

Por lo general, el sexo designa tres cosas: el sexo biológico, tal y como nos es asignado en el nacimiento (varón o hembra), el rol o el comportamiento sexuales que supuestamente le corresponden (el género), y, por último, la sexualidad. Las teorías feministas se vinculan con la problematización de estas tres acepciones mezcladas del sexo. Trabajan a la vez sobre las distinciones históricamente establecidas entre el sexo, el género y la sexualidad, sobre sus construcciones y sus relaciones. ¿Se trata de una relación de causalidad, en la que el sexo biológico determina el género y la sexualidad? ¿De una relación de simultaneidad no coercitiva entre el sexo biológico, por un lado, y la identidad sexual (de género y de sexualidad), por el otro? ¿Se trata de una relación de normalización? La heterosexualidad reproductiva, ¿es la norma legal, social, pero también médica, desde cuyo punto de vista pueden ser examinadas, hasta impugnadas, las categorías tanto de sexo como de género?

El presente volumen se dedica a las teorías feministas de estos últimos cuarenta años, cuya riqueza y compromiso las convierten en uno de los campos más innovadores de la investigación actual: el feminismo marxista, la epistemología o la ética feministas, la historia y la filosofía feminista de las ciencias, el *black feminism*, el feminismo "posmoderno" y la teoría *queer*. El conjunto de tales pensamientos constituye en la actualidad un verdadero campo de la filosofía contemporánea, de los que aquí se encontrará una introducción y una exposición inéditas.

I.S.B.N. 978-950-602-593-9



9 789506 025939

Elsa Dorlin
Sexo, género y sexualidades

Elsa Dorlin

Elsa Dorlin

Sexo, género y sexualidades

Introducción a la teoría feminista



Claves

Problemas

Nueva Visión



COLECCIÓN CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

Elsa Dorlin

SEXO, GÉNERO
Y SEXUALIDADES

INTRODUCCIÓN
A LA TEORÍA FEMINISTA

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Dorlin, Elsa

Séxo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista
- 1^a ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2009
128 p.; 20x13 cm. (Claves)

ISBN 978-950-602-593-9

Traducción de Víctor Goldstein

1. Sexología I. Goldstein, Víctor, trad. II. Titulo.
CDD 612.6

Título del original en francés:

Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe

© Presses Universitaires de France, 2008

ISBN 978-950-602-593-9

Traducción de Víctor Goldstein



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2009 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189)
Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que
marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Este libro recibió el apoyo del Equipo “Philosophies contemporaines” (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) y del ANR-07-JCJC-0073-01 “Biosex”. Todo mi agradecimiento también para mis primeros lectores: Pierre-François Moreau, por supuesto, pero también Hélène Rouch, Éric Fassin, Michel Tort, María Puig de la Bellacasa, Grégoire Chamayov y Cécile Chaignot.

INTRODUCCIÓN

No se nace mujer: llega una a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana: la civilización en su conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino. Sólo la mediación de un ajeno puede constituir a un individuo en Otro.

SIMONE DE BEAUVOIR¹

Por lo general, el sexo designa tres cosas: el *sexo biológico*, tal y como nos es asignado en el nacimiento —sexo varón o hembra—, el rol o el comportamiento sexuales que supuestamente le corresponden —el *género*, provisionalmente definido como los atributos de lo femenino y lo masculino— que la socialización y la educación diferenciadas de los individuos producen y reproducen; por último, *la sexualidad*, es decir, el hecho de tener una sexualidad, de “tener” o “hacer” sexo.

Las teorías feministas se vinculan con la problematización de estas tres dimensiones, de estas tres acepciones mezcladas del sexo. Trabajan a la vez sobre las distinciones históricamente establecidas entre el sexo, el género y la sexualidad y sobre sus relaciones. ¿Se trata de una relación de causalidad, en la que el sexo biológico determina el género y la sexualidad? ¿De una relación de simultaneidad no coercitiva entre el sexo biológico, por un lado, y la identidad sexual (de género y de sexualidad), por el otro? ¿Se trata de una relación de normalización? La heterosexualidad reproductiva, en cuanto organización social dominante de la sexualidad, ¿es la norma legal, social, pero también médica, desde cuyo punto de vista pueden ser examinadas, hasta impugnadas, las categorías tanto de sexo como de género? Las teorías feministas, pues, no se vinculan solamente con la delimitación teórica y prá-

¹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I, París, Gallimard, 1949, pág. 285. [La traducción del fragmento pertenece a Pablo Palant, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, II, capítulo primero, 1987.]

tica entre lo que sería “natural” y “cultural” o “social” entre el sexo, el género y las sexualidades, sino con los principios, los postulados o las implicaciones, ideológicas, políticas, epistemológicas, de esta delimitación. Este volumen está dedicado precisamente al conjunto de esos debates.

Hasta el momento, al lado de las investigaciones filosóficas e históricas sobre la sexualidad, iniciadas por Michel Foucault, podían encontrarse por lo menos dos grandes tipos de contribuciones sobre la cuestión del sexo y de la filosofía: o trabajos relativos a las mujeres,² a la “diferencia de los sexos”,³ al “diferendo de los sexos”,⁴ como filosofemas, trabajos que principalmente se consagraron al lugar de las mujeres, al lugar que se daba a las mujeres o a lo femenino en el conjunto filosófico o psicoanalítico; o trabajos que se interesaron en la filosofía de las mujeres y, más ampliamente, a las filosofías de la “igualdad de los sexos” en una perspectiva de historia de la filosofía.⁵

Más específicamente, el presente volumen se dedica a las teorías feministas tal como se desarrollaron en estos últimos cuarenta años y, más particularmente, a las filosofías feministas. Las teorías feministas serán definidas como un saber *indisociablemente ligado* con un movimiento político que *problematiza, sobre todo desde un punto de vista epistemológico inédito, la relación que todo saber mantiene con una*

² Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974; Michèle Le Doeuff, *L'étude et le rouet*, París, Le Seuil, 1989; Sarah Kofnian, *Le respect des femmes*, París, Galilée, 1989; *L'éigma de la femme*, París, Le Livre de Poche, 1994; F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, París, Plon, 2000. [Hay versión española de: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Ediciones Akal, 2007, *El enigma de la mujer: Con Freud o contra Freud*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1982.]

³ Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, París, PUF, 1996. [Hay versión española: *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 2003.]

⁴ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, París, Pleins Feux, 2000. [Hay versión española: “El diferendo de los sexos. Las teorías contemporáneas” en *Travesías 8 ¿Igualdad, equidad, paridad?* Buenos Aires, CECYM, 1999].

⁵ Michèle Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, París, Aubier, 1998; Elsa Dorlin, *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVII^e siècle*, París, L'Harmattan, 2000; Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe*, París, PUF, 2006.

posición de poder, al que a cambio refuerza, invierte o modifica. Este volumen privilegia un conjunto de textos anglófono que, por su compromiso en los debates filosóficos contemporáneos y su extremada riqueza, está a gran distancia del desarrollo todavía embrionario de las problemáticas feministas en la filosofía francesa. Esencialmente se apoya en las obras del feminismo marxista, de la epistemología o de la ética feministas, de la historia y de la filosofía feminista de las ciencias, del *black feminism*, del feminismo llamado “posmoderno” y de la teoría *queer*. No obstante, reinscribe también el conjunto de tales problemáticas en un diálogo permanente tanto con el feminismo materialista “a la francesa” como con los trabajos feministas francófonos en ciencias humanas, sociales y políticas. Por último, cantidad de trabajos aquí presentados están inspirados por lo que del otro lado del Atlántico se llama la *french theory* (Foucault, Deleuze, Derrida) y el *french feminism* (Irigaray, Cixous, Kristeva). Esta última expresión es particularmente problemática⁶ en la medida en que, acaso con excepción de Luce Irigaray, esas tres referencias ocupan un lugar muy descentrado en el pensamiento feminista francés. Por lo tanto, este volumen es también el efecto de procesos de traducción y retraducción cultural de los conceptos mayores del pensamiento feminista allende el Atlántico.

No habremos de hacer aquí una presentación exhaustiva de las temáticas de ese saber feminista contemporáneo, más o menos institucionalizado, según las tradiciones disciplinarias, universitarias, o más ampliamente intelectuales. El punto de vista adoptado es tan dependiente de una postura filosófica como de una posición en el seno del pensamiento y el movimiento feministas actuales. Por tanto, se trata de un recorrido posible por las teorías feministas, que debe ser comprendido a la vez como un homenaje a la historia del pensamiento y el movimiento de las mujeres y como una contribución a la emergencia de un cuestionamiento filosófico feminista.

⁶ Véase Cynthia Kraus, “Anglo-american feminism made in France: crise et critique de la représentation”, *Les Cahiers du genre*, n° 38, 2005.

EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS

Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre la manera en que se forman las significaciones y los cuerpos, no para negar significaciones y cuerpos, sino para vivir en significaciones y cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro.

DONNA HARAWAY⁷

LO PERSONAL ES POLÍTICO

"Lo personal es político" es el eslogan emblemático de los diversos movimientos de liberación de las mujeres, nacidos en los años sesenta, y para quienes *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir constituye la referencia obligada. También señala la emergencia de una producción intelectual pluridisciplinaria, de una reflexión crítica, que no dejó de desarrollarse, de diversificarse —y de institucionalizarse— en el curso de estos últimos cuarenta años, desde entonces en el seno, o al lado, del pensamiento o el movimiento de las mujeres. He empleado el término de "feminismo" sin definirlo, y es tiempo de hacerlo. Por feminismo entiendo esa tradición de pensamiento, y por consiguiente los movimientos históricos, que, por lo menos desde el siglo XVII, plantearon según diversas lógicas demostrativas la igualdad de los hombres y las mujeres, acorralando los prejuicios relativos a la inferioridad de las mujeres o denunciando la ignominia de su condición.

"Lo personal es político" sigue siendo el emblema de ese saber feminista, y remite, por un lado, a un trabajo de *historización* de una relación de poder y, por el otro, a un trabajo de *concientización* de este último.

⁷ Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, L. Allard y otros (ed.), París, Exils, 2007, pág. 113. [Hay versión española: *Manifiesto para cyborgs*, Valencia, Episteme, 1995.]

El saber feminista designa todo un trabajo histórico, efectuado desde múltiples tradiciones disciplinarias (historia, sociología, literatura, ciencia política, filosofía, ciencias biomédicas, etc.); trabajo de cuestionamiento de lo que hasta entonces se mantenía por lo común fuera de lo político: los roles de sexo, la personalidad, la organización familiar, las tareas domésticas, la sexualidad, el cuerpo... Se trata de un trabajo de historización y, por lo tanto, de politización del espacio privado, de lo íntimo, de la individualidad; en el sentido de que vuelve a introducir lo político, es decir, relaciones de poder y por tanto conflicto, allí donde uno se atenía a las normas naturales o morales, a la materia de los cuerpos, a las estructuras psíquicas o culturales, a las opciones individuales. Es un trabajo que, al recuperar las tensiones, las crisis, las resistencias localizadas sepultadas, a través de la historia de las mujeres, del género o de las sexualidades, hizo posible un pensamiento de la historicidad de una relación de poder considerada ahistorica (*"en todas partes y siempre las mujeres fueron y son dominadas"*). Este trabajo también permitió la emergencia de un pensamiento crítico sobre la borradura, el encubrimiento o el acondicionamiento de las conflictividades y las resistencias por y en saberes hegemónicos. Así, el saber feminista se vinculó con "contenidos históricos", en la medida en que "únicamente los contenidos históricos pueden permitir encontrar la escisión de los enfrentamientos y las luchas que los acondicionamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por objeto, justamente, ocultar".⁸ Así, este saber permitió captar la historicidad de la "diferencia sexual", como las prerrogativas sociales y culturales que se desprenden de ello, la normatividad de la heterosexualidad reproductiva, como la de su formajurídica moderna —la familia patriarcal—, vinculándose con la génesis y el desarrollo de los dispositivos de naturalización y de normalización de la división sexual del trabajo, de la socialización de los cuerpos, de la interioriza-

ción de las jerarquías de género, desde sus puntos de imputación: las luchas y los saberes de las mujeres. El saber feminista es también una memoria de los combates.

Así, el saber feminista se apoya en todo un conjunto de saberes locales, de saberes diferenciales y opositoriales, descalificados, considerados como "incapaces de unanimidad" o "no conceptuales",⁹ que tienen que ver con la reapropiación de sí: de su cuerpo, de su identidad. Se trata aquí de un modo de conocimiento de sí, común a numerosos movimientos sociales, que consiste en politizar la experiencia individual: en transformar lo personal en político. En otros términos, este trabajo de concientización hace que el destino cotidiano de cada mujer, la supuesta "condición femenina", es reconocida como una experiencia de la opresión donde yo me reconozco a mí misma como "sujeto de la opresión".¹⁰ Además, la vivencia singular de las mujeres puede ser resignificada como una vivencia colectivamente compartida: lo cual funda por partida doble la posibilidad misma de la rebelión, en los niveles individual y colectivo —"lo que es resistible no es inevitable"—.¹¹ Esta transformación de la conciencia de sí de las mujeres, a partir del cuestionamiento del devenir "mujer" al que cada una estaba sometida produjo un sujeto, "las mujeres" que es una identidad política. En particular, fue posible por la producción de saberes sobre, por y para las mujeres, que inventaron otros lenguajes, adoptaron diversas formas, pero de los cuales los dos principales son los grupos de conciencia y las "experticias salvajes". Los grupos de conciencia, que concretamente se organizaron como grupos de intercambio no mixtos, consisten en despsicologizar y desindividualizar la vivencia de las mujeres, para reconocer en cada una de esas vivencias individuales las múltiples expresiones de una condición social e histórica común. Desde los años setenta, esos grupos de conciencia fueron

⁸ Ibíd., pág. 9.

⁹ Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, París, Côté Femmes, 1991, pág. 219.

¹⁰ Christine Delphy, *L'ennemi principal*, I, París, Syllèse, 1998, pág. 272. [Hay versión española: *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*, Barcelona, Lasal, 1985.]

particularmente determinantes para definir, identificar y luchar contra las múltiples formas de violencia hechas a las mujeres, hasta entonces inexpresables o invisibles y, en cierto modo, legitimadas por la distinción filosófica, y efectivamente legal, entre la esfera pública y la esfera privada. Las experticias salvajes consisten en producir saber en cuanto objeto y sujeto de conocimiento, en convertirse en el experto informado de sí mismo. Ellas vienen a impugnar el saber dominante que toma por objeto a las mujeres, objetivan sus cuerpos, sus palabras o sus experiencias. Al saltarse el saber dominante, y más particularmente ginecológico o sexológico, las mujeres produjeron saberes sobre su sexualidad y su salud, se reappropriaron de su propio cuerpo, inventando o experimentando técnicas tanto de placer como de cuidado.¹² Los grupos de conciencia, al igual que las experticias salvajes, fueron tanto más necesarios cuanto que “la inferioridad social de las mujeres se refuerza y se complica debido a que la mujer no tiene acceso al lenguaje sino mediante sistemas de representaciones “masculinos” que la desapropian de su relación consigo misma y con las otras mujeres”.¹³ Esos saberes feministas,¹⁴ pues, no producen solamente un nuevo saber sobre las mujeres, a su vez descalifican el “conocimiento verdadero”, perturban la economía del saber mismo y la distinción entre sujeto y objeto de conocimiento. Como lo recalca Luce Irigaray a propósito de todo discurso sobre las mujeres, “el desafío no es elaborar una nueva teoría cuyo sujeto u objeto sería la mujer, sino descomponer la misma maquinaria teórica, suspender su pretensión a la producción de una verdad y de un sentido demasiado unívocos”.¹⁵

¹² La histórica lucha por el aborto libre es al respecto paradigmática. En Francia, el movimiento de liberación de las mujeres y el Grupo Información Salud (GIS), colectivo de médicos que se creó en 1972 sobre el modelo del Grupo Información Prisiones (GIP), se iniciaron en el método de aborto por aspiración llamado “método Karman”, mucho menos traumático que el método por curetaje.

¹³ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977, pág. 81. [Hay versión española: *Ese Sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982.]

¹⁴ Michel Foucault, “Il faut défendre la société”, ob. cit., pág. 9.

¹⁵ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, ob. cit., pág. 75.

El cuestionamiento de Irigaray, y más ampliamente del saber feminista, debe ser comprendido aquí como un cuestionamiento primero y ante todo político. Se trata de un cuestionamiento político en el sentido en que el pensamiento feminista prioritariamente se alzó precisamente contra los “efectos de poder propio de un discurso considerado como científico”.¹⁶ Aquí se trata de los efectos de poder de los discursos médicos, psicoanalíticos, pero también filosóficos, históricos o antropológicos totalizadores, dominantes, sobre el cuerpo y el habla de las mujeres.

En este sentido, puede definirse el saber feminista como una genealogía, en el sentido de Michel Foucault. “Con relación al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, la genealogía sería una suerte de empresa para desligar los saberes históricos y volverlos libres, es decir, capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico.”¹⁷ Por eso, antes incluso de examinar el científicismo de los discursos dominantes, la pregunta formulada por la genealogía feminista es: “¿Qué tipos de saber quieren descalificar a partir del momento en que dicen ser una ciencia? ¿Qué sujeto que habla, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y de saber quieren desvalorizar a partir del momento en que dicen: yo, que sostengo este discurso, sostengo un discurso científico y soy un sabio?”.¹⁸

DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL PUNTO DE VISTA A LA ÉTICA DEL “CARE”

Fue sobre este suelo genealógico propio al saber feminista, y más generalmente a los pensamientos “minoritarios”, “menores”,¹⁹ donde se desarrollaron epistemologías feministas, hablando con propiedad. Estas epistemologías feministas están

¹⁶ Michel Foucault, “Il faut défendre la société”, ob. cit., pág. 10.

¹⁷ Ibid., pág. 11.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Véase Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizopréne*, París, Minuit, 1980. [Hay versión española: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994.]

estrechamente relacionadas con la filosofía marxista, que constituye su punto de partida. No obstante, es desde esta herencia y, en cierta medida, contra ella, desde donde estas epistemologías dirigieron cierta cantidad de críticas a la filosofía marxista proponiendo un feminismo posmarxista o un empirismo feminista. La crítica mayor del feminismo posmarxista apunta a la incapacidad del marxismo para pensar la especificidad de la opresión de las mujeres; o, para decirlo de otro modo, apunta a la reducción sistemática del patriarcado²⁰ en el modo de producción capitalista. Esta incapacidad teórica y política es pensada en términos marxistas fundamentalmente radica en el hecho de que las “producciones intelectuales [son definidas] como el producto de relaciones sociales”.²¹

Estas “relaciones sociales”, empero, siempre son también “relaciones sociales de sexo”, según la expresión paradigmática del pensamiento feminista francés de los años ochenta y noventa. Remiten al concepto fundamental de “división sexual del trabajo”. Esta división es “modulada histórica y societalmente. Sus características son la asignación prioritaria de los hombres a la esfera productiva y de las mujeres a la esfera reproductiva así como, en forma simultánea, la captación por los hombres de las funciones de fuerte valor social agregado (políticas, religiosas, militares, etc.)”.²² La división sexual del trabajo, pues, funciona “simultáneamente” en la esfera profesional y en la esfera doméstica, donde se asiste a “un espacio de trabajo específico de las mujeres” que consiste en “la disponibilidad permanente del tiempo de las mujeres al servicio de la familia”,²³ a la

²⁰ El patriarcado designa comúnmente la autoridad de los padres y, por consiguiente, el poder de los hombres. Redefinido por el feminismo materialista, constituye un concepto mayor del feminismo. Véase el concepto de “modo de producción familiar” o “patriarcado”, Christine Delphy, *L'ennemi principal*, I y II, ob. cit.

²¹ Christine Delphy, *L'ennemi principal*, ob. cit., pág. 274.

²² Danièle Kergoat, “Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe”, en H. Hirata y otros (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, París, PUF, 2000, pág. 36. [Hay versión española: *Diccionario crítico del feminismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.]

²³ Dominique Fougeyrollas-Schwebel, “Travail domestique”, en H. Hirata y otros (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, ob. cit., pág. 250.

invisibilización de dicho trabajo como *trabajo* —se habla entonces de las “tareas domésticas que hay que hacer”— y a su explotación.

Esta división sexual del trabajo a todas luces es activa en el trabajo intelectual, y más específicamente científico. Si las investigaciones feministas en sociología de las ciencias analizaron el bajo número de mujeres en esos sectores de fuerte valor social agregado, las investigaciones feministas en filosofía de las ciencias se interesaron más particularmente en las implicaciones epistemológicas de semejante división. En cierta medida, esta división sexual del trabajo permite comprender la ausencia de herramientas conceptuales en condiciones de problematizar, no sólo la distinción entre lo público y lo privado, sino también la “evidencia” de lo cotidiano, el “mundo material ordinario”.²⁴ Los sujetos de conocimiento, en su gran mayoría masculinos, tienen una representación sesgada, parcial, de lo real. Ellos ignoran, descalifican o dejan totalmente de lado lienzos enteros de lo real, que conciernen al trabajo de reproducción.²⁵ Esta ausencia de producción de herramientas críticas, pues, es pensada a partir de las condiciones materiales de existencia específicas de los sujetos cognoscientes. En los primeros trabajos de epistemología feminista, la división sexual del trabajo, la asignación de los hombres al trabajo de producción y de las mujeres al trabajo de reproducción, da cuenta del privilegio epistémico concedido a representaciones, a una visión del mundo, determinadas solamente por las condiciones materiales de existencia de los hombres. Ahora bien, como lo escribe

El trabajo doméstico comprende la reproducción, la cría de los niños, el cuidado de los ascendientes y descendientes, el propio trabajo doméstico y la “preocupación” del trabajo doméstico, aunque éste fuera un poco compartido.

²⁴ Dorothy Smith, “Women's perspective as a radical critique of sociology”, 1974, citado y traducido por María Puig de la Bellacasa, “*Think we must. Politiques féministes et construction des savoirs*”, tesis de doctorado, Universidad libre de Bruselas, Facultad de filosofía y letras, 2004, pág. 191. Se trata del estudio de referencia en francés sobre estas epistemologías.

²⁵ Véase Hilary Rose, *Love, Power and Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

María Puig de la Bellacasa: "Las condiciones de vida son también *condiciones de vista*".²⁶ No tan en conflicto con la realidad prosaica del mundo, pero también con el cuerpo, en el centro del trabajo reproductivo del que están liberados, los hombres desarrollan una visión del mundo que implica la producción de dicotomías jerárquicas (cultura/naturaleza, razón/cuerpo, abstracto/concreto, racional/intuitivo, objetivo/subjetivo, pensar/experimentar...), y la promoción de una postura de conocimiento desencarnada. En otras palabras, según este análisis, el ideal de neutralidad del trabajo científico es un carácter históricamente situado. Para la filósofa Nancy Hartsock, una de las más importantes feministas materialistas norteamericanas, la "masculinidad abstracta"²⁷ del sujeto cognoscente concierne también a las filosofías marxistas y explica su dificultad para pensar la opresión específica de las mujeres, ya que la división sexual del trabajo siempre fue pensada como "natural". Ahora bien, de la misma manera en que Marx denunció el supuesto intercambio "igualitario" que se trama en el contrato de trabajo entre el capitalista y el proletario, adoptando el punto de vista de los proletarios, es decir, elucidando sus condiciones materiales de existencia, Hartsock tiene la ambición de denunciar la supuesta postura ideal del sujeto cognoscente —inclusive del sujeto cognoscente marxista—, como una postura desencarnada, adoptando el punto de vista de las feministas, vale decir, situándose a partir de las condiciones materiales de existencia de las mujeres. Nancy Hartsock²⁸ desarrolla así el concepto de "posicionamiento" o de "punto de vista" (*standpoint*). Siguiendo a Marx, ella pretende crear una nueva figura, un nuevo personaje, entre los *dramatis personae*²⁹ del *Capital*. "La feminista", así, se une al "capitalista" y al "proletario". Su

proyecto epistemológico consiste entonces en valorizar recursos cognitivos invisibilizados y depreciados, determinados por, y elaborados desde, las condiciones materiales de existencia de las mujeres; en transformar su experiencia en saber. Por lo tanto, concede un "privilegio epistémico" a ese posicionamiento feminista. Como lo subraya muy atinadamente María Puig de la Bellacasa, la utilización del término "feminista" por Hartsock, más que el de "mujeres", señala la índole producto de ese posicionamiento; es decir, que se trata de una posición construida a partir de una situación padecida y no de un punto de vista femenino esencializado. La definición es política y no ontológica. En consecuencia, se trata de una posición política, "comprometida".

El saber producido por y desde el posicionamiento feminista constituye a la vez un recurso cognitivo y uno político. Elucida condiciones materiales oscurecidas e ignoradas por el saber dominante. Es a partir de las condiciones materiales de existencia de las mujeres, de su experiencia, como el *standpoint* feminista produce un saber que politiza la división sexual del trabajo. Por consiguiente, el saber científico, tal y como de hecho se efectúa, aparece igualmente situado y partidario que el saber feminista. La presunta neutralidad científica es una postura política. Como lo escribe Christine Delphy: "Que no haya un conocimiento neutro es un lugar común. Pero desde nuestro punto de vista esto tiene un sentido muy preciso. Todo conocimiento es el producto de una situación histórica, lo sepa o no. Pero que lo sepa o no constituye una gran diferencia; si no lo sabe, si pretende ser "neutro", niega la historia que pretende explicar [...]. Todo conocimiento que no reconoce, que no toma por premisa la opresión social, la niega, y en consecuencia la sirve objetivamente".³⁰

Sin embargo, la dimensión crítica de las epistemologías del *standpoint* no agota su proyecto. Estas epistemologías pretenden producir una "mejor ciencia", valorizando ciertos aspectos de la experiencia de las mujeres y esclareciendo las posiciones/visions de todo sujeto cognoscente. Este aporte fue particularmente rico, sobre todo por lo que respecta a las

²⁶ María Puig de la Bellacasa, "Think we must", ob. cit., pág. 190.

²⁷ Nancy Hartsock, "The Feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism", 1983, en S. Harding (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, Nueva York, Routledge, 2003, pág. 44.

²⁸ Ibid., pág. 40.

²⁹ Karl Marx, *Le Capital*, libro I, segunda sección, cap. VI, 1867, trad. de J. Roy, París, Flammarion, 1985, págs. 136-137. [Hay versión española: *El capital*, Barcelona, Ediciones Folio, 1997.]

³⁰ Christine Delphy, *L'ennemi principal*. I, ob. cit., pág. 277.

ciencias biomédicas, la filosofía y las ciencias sociales. A este respecto, pueden citarse los trabajos de la antropóloga francesa Nicole-Claude Mathieu y su crítica epistemológica de los discursos etno-antropológicos. Ella demuestra el androcentrismo de los estudios de campo y de las observaciones a las que les cuesta trabajo reconocer a las mujeres como actrices sociales, medir y cuantificar su trabajo o su gasto energético, omitiendo muchas de sus actividades, naturalizando la división sexual del trabajo, desinteresándose de su papel activo en los intercambios sociales. Este androcentrismo “produce a la vez cegueras y empatías entre investigadore(a)s y etnologizado(a)s”.³¹ Así, el desarrollo de la epistemología feminista señala cierta ruptura con las tentaciones y tentativas de algunas feministas de contrarrestar el patriarcado “estructural” de las sociedades mediante la investigación de sociedades matriarcales: aquí el desafío es que esos contraejemplos podrían invalidar la creencia en una opresión de las mujeres transhistórica y transversal a toda sociedad. Pero la cuestión de las estructuras patriarcales de las sociedades es ante todo una cuestión epistemológica: la mayoría de las sociedades observadas y declaradas patriarcales remiten a una metodología sesgada. Ahora bien, al objetivar la situación/visión generizada^a de los sujetos cognoscentes se logra una mejor comprensión, una observación más rigurosa, de sus objetos.

Otra ilustración de las implicaciones benéficas de las epistemologías del *standpoint* es lo que se llama la “ética del *care*” en filosofía moral contemporánea. El “*care*” significa el cuidado, la empatía, el sentimiento moral de solicitud que comúnmente se adjudica a las mujeres y que les serían específicos.³² Inicialmente elaborada por Carol Gilligan, la noción de ética del *care* permite valorizar la experiencias morales de las mujeres, promover cierto tipo de razonamiento

morales, “contextuales y narrativos”, por oposición a “formales y abstractos”.³³ El estudio de Gilligan se refiere a la psicología del desarrollo moral: apunta a las tesis de Lawrence Kohlberg, que sirven entonces de norma. Según Kohlberg, los individuos conocen un desarrollo moral que obedece a diferentes fases que corresponden a diferentes niveles de razonamiento moral. La última fase es lo que él llama la “ética de la justicia”, a la que considera como el punto de realización del desarrollo moral de cada individuo.³⁴ Lo que molesta a Kohlberg es el hecho de que, según esta teoría, las mujeres aparecen como bloqueadas en un nivel de desarrollo moral inferior al de los hombres. Es en esta perspectiva como emite la hipótesis de que la teoría de Kohlberg es sesgada y como ella elabora su propia teoría introduciendo la idea de una “ética del *care*” típicamente femenina, que no es de menor valor que la “ética de la justicia”. Apoyándose en los resultados de una encuesta de psicología moral llevada a cabo ante adolescentes jóvenes, Carol Gilligan sostiene que los varones en verdad testimonian una “ética de la justicia”, fundada en principios morales abstractos y universales, mientras que las chicas muestran en mayor medida sentimientos morales que giran alrededor de la solicitud y la empatía. No obstante, a su juicio, este desarrollo sexuado de los sentimientos morales, desde las condiciones materiales de vida de los individuos, no es jerarquizable. Los sentimientos morales de las mujeres no constituyen un menor grado de moralidad, sino más bien un recurso moral ignorado que podría renovar la filosofía práctica. [Más que una sensibilidad intuitiva, el *care* es una verdadera ética que, lejos de estar fundada en principios o reglas predefinidas, en gran parte está determinado por el trabajo cotidiano efectuado tradicionalmente por las mujeres en el ámbito privado y que remite a una miríada de gestos y de afectos que tienen que ver con el cuidado, la comprensión y la preocupación por los otros.] Esta problematización de los sentimientos de lo justo y lo injusto es extremadamente

³¹ Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, ob. cit., pág. 126. *Genre* en el original. [N. del T.]

³² El artículo de referencia de Carol Gilligan se titula “In a different voice: Women's conceptions of self and of morality, *Harvard Educational Review*, vol. 47, nº 4, 1977, págs. 481-517, que dará lugar a la publicación de su obra *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

³³ Carol Gilligan, *In a Different Voice*, ob. cit., pág. 19.

³⁴ Véase L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, Nueva York, Harper & Row, 1984. [Hay versión española: *Psicología del desarrollo moral*, Viscaya, Editorial Desclée de Brouwer, 2008.]

innovadora en la medida en que introduce otra “realidad”, otro punto de vista, en los debates filosóficos contemporáneos relativos a los juicios morales. Como ya lo expresé en otra parte, también es filosóficamente criticable, cuando cae en una forma de naturalismo moral que esencializa la disposición femenina al *care*, máxime cuando omite interrogar la división sexual del trabajo doméstico, *entre las mismas mujeres*. Sabiendo que las mujeres de las clases populares y/oracializadas y emigrantes son prioritariamente asignadas al trabajo de reproducción: ¿quién se ocupa de sus asuntos domésticos, de su vajilla, de su ropa y le permite dedicarse a sus hijos o a sus parientes?³⁵ Dicho lo cual, los trabajos sobre el *care* inaugurados por Gilligan, tal como serán retomados por Susan Moller Okin o Joan Tronto en particular, permiten volver a examinar las teorías de la justicia desde el punto de vista de una división sexual del trabajo que induce diferencias éticas, pero también reforzar y enriquecer teóricamente las filosofías de la justicia.³⁶ No se trata tanto de hacer un “lugar” a la sensibilidad o al sentimiento femeninos en la teoría ética como de repensar los marcos mismos de la ética, desde una visión, una posición de *caring*. Sin embargo, tampoco se trata de oponer la autoridad de nuestras prácticas ordinarias a la teoría: “La normatividad no es negada, sino vuelta a tejer en la textura de la vida”.³⁷

¿QUÉ ES LA OBJETIVIDAD EN CIENCIA?

La aplicación de las epistemologías del posicionamiento o del punto de vista a las ciencias biomédicas constituye un giro en la elaboración del proyecto epistemológico feminista. Desde los años ochenta, cuantiosos científicos, filósofos, biólogos o

³⁵ Véase Elsa Dorlin, “Dark care: de la servitude à la sollicitude”, en S. Laugier, P. Paperman (dir.), *Le souci des autres: éthique et politique du care*, París, EHESS, 2006.

³⁶ Véase S. Laugier, P. Paperman (dir.), *Le souci des autres: éthique et politique du care*, ob. cit., volumen en el cual fueron traducidos algunos artículos de S. Moller Okin y de J. Tronto.

³⁷ Sandra Laugier, “Care et perception”, en S. Laugier, P. Paperman (dir.), *Le souci des autres*, ob. cit., pág. 328.

sociólogos de las ciencias desarrollaron minuciosamente una crítica de los postulados de su propia disciplina. Inspirándose, desarrollando o diferenciándose de las primeras formulaciones de las epistemologías del *standpoint*, todas contribuyeron de diferente manera al proyecto de una “mejor ciencia”. Su punto común es que su proyecto se diferencia de una crítica de la ciencia, o más ampliamente de la racionalidad, como siendo por definición “falogocéntricas”,³⁸ en virtud de los acentos esencialistas de semejante posición. Así, trabajando alternativamente las objeciones de militarismo, de subjetivismo o de relativismo, que les eran dirigidas, el conjunto de dichos trabajos contribuyeron a la reformulación, hasta a la refundación del concepto mismo de objetividad científica.

Según la física y filósofa de las ciencias norteamericana Evelyn Fox Keller: “A los científicos les gusta pensar de ellos que son los expertos supremos de lo que constituye la naturaleza del acto de la ciencia, vale decir, de la significación de la objetividad, del fundamento de las reivindicaciones científicas, del estatus de la ciencia en la sociedad, y así, de la manera en que funciona la ciencia. Pero a todo lo largo de los últimos treinta o cuarenta años, nuestra comprensión de la actividad científica padeció una revolución poco apacible [...]. En el corazón de esta revolución, las feministas introdujeron un conjunto específico de cuestiones referidas a la influencia sobre la historia de las ciencias de las ideologías relativas al género.”³⁹ Evelyn Fox Keller se interesa muy particularmente en lo que ella llama el “trabajo simbólico del género” y sobre todo en el papel de las metáforas generizadas en el lenguaje científico y la actividad científica misma. Estas investigaciones la condujeron a utilizar el concepto de género, tal como fue desarrollado por la teoría feminista, en historia y filosofía de las ciencias: pudo mostrar así cómo metáforas generizadas constituyan un obstáculo para la comprensión de ciertos

³⁸ Véase Luce Irigaray, pero también el artículo de Susan Bordo, “The Cartesian masculinization of thought”, en J. O’Barr, S. Harding, *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

³⁹ Evelyn Fox Keller, “Histoire d’une trajectoire de recherche”, en D. Gardey, I. Löwy, *L’invention du naturel*, París, Éditions des Archives contemporaines, 2000, pág. 45. Véase también el libro mayor de Ruth Bleier, *Science and Gender*, Nueva York, Pergamon Press, 1984.

fenómenos como la fertilización. Hasta los años ochenta, la fertilización era “objetivamente” descrita como un proceso centrado en la actividad del espermatozoide, *perforando la membrana del ovocito, penetrando el ovocito, liberando sus genes, activando el programa de desarrollo*, por oposición a la célula ovocito *pasivamente transportada, dejándose deslizar, asaltar, penetrar, fertilizar*. Esta metáfora generizada producida y marcada por creencias culturales y sociales orientó las investigaciones sobre los elementos que pueden corroborar esta actividad de los espermatozoides, a expensas de la actividad del ovocito, totalmente ignorada.⁴⁰ Más aun, Fox Keller muestra el aporte de una perspectiva feminista para la filosofía y la historia de las ciencias mismas, apoyándose en el ejemplo del “discurso sobre la acción del gen” a comienzos del siglo xx. Esta perspectiva, por ejemplo, permite reexaminar la emergencia de ese discurso desde el punto de vista de un “putsch” de la genética naciente, que eclipsó la embriología y suspendió durante algunas décadas las investigaciones sobre el papel desempeñado por las estructuras citoplasmáticas del ovocito antes de la fertilización. Estas últimas fueron iniciadas en los años setenta por Christiane Nüsslein-Volhard, cuando eran técnicamente posibles a partir de los años treinta.⁴¹ El objetivo de Fox Keller es mostrar que los estudios feministas de las ciencias, por tanto, no son “anticiencia” como se complacen en creer, sino que participan en la elaboración de una ciencia más “objetiva”.

Es este concepto de objetividad lo que se halla en el corazón de la filosofía empirista de Sandra Harding. Sus trabajos representan la tentativa más ambiciosa de refundación epistemológica de las ciencias desde una perspectiva feminista. Heredera de las primeras epistemologías del posicionamiento o del punto de vista, Harding elaboró un nuevo concepto de objetividad; que ella llama la “objetividad fuerte” (*strong objectivity*). Este concepto le permite responder a cierta

⁴⁰ Véase Emily Martin, “The egg and the sperm: How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles”, *Signs*, nº 3, 1991.

⁴¹ Evelyn Fox Keller, “Histoire d’une trajectoire de recherche”, ob. cit., pág. 52.

cantidad de críticas dirigidas a las epistemologías del *standpoint*, que les reprochan su subjetivismo o su relativismo. En efecto, la idea de posicionamiento podría hacer creer que la ciencia no es otra cosa que un conjunto de puntos de vista fragmentarios y situados sobre lo real. Harding retoma casi todos los principios desarrollados por Nancy Hartsock: la producción de una teoría a partir de la vivencia de las mujeres, el privilegio epistémico concedido a los puntos de vista minoritarios y minorizados, la índole situada y parcial [en los dos sentidos de la palabra]⁴² de la ciencia dominante, el entrelazamiento entre saber/poder, la idea de que las producciones científicas no están fuera del mundo social, que son políticas. Y afirma: “No necesitamos descripciones *menos* objetivas, y no necesitamos descripciones *subjetivas*. El problema es que hemos *tenido* descripciones subjetivas o, podría decirse, etnocéntricas”.⁴³ Lo cual implica dos cosas.

Por un lado, que una verdadera objetividad en ciencia implica que los posicionamientos políticos de los científicos deben ser “conscientes y explícitos en cuanto a su carácter histórica y socialmente situados”.⁴⁴ En otros términos, se trata de objetivar el sujeto cognosciente. Como lo escribe Sandra Harding: “Una ‘objetividad fuerte’ requiere que los científicos efectúen el mismo género de descripciones y explicaciones críticas del sujeto del conocimiento científico — la comunidad científica en el sentido amplio de todos aquellos que generan problemas científicos — que los sociólogos hicieron con los objetos de sus investigaciones”.⁴⁵ Donna Haraway, otra figura de las epistemologías del *standpoint*, añadirá que también hay que aceptar la capacidad de actuar de los objetos de conocimiento: “Saber es situados requieren que el objeto de conocimiento sea visto como un actor y un agente, no como una simple pantalla o un terreno o un recurso”.⁴⁶ No se trata

⁴² *Partiel/partial* en el original. [N. del T.]

⁴³ Sandra Harding, “Starting from marginalized lives: A conversation with Sandra Harding”, 1995, citado y traducido por María Puig de la Bellacasa, “*Think we must*”, ob. cit., pág. 211.

⁴⁴ María Puig de la Bellacasa, “*Think we must*”, ob. cit., pág. 211.

⁴⁵ Sandra Harding, *The “Racial” Economy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pág. 19. La traducción es mía.

⁴⁶ Donna Haraway, *Manifeste cyborg*, ob. cit., pág. 130.

solamente de una regla de respeto para con objetos animados de las ciencias, sino de una condición previa epistemológica que funda una *visión*, una manera de ver lo real.

Por otro lado, hay que admitir que los posicionamientos de los científicos no son todos igualmente válidos, es decir, igualmente "objetivos". Sólo aquellos que responden a las exigencias de una ciencia democrática lo son. Así, Sandra Harding considera que "es falso creer que el método científico requiere la eliminación de todos los valores sociales en los procesos científicos".⁴⁶ En otras palabras, Harding funda la objetividad científica en una definición de la democracia realmente antisexistente y antirracista, que considera que el funcionamiento rutinario de la ciencia descansa en un *status quo* mantenido por una élite, en "una matriz de privilegios"⁴⁷ de clase, de género y de "raza". Por eso, aquellos/aquellas que padecen dicho *status quo*, y quieren socavarlo, están lo mejor posible en condiciones de producir puntos de vista, saberes, fuertemente objetivos. Sandra Harding considera que las democracias participativas, al desarrollar más puntos de vista sobre la realidad, producen mejores ciencias; lo que la sigue distinguiendo de una posición relativista, en la medida en que piensa en términos de progreso científico.⁴⁸ Ahora bien, uno de los medios para llegar a esta democracia intelectual consiste en prestar sistemáticamente atención a los puntos de vista marginales (*outsiders*) que permiten esclarecer los valores sociales y los intereses —políticos, económicos, institucionales— de aquellos que se hallan en el corazón de la comunidad científica. Son dichos intereses y dichos valores sociales —sexismo y racismo institucionalizados, por ejemplo— los que permanecen invisibles si uno se atiene a una objetividad comprendida como "neutralidad". En esta concepción de la objetividad "neutra", fundada en referencia a la

⁴⁶ Sandra Harding, *The "Racial" Economy of Science*, ob. cit., pág. 18. La traducción es mía.

⁴⁷ Ibíd., pág. 11. La traducción es mía. Cosa que hará decir a Donna Haraway que el problema es acaso más ético y político que propiamente epistemológico: *Simians, Cyborgs, and Women*, Nueva York, Routledge, 1991. [Hay versión española: *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.]

⁴⁸ María Puig de la Bellacasa, "Think we must", ob. cit., pág. 237.

ciencia física, sólo los miembros de la comunidad científica reconocidos como competentes están "calificados para identificar, tener en cuenta, o eliminar, los prejuicios y las huellas de valores sociales e intereses que podrían afectar la investigación y sus resultados".⁴⁹ Por el contrario, el concepto de "objetividad fuerte" tiene dos principios: un principio de extrañeza (partir de las posiciones minoritarias)— "Pensar a partir de la perspectiva de las vidas de las mujeres vuelve extraño lo que parecía familiar: el comienzo de toda investigación científica"—,⁵⁰ y un principio de "reflexividad"⁵¹ (proceso de objetivación del sujeto cognosciente). Así, Sandra Harding propone hacer de la "objetividad fuerte" un programa, una directiva epistemológica para *todas* las ciencias. Si una proposición semejante tal vez tenga menos sentido en física de las partículas que en ciencia ambiental, sin embargo ha contribuido, en el seno de las ciencias biomédicas, a la crítica de cierta cantidad de prejuicios así como a la reestructuración de cierta cantidad de postulados relativos a la conceptualización contemporánea del sexo biológico.

⁴⁹ Ibíd., pág. 213.

⁵⁰ Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, 1991, citado y traducido por María Puig de la Bellacasa, "Thing we must", ob. cit., pág. 216.

⁵¹ Ibíd.

LA HISTORICIDAD DEL SEXO

En la ciencia, al igual que en el arte o en la vida, no hay otra fidelidad a la naturaleza que la fidelidad a la cultura.

LUDWIG FLECK⁵²

ARQUEOLOGÍA DEL GÉNERO

El concepto de género no fue “inventado” por el saber feminista. Fue elaborado por los equipos médicos que, en el curso de la primera mitad del siglo XX, se hicieron cargo de los recién nacidos llamados “hermafroditas” o *intersexos*.⁵³ Fueron los médicos, comprometidos en el “tratamiento”—principalmente hormonal y quirúrgico—de la intersexualidad, es decir, en los protocolos de reasignación de sexo, quienes definieron lo que primero se llamó el “rol de género”.

Para esos médicos, el desafío era reasignar un “sexo” a un niño que testimoniaba una ambigüedad sexual de nacimiento. El problema no es que el cuerpo no tiene sexo o no es *sexuado*, lo es; el problema no es que el proceso fisiognátmico de sexuación *no* funcionó, funcionó; el problema, para los médicos, es que funcionó *mal*; no dio lugar a una identidad sexual identificable como “macho” o “hembra”. Por eso la intervención consiste en intervenir sobre esos cuerpos intersexos para asignarles, no un sexo (ya tienen uno), sino el *buen sexo*. Gracias a las operaciones quirúrgicas, a los

⁵² Ludwig Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, trad. de N. Jas, París, Les Belles Lettres, 2005, pág. 66.

⁵³ Véase Elsa Dorlin, “Hermaphrodismes”, en D. Lecourt (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, París, PUF, 2004, pág. 568-571. Para saber más, puede consultarse el sitio de la Organización Internacional de los Intersexos: <http://oiifrance.blogspot.com/>.

tratamientos hormonales; a la atención psicológica, ese “buen sexo” consiste esencialmente en un aparato genital macho o hembra “plausible”, en un comportamiento sexual “coherente”, comenzando por el comportamiento sexual que debe ser “normalmente” heterosexual. Ahora bien, es precisamente frente al “éxito” de tales procedimientos de reasignación como algunos especialistas de la intersexualidad van a verse llevados a considerar que el sexo biológico, en los casos de los niños intersexos en particular, pero en todos los individuos en general, es un factor relativamente flexible, aleatorio y poco coercitivo en materia de identidad sexual, es decir, de roles de género y de comportamientos sexuales.

En los años cincuenta en los Estados Unidos, el que iba a convertirse en uno de los más poderosos especialistas de la intersexualidad, John Money, declara: “El comportamiento sexual o la orientación hacia el sexo macho o el sexo hembra no tiene un fundamento innato”.⁵⁴ El término de “género” es rápidamente popularizado por el psiquiatra Robert Stoller, que en 1954 funda la *Gender Identity Research Clinic*.⁵⁵ En 1955, Stoller propone distinguir el sexo biológico de la identidad sexual (el hecho de percibirse hombre o mujer y comportarse en consecuencia), distinción que será retomada en 1968 en términos de “sexo” y “género”.⁵⁶ Apenas algunos años más tarde, a John Money le toca publicar con Anke Ehrhardt *Hombre y mujer, niño y niña*. Esta obra suscitó cantidad de polémicas, en la medida en que en ella Money refiere el caso de un varoncito de 2 años tratado en el hospital de la Universidad John Hopkins, según los métodos utilizados en los casos de intersexualidad. Este niño, empero, no había sido diagnosticado como “intersexo”. El nacimiento del con-

⁵⁴ John Money, “Hermaphroditism”, Ph.D. Thesis, Harvard University, 1952; citado por Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body*, Nueva York, Basic Books, 2000, pág. 46. La traducción es mía. [Hay versión española: *Cuerpos sexuados: políticas de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Editorial Melusina, 2006.]

⁵⁵ Véase John Money y Anke A. Ehrhardt, *Man & Woman, Boy & Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

⁵⁶ Véase Robert Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Nueva York, Science House, 1968; trad. fr., *Recherche sur l'identité sexuelle*, París, Gallimard, 1978.

cepto de género está estrechamente ligado a la historia de Bruce/Brenda. Como consecuencia de un accidente de circuncisión a los 9 meses de edad, que lo había dejado sin pene, sus padres consultan a Money. Este último considera que la mejor solución es “reasignar” sexualmente al niño, convertirlo en una niña. Un varón “biológico” no puede tener una identidad sexual “normal” sin pene. Tras una castración y un tratamiento hormonal, Bruce se convirtió entonces en Brenda, poco antes de cumplir 3 años. De hecho, Money utilizó a Bruce/Brenda como un cobayo. Operó un cambio de sexo sobre un individuo considerado como “biológicamente normal”, ya que los intersexos son considerados como “biológicamente anormales” en virtud de una “anomalía genital”, es decir, de la indeterminación de su sexo, definido como “sexo macho” o “sexo hembra”. De hecho, Money realizó sobre Bruce una de las primeras operaciones, en el marco de lo que algunos años más tarde iba a convertirse en el tratamiento médico de la transexualidad. Para él, la experiencia realizada sobre este niño debía “demostrar la flexibilidad de la división sexo/género”.⁵⁷ En otros términos, el sexo biológico no determina la identidad sexual de los individuos (de género y de sexualidad), ésta es *re-construible*, determinable, mediante una intervención técnica exógena. De hecho, John Money es relativamente indiferente por lo que respecta al proceso biológico de sexuación: lo biológico sólo le interesa en la medida en que testimonia una plasticidad efectiva. En cambio, lo que él trata de mantener es realmente la binariedad de las identidades. En el fondo, lo que comúnmente llamamos “el sexo biológico” remite mucho más a los roles y comportamientos sexuales que a un proceso biológico de sexuación. Las motivaciones de Money muestran que lo que nosotros llamamos el “sexo”, biológico, estable, evidente, siempre implica un excedente respecto de la sexuación de los cuerpos. Lo que llamamos entonces “el sexo de los individuos”, vale decir, la bicategorización

⁵⁷ Ilana Löwy, “Intersex et transexualités: les technologies de la médecine et la séparation du sexe biologique du sexe social”, *Les Cahiers du genre*, nº 34, 2003, pág. 91.

sexual de los individuos en “machos” y “hembras”, sería más producto de factores exógenos que de una determinación endógena. Esto no impugna solamente la causalidad “natural” del sexo (macho y hembra) sobre el género (hombre y mujer) y la sexualidad (heterosexualidad), predicada por la mayoría de los escritos médicos del siglo XIX,⁵⁸ sino en verdad nuestra definición misma del sexo biológico.

La primera ocurrencia del término “heterosexual” aparece a fines del siglo XIX para designar lo que entonces se considera como una perversión sexual: la bisexualidad (la atracción sexual por los dos sexos).⁵⁹ En 1895, cuando aparece la traducción francesa de la obra de referencia del doctor vienes Richard von Krafft Ebing, *Psychopathia Sexualis*,⁶⁰ el término “heterosexual” designa lo contrario del “instinto sexual patológico”, es decir, el instinto sexual que termina en la procreación. La finalidad procreativa permanece inconsciente en el acto sexual, pero desde entonces permite distinguir el acto sexual “desviado”, “patológico” y el acto sexual “natural”, “normal”, como las personalidades que les están asociadas. Todas las “patologías” sexuales, comenzando por la homosexualidad —pero también las patologías heterosexuales como el fetichismo o todo acto no procreador, por ejemplo—, serán definidas como una perversión del instinto sexual, hasta como una inversión de las identidades. En adelante, la heterosexualidad designa exclusiva y duraderamente la heterosexualización del deseo erótico y la predisposición a la reproducción. La heterosexualidad, pues, tiene por postulado la diferencia sexual. Es a partir de los trabajos de Krafft Ebing como el pensamiento médico comprende en el sexo biológico: los procesos de sexuación, la procreación (los órganos reproductores macho y hembra) y la sexualidad. En consecuencia, la sexuación no es el todo del “sexo”: en la definición común del “sexo biológico”, la anatomía jamás está sola. En otras

⁵⁸ Véase Jonathan Ned Katz, *L'invention de l'hétérosexualité*, 1996, trad. de M. Oliva, C. Thévenet, París, EPEL, 2001.

⁵⁹ Ibid., págs. 26-27.

⁶⁰ Richard von Krafft Ebing, *Étude médico-légale: "Psychopathia Sexualis"*, 1886, trad. de E. Laurent, S. Csapo, París, Carré, 1895. [Hay versión española: *Psycopatia sexualis*, Valencia, Editorial La Máscara, 2000.]

palabras, siempre hay ya, en lo que comúnmente percibimos como el “sexo biológico” de los individuos, género y las trazas de una gestión social de la reproducción, es decir, una identidad sexual (de género y de sexualidad) impuesta, asignada.

En 1972, la socióloga británica Ann Oakley publica *Sex, Gender and Society*,⁶¹ obra en la cual ella distingue el sexo del género y que señala la emergencia del concepto de género en la teoría feminista. Para distinguir el sexo del género, Ann Oakley se apoya precisamente en las investigaciones llevadas a cabo por Money o Stoller, a quienes saluda, para radicalizarlos. Como lo escribe Ilana Löwy, a propósito del lazo estrecho entre los trabajos sobre la intersexualidad y las primeras teorizaciones feministas del género: “Las investigaciones sobre los individuos ‘intersexos’, así como sobre los fenómenos de transexualidad, demuestran que ni el deseo sexual, ni el comportamiento sexual, ni la identidad de género son dependientes de las estructuras anatómicas, de los cromosomas o de las hormonas. De ahí procede la arbitrariedad de los roles sexuales”.⁶² A partir de esta primera elaboración, el concepto de género fue utilizado en ciencias sociales para definir las identidades, los roles (tareas y funciones), los valores, las representaciones o los atributos simbólicos, femeninos y masculinos, como los productos de una socialización de los individuos y no como los efectos de una “naturaleza”. Así, esta distinción entre el sexo y el género permitió romper la relación de causalidad comúnmente supuesta entre los cuerpos sexuados, y más ampliamente el orden “natural” o biológico, por una parte, y las relaciones sociales desiguales entre hombres y mujeres, por la otra.

No obstante, la distinción entre el sexo y el género tal y como fue desarrollada en numerosos trabajos tendió a olvidar esta arqueología del género. Uno de los escollos de la distinción del sexo y el género, tal como comúnmente se difundió,

⁶¹ Véase Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, Londres, Harper Colophone Books, 1972.

⁶² Ilana Löwy, “Intersexe et transexualités: les technologies de la médecine et la séparation du sexe biologique du sexe social”, ob. cit., pág. 96.

es subsumir bajo el concepto de género todas las interrogaciones relativas a la construcción social de lo femenino y lo masculino, y donde el sexo biológico sigue siendo una entidad ahistórica. En el seno de los estudios feministas se inició un amplio debate contra esta utilización del concepto de género, que particularmente retrasó, en Francia, la adhesión, la traducción y la utilización del concepto *gender*. Colette Guillaumin detectaba desde 1984 esta naturalización secundaria del sexo que ocultaba el género: “La introducción del género en las ciencias humanas responde a una política: presentar los rasgos de género como simbólicos o arbitrarios, dejando al sexo anatómico el papel de real insoslayable. Los precedentes de este tipo de operaciones (como la tentativa de reemplazo de ‘raza’ por ‘etnia’) indican por lo menos su ambigüedad”.⁶³ La distinción entre el sexo y el género encuentra así su límite en el hecho de que la desnaturalización de los atributos de lo femenino y lo masculino, al mismo tiempo, volvió a delimitar y de tal modo reafirmó las fronteras de la naturaleza. Al desnaturalizar el género también se cosificó la naturalidad del sexo. Al privilegiar la distinción entre sexo y género se descuidó totalmente la distinción entre “sexuación” y “sexo”, entre un proceso biológico y su reducción categorial a los sexos “macho”, “hembra”, la cual consiste en la naturalización de una relación social.

A partir de fines de los años ochenta, teniendo en cuenta las características de semejante crítica, numerosas investigaciones en historia, sociología o filosofía de las ciencias se concentraron entonces en el sexo biológico y dieron lugar a una nueva conceptualización del género. Poco a poco, la manifestación de la historicidad del sexo⁶⁴ socavó la idea según la cual existen categorías naturales, tales como las categorías

⁶³ Citado por Nicole-Claude Mathieu, “Les transgressions du sexe et du genre”, en M.-C. Hurtig y otros (dir.), *Sexe et genre*, París, CNRS, 1991, pág. 79. Véase también Nelly Oudshoorn, “Au sujet des corps, des techniques et des féminismes”, D. Gardey y I. Löwy (dir.), *L'invention du naturel*, París, Éditions des Archives contemporaines, 2000.

⁶⁴ Véase Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe*, 1990; trad. de M. Gautier, París, Gallimard, 1992. [Hay versión española: *La construcción del sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.]

“macho” o “hembra”, que no haríamos sino registrar, identificar o reconocer.⁶⁵ En esta perspectiva, el género no es pensado ya como el “contenido” cambiante de un “continente” inmutable que sería el sexo, sino como un concepto crítico, una “categoría de análisis histórico”,⁶⁶ que inicia “una marcha deliberadamente agnóstica que suspende provisionalmente lo que ‘ya se sabe’: el hecho de que *hay dos sexos*”.⁶⁷ Estas investigaciones se iniciaron en dos direcciones complementarias: un trabajo de historización de las representaciones, de las definiciones y conceptualizaciones del “sexo”, y un trabajo de problematización del concepto científico de sexo y de sus aplicaciones biomédicas.

La historia de las definiciones del sexo es la ilustración perfecta de la historia social y política de una crisis científica, entendida como el punto crítico al que llega una teoría cuando se vuelve incapaz de dar cuenta de un fenómeno. Desde el siglo XVII, el “sexo” fue definido según un modelo bicultural, con la ayuda de diferentes campos conceptuales: la fisiopatología del temperamento, la anatomía de los aparatos genitales y luego de las gonadas (los testículos o los ovarios), la información hormonal (hormonas llamadas “femeninas” y “masculinas”), la genética (los cromosomas XX, XY). Se trata de las cuatro grandes definiciones de la biculturalización sexual: el sexo humor, el sexo gonádico, el sexo hormonal, el sexo cromosómico. El temperamento, las gonadas, las hormonas, los cromosomas fueron así alternativamente considerados como el fundamento de la distinción entre “machos” y “hembras”. Pero estas cuatro definiciones, tal y como fueron históricamente elaboradas, tropezaron todas sobre la imposible reducción del proceso de sexuación biológica a dos catego-

⁶⁵ Véase Marie-Claude Hurtig y Marie-France Pichevin, “Catégorisation de sexe et perception d'autrui”, en M.-C. Hurtig y otros, *Sexe et genre*, ob. cit.

⁶⁶ Joan Wallace Scott, “Le genre: une catégorie utile d'analyse historique”, trad. de E. Varikas, *Les Cahiers du GRIF*, 1988.

⁶⁷ Eleni Varikas, “Conclusion”, en D. Fougeyrollas-Schwebel y otros (dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse*, París, L'Harmattan, 2003, pág. 206. Véase también Cynthia Kraus, “Avarice épistémique et économie de la connaissance: le pas rien du constructivisme social”, en H. Rouch y otros (dir.), *Le corps, entre sexe et genre*, París, L'Harmattan, 2005.

rias de sexo absolutamente distintas. En este sentido, podría definirse la bicategorización sexual como un “obstáculo epistemológico” para la comprensión científica del “sexo”, como proceso complejo de sexuación, irreducible a dos categorías de sexo. Considerada como un “obstáculo epistemológico”, la bicategorización sexual se emparenta entonces con una sustancia: como los fenómenos de sexuación son considerados como “el signo de una propiedad sustancial”,⁶⁸ íntimamente oculto en el interior del cuerpo: el sexo femenino y el sexo masculino. Fue abandonando este sustancialismo como las investigaciones actuales sobre la sexuación llegaron a una definición científica del sexo. Las investigaciones llevadas a cabo por la bióloga Anne Fausto-Sterling, profesora en el departamento de biología molecular y celular en la Brown University y especialista en teoría feminista, muestran, por ejemplo, que la clasificación de los fenómenos de sexuación en dos sexos es errónea. Esto no significa que toda clasificación es imposible, sino que, si tenemos en cuenta el conjunto de los niveles de sexuación (fisiológico, anatómico, cromosómico) existen mucho más que dos sexos (macho/hembra).⁶⁹

EL SEXO (M/F): UN OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

Puede considerarse que la epistemología racionalista del “sexo”, tal como podría elaborarse sobre el modelo de una filosofía de las ciencias a la Bachelard, es particularmente heurístico a la vez en lo que permite pensar —es decir, la historicidad teórica, científica del “sexo”, que hace de la bicategorización un verdadero “obstáculo epistemológico” (el sustancialismo) que las teorías de la sexuación debieron franquear progresivamente—, pero también en lo que no logra explicar: la persistencia de una creencia y de una práctica científicas que contradicen la racionalidad misma de

⁶⁸ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, París, Vrin, 1938, pág. 99. [Hay versión española: *La formación del espíritu científico*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.]

⁶⁹ Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body*, ob. cit.

la teoría de la que sin embargo pretenden ser la aplicación. Pues, ¿cómo explicar que algunos médicos sigan interviniendo sobre los cuerpos de los niños intersexos con el objeto de mantener y cosificar cierta acepción normativa de las identidades sexuales? “Incluso cuando un enunciado es combatido, crecemos con la problemática que le está asociada y que, al circular en el interior de la sociedad, logra reforzar su poder social. Esta problemática se convierte en una realidad evidente que, por su parte, condiciona entonces otros actos constitutivos del conocimiento.”⁷⁰

Es en verdad esta distorsión, o esta contradicción interna, entre creencia/práctica y teoría médicas lo que parece plantear un verdadero problema epistemológico. Y, más que evacuarlo afirmando que aquí se trata de una remanencia de prenoción y prejuicios, ¿no hay que enfrentar la dificultad y volver a interrogar nuestro abordaje epistemológico de la crisis? Así, en historia de las ciencias, tendríamos no dos sino tres tipos de crisis: las crisis relacionadas con las rupturas entre la ideología ambiente y la científicidad naciente, las crisis ligadas a las reestructuraciones teóricas de la ciencia y aquellas relacionadas con un *statu quo*, que hacen de la situación crítica un régimen casi permanente. En otros términos, todo ocurre como si, una vez superados todos los “obstáculos epistemológicos” relativos a una psicología del conocimiento, nos encontráramos frente a otro tipo de obstáculo, que instaura una situación de crisis no transitoria sino crónica. Cabría entonces preguntarse en qué medida un conocimiento científico puede tener interés en mantener la crisis de su propio sistema, de sus propios fundamentos o principios. Una crisis correspondiente a la definición, en este caso la de la sexuación de los cuerpos, ¿puede desempeñar otra función que la que le está comúnmente asociada, a saber, la de un factor de desestabilización o de puesta a prueba teórica? ¿En qué medida, por el contrario, la situación de crisis puede funcionar como un factor de relativa estabilidad? ¿En qué medida, y con qué condiciones, la crisis, lejos de socavar un sistema categorial, puede permitir su perennidad?

⁷⁰ Ludwig Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, ob. cit., pág. 71.

Volvamos sobre esa distorsión crítica entre sexuación y bicitategorización, particularmente problemática frente al pensamiento médico. Para ello, el análisis de los procedimientos definidos por los protocolos estadounidenses o europeos instalados en el marco de los nacimientos de niños que testimonian una “ambigüedad genital”, que hacen delicada o difícil la asignación a un sexo, resulta determinante. En el caso de los niños intersexos, la ambigüedad sexual es principalmente producto de desarrollos hormonales llamados “anormales” o de combinaciones cromosómicas extremadamente raras. Ellos representan alrededor del 2% de los nacimientos. Ahora bien, la intersexualidad perturba la causalidad del sexo biológico a tal punto que los protocolos de tratamiento, sobre todo bajo la influencia de John Money en los Estados Unidos, en adelante se concentran en lo que Money definió como “el género”, es decir, como los estándares relativos a la identidad sexual socialmente definida, para normalizar los cuerpos. El género, en sus condiciones, se convierte en el fundamento último del sexo, entendido como la bicitategorización sexual de los individuos.

Ante el nacimiento de un niño con la anatomía genital considerada inhabitual, una comisión de especialistas (compuesta generalmente por cirujanos plásticos, urólogos, endocrinólogos, psicólogos y trabajadores sociales) decide, a menudo en el espacio de cuarenta y ocho horas, acerca de la necesidad y las modalidades de la intervención quirúrgica y los tratamientos hormonales según el género con el que se emparentan de la manera más *creíble* los órganos genitales del niño. Por cierto, el cariotipo (46 XX o XY) sigue siendo un criterio de elección, pero es problemático cuando un niño presenta un cariotipo XX y un pene considerado “anormal”, o incluso un clítoris. Mientras que es técnicamente posible hacer una vagina a cualquier individuo, un pene funcional es técnicamente más complicado de realizar. La técnica médica que transforma un micro pene en una vagina, en efecto, consiste en vaciar el cuerpo cavernoso del pene para luego invertir el tejido fálico. La mayoría de las intervenciones quirúrgicas en el marco de los protocolos de “reasignación”, pues, tienen como criterios *últimos*: el tamaño del pene o del

clítoris (por encima de 2,5 cm se tratará de “fabricar” un pene, por debajo, una vagina y un clítoris), una vagina apta para la penetración, la posibilidad de orinar en posición femenina o masculina (o sea, sentada, parado). La penetración es el único criterio de una vagina lograda: la amplitud de la abertura, la lubrificación, la sensibilidad orgásmica no son prioridades, mientras que el pene logrado debe ser apto para la erección y de un tamaño aceptable para los cánones de la virilidad. Por eso, en el caso de los recién nacidos que testimonian lo que se llama una hipertrofia clitoridiana, vale decir, que poseen un clítoris que no responde a los cánones socialmente admitidos de la genitalidad femenina y pueden acompañarse de anomalías vulvo-vaginales (labios más o menos pegados), la solución comúnmente admitida durante largo tiempo fue la clitoridectomía total. En nombre de una normatividad social en materia de identidad sexual (de género y de sexualidad), la medicina, en consecuencia, procedió a la ablación de todo el órgano clitoridiano, es decir, que procedió a realizar operaciones de cirugía estética suprimiendo toda posibilidad orgásmica a individuos sanos. En la actualidad, aunque todavía se practiquen isquemias del glande clitoridiano, los médicos proceden a realizar una clitoridoplastia. No obstante, tales operaciones, como la mayoría de los protocolos en materia de intersexualidad, permanecen exclusivamente fundados en una norma social.

¿Cómo expresar más claramente que la vagina, el pene, los labios y el clítoris no fundan ninguna bicitategorización sexual “biológica”, y que la definición de su funcionalidad obedece tan sólo a las prerrogativas heterosexistas del género? La identidad cromosómica o las gonadas no son la causa última del sexo (macho/hembra), sino factores determinantes de la elección de la identidad sexual (de género y de sexualidad). Índices importantes para anticipar la evolución posible de la sexuación en la pubertad, también están sobreinvestidos por padres desconcertados e inquietos por la ambigüedad sexual de su hijo y por sus consecuencias psicológicas y sociales. Sin embargo, éstas siguen siendo incommensurables en lo que concierne a los diversos traumatismos de los niños convertidos en adolescentes o adultos. Para muchos de ellos, aunque

fueron decididas, las operaciones tardías o a repetición constituyen una violencia inaudita: toda reasignación que implique sistemáticamente operaciones ablativas llamadas "preventivas" (histerectomía —ablación del aparato uterino—, mastectomía —ablación de las glándulas mamarias—, condrolaringoplastia —ablación de la nuez de Adán—, orquidectomía —ablación de un testículo—), sabiendo que los tratamientos hormonales comprometidos son capaces de provocar cánceres. La supuesta reconstrucción del "verdadero" sexo (macho o hembra) es tanto más costosa cuanto que se basa *in fine* en lo arbitrario del género y que jamás borra totalmente las huellas de la singularidad de una conformación sexuada, entre tantas otras posibles.

"EL GÉNERO PRECEDE AL SEXO..."⁷¹

El hecho de que la relación de género sea utilizada como el fundamento último de la bicitategorización sexual, del sexo (macho/hembra), cosa de la que dan fe los protocolos de reasignación de sexo efectuados sobre los niños intersexos desde su elaboración en los años cincuenta, muestra que la norma es exhibida en toda su dimensión social e histórica y se expone a ser impugnada. Pero el riesgo es inevitable: o se acepta que no hay un criterio infalible fundado en la naturaleza, vale decir, que todos los criterios llamados "naturales" del sexo (macho/hembra) son falibles y aproximativos, o se escoge un criterio social infalible, pero cuyo valor normativo es considerablemente debilitado a causa de su carácter social y por tanto convencional, hasta arbitrario. Así, en 1995, un equipo de médicos alemanes lleva a cabo una encuesta, publicada en el muy serio *Journal of Urology*.⁷² Realizada sobre 500 hombres genitalmente "normales" —es decir, de-

⁷¹ Christine Delphy, "Penser le genre", *L'ennemi principal*, II, ob. cit., pág. 251.

⁷² Jan Fichtner y otros, "Analysis of meatal location in 500 men: Wide variation questions need for meatal advancement in all pediatric anterior hypospadias cases", *Journal of Urology*, nº 154, 1995, págs. 833-834. Según esta encuesta, sólo seis hombres tenían la sensación de tener una anomalía peneana. Hay que recordar que la hipospadía es un fenómeno

clarados varones en el nacimiento y que viven plenamente como hombres— que efectuaron un pasaje por el hospital entre noviembre de 1993 y septiembre de 1994 para un tratamiento benigno en la uretra o por un cáncer superficial de la vejiga que no requería una intervención quirúrgica, la encuesta muestra que 275 de ellos, o sea, el 55% de los hombres, podían ser considerados "normales" según los criterios médicos de normalidad peneana aplicados a los niños intersexos. El resto, o sea, 45% de los hombres, testimonian diferentes características anatómicas o fisiológicas que podían significar, en el marco de los criterios aplicados a los niños intersexos, una identidad sexual ambigua. Entre otras características, puede citarse lo que los expertos en intersexualidad llaman una "hipospadía" o *hypospadias*, es decir, una conformación anormal del canal de la uretra (la abertura del canal, llamada en el hombre el "meato urinario", que puede situarse en una línea que conduce de la extremidad de la verga —lo que definiremos como su lugar "común"—, hasta el escroto), que puede ser sintomática, siempre para esos mismos médicos, de una ambigüedad sexual que requiera una intervención quirúrgica. Los criterios socialmente definidos por los protocolos de reasignación de sexo utilizados durante el nacimiento de niños intersexos, por ejemplo los que definen las normas de la virilidad, son a tal punto drásticos y caricatueros que, aplicados al conjunto de la población, ponen en la anormalidad, no natural sino realmente social, a cerca de la mitad de la población, para el caso masculina. Así, siempre se podrá alegar que los casos de intersexualidad no representan más que aproximadamente el 2% de los nacimientos, porcentaje ya relativamente importante, con seguridad. Sin embargo, aquí no se trata sino de casos diagnosticados en el contexto hospitalario. Si aplicamos los criterios utilizados por los equipos médicos a todos los recién nacidos, considerados apropiados en materia de sexo (macho/hembra), ciertamente llegaríamos a cifras mucho más consecuentes, que invalidarían el tratamiento de la

frecuente, que involucra a 1/500 chicos, y que acarrea problemas en cuanto a lo esencial estéticos y más raramente funcionales (infección, esterilidad).

cuestión del sexo según la distinción conceptual normal/patológico, natural/excepcional. La bicategorización es por eso mismo invalidada no solamente como norma —natural—, sino también como medio. En tales condiciones, son en verdad los criterios discriminantes, elaborados en el marco de una política de normalización de los cuerpos sexuados, los que socavan la definición misma de lo normal en materia de proceso de sexuación biológica; porque, a partir del momento en que desbaratamos su aplicación *ad hominem* a los anormales, para aplicar sus propios criterios a la población llamada “normal”, asistimos a la *patologización* inevitable de esta última. ¿Cómo podemos pensar la multitud de las conformaciones sexuales? Algunos figurarán dicha multitud por la idea de un continuum de los sexos. Pero la idea de continuum prorroga la binariedad planteando dos polos extremos —un aparato genital “típicamente” femenino y un aparato genital “típicamente” masculino— entre los cuales se sitúa una miríada de conformaciones más o menos mixtas. Más que continuum, me parece que si aplicamos todos los criterios normativos, re-lativos a los factores biológicos de sexuación (gonádicos, hormonales, cromosómicos), tenemos total interés en hablar de idiosincrasias sexuales, cuya sola polarización posible es la aptitud para la reproducción (sabiendo que existen cantidad de individuos típicamente “hembra” o “macho” que son estériles y cantidad de individuos intersexos fecundos, por ejemplo). Pero hay que conservar como barrera crítica que la “aptitud para la reproducción” jamás existe en sí, que siempre es objeto de una división social del trabajo sexual reproductivo. Como lo escribe Hélène Roux, pues, hay que precaverse de una “confusión sistemáticamente practicada entre atributos de sexo, comportamiento sexual y rol en la reproducción”, la cual “conduce a muchas amalgamas: entre el individuo y la especie (la reproducción considerada como necesaria para el individuo, mientras que no lo es sino para la supervivencia de la especie); entre sexuación y sexualidad (la heterosexualidad como norma, la homosexualidad como marginalidad, hasta anormalidad); entre sexualidad y reproducción (la sexualidad repro-

ductiva como única forma de sexualidad: amalgama particularmente sorprendente si se piensa en la pérdida del estro en la especie humana)”.⁷³

Si la crisis del fundamento natural del sexo (macho/hembra) permite mantener la relación de género en buenas condiciones, es ante todo el efecto de una distorsión entre teoría y práctica científicas, que es a la vez el efecto de la crisis y la solución de esta última. La crisis es mantenida como tal. Es una situación científica de statu quo que resuelve un problema político, a saber, la cosificación de las categorías, no naturales sino políticas, de los sexos: mantener la investigación del fundamento natural del sexo en suspenso, utilizar “a falta de otra cosa” o “mientras” un criterio dóxico-práctico: el género. El obstáculo que produce semejante situación crítica es claramente un obstáculo político relativo a una relación de poder. En tal perspectiva, la crisis del sexo revela a las claras la dimensión histórica de la relación de género: como régimen de ejercicio de la medicina del sexo, la crisis es la expresión misma de la historicidad de una relación de dominación que se modifica, muta y debe constantemente redefinir su sistema categorial para garantizar las condiciones de su reproducción. Ahora bien, sólo una situación crítica permite semejante reconfiguración permanente. No obstante, la consecuencia es que ese sistema categorial es claramente exhibido como un sistema categorial social e histórico y no fundado en naturaleza. Así, tomada en tal sentido, la crisis permite ciertamente que el saber médico funcione, pero es también una constante asunción de riesgo que expone ese saber dominante a la impugnación. El régimen de crisis, pues, es a la vez una modalidad teórico-práctica que permite garantizar la perennidad de una relación de poder, pero una asunción de riesgo, una exposición del saber que debe ser impugnado y derrocado, en la medida en que exhibe su propia historicidad. Así, los resultados de esta investigación, realizada por un equipo

⁷³ Hélène Roux, “Les nouvelles techniques de reproduction: vers l’indifférenciation sexuelle?”, en A. Ducros y M. Panoff (dir.), *La frontière des sexes*, París, PUF, 1995, pág. 244.

alemán que aplicó los criterios del “sexo” a la población declarada “normal” en el nacimiento, invalidan la idea según la cual la intersexualidad es un “error” de la naturaleza que habría que rectificar, como se rectifica un colon inacabado, por ejemplo. La situación de crisis es aquí la ocasión de una producción de datos que invalidan la teoría en vigor. Es igualmente la ocasión de una producción de saberes heterodoxos, contestatarios, que vienen a socavar y hacerle la competencia a las teorías dominantes; por ejemplo, aquellos producidos por las asociaciones de intersexos (encuestas, testimonios, teorías de la sexuación competitadoras, prácticas alternativas asistenciales).

A todo lo largo de la historia del sexo, el sistema categorial que prevaleció conoció crisis, algunas de las cuales, al ser mantenidas tal y como estaban, claramente permitieron garantizar la reproducción de una relación de género. Frente a esta historia podría proponerse una epistemología de la historia política de las ciencias que intente mostrar que la crisis paradójicamente debe ser definida como una modalidad posible del saber dominante, que garantiza el ejercicio de un poder y asegura su reproducción, así como lo expone como dispositivo de saber/poder histórico y sin embargo impugnable e impugnado. El desafío de semejante abordaje, así, podría permitir que afinemos nuestra definición misma del concepto de género. En esta perspectiva, el género puede ser definido como una relación de poder que garantiza su reproducción en parte gracias a las mutaciones del sistema categorial que produce y sobre el cual se adosa. Pero, al hacer esto a la vista de todo el mundo, como en el caso de los protocolos para intersexos, se expone plenamente en toda su historicidad: su historia es la de sus múltiples crisis y de las múltiples mutaciones que operan sobre los cuerpos, al capricho de la relación de fuerzas que la socava y amenaza. La capacidad normativa del género, el hecho de que esa relación social logre substancializar el proceso de sexuación en dos sexos biológicos, a despecho de una normatividad natural polimorfa, radica pues en su capacidad para mantener un régimen teórico y práctico en crisis. Frente a la multiplici-

dad de las configuraciones sexuales posibles, la norma de género no logra reducirlas a una binariedad supuestamente “esencial” sino porque está en condiciones de *operar* constantes mutaciones sobre dichos cuerpos.

"NUESTROS CUERPOS, NOSOTROS MISMOS"

Cada nueva generación debe aprender y asumir su destino sexual, cada persona debe estar codificada según el estatus apropiado en el interior del sistema.

GAYLE RUBIN⁷⁴

... PERO LA SEXUALIDAD PREcede AL GÉNERO

La crítica de los conceptos científicos para pensar el proceso biológico de sexuación, así como las prácticas y normas médicas en materia de identidad sexual, nos conduce al concepto de género, en la medida en que preside la definición misma de esta identidad. Ahora bien, el concepto de género es a su vez determinado por la sexualidad, comprendida como sistema político, para el caso la heterosexualidad reproductiva, que define lo femenino y lo masculino por la polarización sexual socialmente organizada de los cuerpos. En esta perspectiva, si el género precede al sexo, debemos admitir que la sexualidad precede al género. Si hemos logrado dessubstancializar el sexo, no por ello hemos logrado librarnos de su dominio. En efecto, los discursos naturalistas de la identidad sexual, paradójicamente, pueden abstenerse fácilmente de una referencia primaria a la Naturaleza y reemplazarla por un orden igualmente imperioso: el *Orden simbólico*.⁷⁵ En

⁷⁴ Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, 1975, trad. de N.-C. Mathieu, *Cahiers du CEDREF*, nº 7, 1998, pág. 37. [Hay versión española: "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-Porrúa, 1996.]

⁷⁵ Para una crítica del orden simbólico y de sus usos políticos: D. Borillo y otros, *Au-delà du racs: l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999.

otras palabras, la plasticidad de la carne de los cuerpos sexuados puede ser reconocida, lo cual no impide que, para cierto discurso, la heterosexualidad, en un nivel simbólico, es la estructura psíquica que no tiene ninguna manifestación exterior en la cual cada individuo no sólo se socializa sino que llega al estatus de *sujeto*. Sujeto en el doble sentido filosófico y psicoanalítico. Si provisionalmente pasamos por alto las expresiones abiertamente sexistas de dicho discurso, también aquí encontramos una de las fuentes de cierto pensamiento feminista llamado “esencialista”, el cual se caracteriza por un postulado mayor: la división binaria de la humanidad en hombres y mujeres —ya esté dicha binariedad física y/o biológicamente fundada o no— y la sensación de irreabilidad o la negación de todas las identidades sexuales que no pueden ser subsumidas bajo estas dos categorías solamente.⁷⁶

Las dos fuentes mayores de este pensamiento del esencialismo simbólico o culturalista de los sexos son el psicoanálisis y la antropología estructuralista. Dos fuentes que Monique Wittig llama “el pensamiento *straight*”: “mujer”, “hombre”, “diferencia”, pero también “historia”, “cultura”, “real”, “funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorías, corrientes, ideas, que llamaré “el pensamiento *straight*” y que se caracteriza por su “tendencia inmediatamente totalizadora”.⁷⁷ Aquí retomaremos la base de las críticas dirigidas a esos dos discursos por el pensamiento feminista materialista. Una de las referencias en la materia es un texto publicado por primera vez en 1975 en los Estados Unidos por la antropóloga Gayle Rubin: “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”. Inscribiéndose de manera crítica en la tradición marxista, Gayle Rubin considera que las necesidades de sexualidad y de

⁷⁶ “La mixtura de la humanidad, relativa a la división del rol de los sexos en la generación, no es solamente, desde nuestro punto de vista, un dato de la antropología física: también es una dualidad cultural estructurante y un valor, porque es generadora de singularidad y de heterogeneidad” (Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*. París, Le Seuil, 1998, pág. 36). [Hay versión española: *Política de sexos*, Madrid, Taurus Ediciones, 1999.]

⁷⁷ Monique Wittig, *La pensée straight*, trad. de M.-H. Bourcier, París, Balland, 2001, pág. 71. Y que Christine Delphy llama el “montón” —de representaciones— (*L'ennemi principal*, II, pág. 259).

procreación, como cualquier otra necesidad, deben ser satisfechas, pero que “esas necesidades casi nunca son satisfechas en forma ‘natural’, así como tampoco lo son las necesidades de alimentación [...]. Cada sociedad tiene [...] un sistema de sexo/género, un conjunto de disposiciones por las cuales el material biológico bruto del sexo y de la procreación es moldeado por la intervención humana, social, y satisfecho según convenciones, por extravagantes que puedan ser algunas de ellas”.⁷⁸ Este es el concepto central del pensamiento de Rubin: el “sistema de sexo/género”. Éste designa las múltiples modalidades, históricas y sociales, por las cuales son satisfechas las necesidades sexuales, entendidas en el sentido más amplio posible sobre el modelo de las necesidades alimentarias, por ejemplo. Para trabajar su concepto, Rubin procede a una interpretación libre de los trabajos de Freud y de Lévi-Strauss, considerando que ellos nos dieron herramientas conceptuales determinantes para comprender esas modalidades histórico-sociales de satisfacción de las necesidades sexuales, totalmente abandonadas por el marxismo. No obstante, en el pensamiento de Rubin, Freud y Lévi-Strauss ocupan un lugar análogo a los de Ricardo y de Smith en el pensamiento de Marx: “Ellos no ven ni las implicaciones de lo que dicen, ni la crítica implícita que su trabajo puede sugerir cuando es sometido a un ojo feminista”,⁷⁹ escribe Gayle Rubin. La línea de fuerza crítica del examen de Rubin es ésta: el psicoanálisis y el estructuralismo describieron magistralmente la violencia de los procesos de subordinación y de condicionamiento psíquicos y sociales que presiden la producción de individuos sexuados, como los efectos de contragolpe que producen esos procesos sobre las mujeres y los hombres, en cuanto individuos sociales. Pero el límite de estas teorías es que ellas intentaron racionalizar esos procesos de dominación definiéndolos ya sea como estructuras necesarias para el desarrollo psíquico de los individuos, o como estructuras invariantes de toda cultura o

⁷⁸ Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe*, ob. cit., págs. 13-14. El subrayado es mío.

⁷⁹ Ibíd., pág. 5.

sociedad humanas, destacando aquí el orden simbólico de la diferencia sexual de su forma social y política: la heterosexualidad obligatoria.

Con Gayle Rubin, yo me dedicaré más a la crítica del psicoanálisis, que me será útil en la consecución de mi propósito. Concentrándose en la construcción psíquica de la feminidad, Rubin considera que: "Los ensayos de Freud sobre la feminidad pueden ser leídos como descripciones de la manera en que un grupo es preparado psicológicamente, desde la más tierna infancia, a vivir con su opresión".⁸⁰ Su ejemplo privilegiado es el "complejo de Edipo". La aplicación del "complejo de Edipo" al desarrollo psíquico de las niñas pequeñas siempre planteó cierta cantidad de dificultades. Hasta fines de los años veinte, el movimiento psicoanalítico más o menos se había contentado con una variante del complejo de Edipo en las mujeres. Al formular la existencia de dos sexos y, según un razonamiento finalista, pensando la reproducción como el fin de la sexualidad, se suponía que los dos sexos estaban necesariamente sometidos a una ley de la atracción sexual donde el *Mismo* es atraído por el *Otro*, e inversamente. En consecuencia, de la misma manera que el primer objeto de deseo del varoncito es la madre, el primer objeto de deseo de la niñita es el padre, de donde surge la hipótesis de un "complejo de Electra", expresión feminizada del complejo de Edipo. Freud jamás se sintió satisfecho con tal hipótesis, que procedía de una aplicación simplista del complejo de Edipo.⁸¹ Así, sus insatisfacciones lo condujeron a admitir una "fase preedípica". En efecto, Freud observa que, hasta cierta edad —lo que él llama la "fase preedípica"—, los niños pueden ser descritos como bisexuales; es decir, si se sigue la demostración freudiana, que testimonian actitudes libidinales "pasivas" y "activas", lo que torna de lo más problemática la aplicación de las categorías comúnmente admitidas de "femenino" y "masculino" y pone en duda la idea según la cual existen "identidades de género primordiales".⁸² Como lo escribe el mismo Freud: "Corresponde al psicoanálisis no describir lo que es la

⁸⁰ Ibid., pág. 53.

⁸¹ Véase Ibid., págs. 39-40.

⁸² Ibid., pág. 41.

mujer [...] sino investigar cómo la niña con una tendencia bisexual se convierte en una mujer".⁸³

Aunque las tendencias bisexuales de los niños sean naturales, se necesitan hombres y mujeres, se necesita, pues, una ley que presida esa diferenciación: de ahí la hipótesis de la castración. Como esta ley, por definición, está en oposición a las tendencias naturales, sólo puede ser social. Sin embargo, Freud reintroduce un pretexto supuestamente anatómico a esta ley: por un lado, postulando que la madre sólo puede ser satisfecha por un pene, mientras que la niña se satisface por su clítoris (de donde surge la idea freudiana según la cual la comparación del clítoris de la niña con el pene la deja en un sentimiento de inferioridad y suscita el reconocimiento de su propia castración); por otro lado, y en consecuencia, que el falo —significación simbólica del pene— da una posición de poder respecto del "ser castrado". El razonamiento peca según un prejuicio y una petición de principio: primeramente, que la satisfacción que se representa la niña es necesariamente coital, mientras que la niña es sexualmente satisfecha por/ con su clítoris; en segundo lugar, Freud toma el falo como un argumento que se supone da razón de la dominación fálica, y demuestra una relación de poder por su estado de hecho: el falo instituye una relación de dominación y por eso él mismo es simbolizado como prenda simbólica de dominación. Por consiguiente, "la madre", y por extensión el conjunto de las mujeres, no puede ser amada de manera conveniente sino por alguien "que tiene un pene" (falo). Como la niña no tiene "falo", no tiene ningún "derecho" de amar a su madre ni a otra mujer, porque ella misma está destinada a un hombre [...]. No es en virtud de una superioridad natural del pene, ni en sí ni como instrumento para hacer el amor como ella llega a su conclusión. La disposición jerárquica de los órganos genitales machos y hembras proviene de las definiciones de la situación: la regla de la heterosexualidad obligatoria y la asignación:

⁸³ Sigmund Freud, "La féminité", 1932, en *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, citado por Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe*, ob. cit., pág. 41. [Hay versión española: "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", conf. nº 33, volumen 22 de las Obras completas, trad. de J. L. Etcheverri, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.]

ción de las mujeres (o sea, sin fallo, castradas) a los hombres (o sea, con el fallo).⁸⁴ Mientras que en el complejo de Edipo el varoncito sólo renuncia a su madre, la niña, al renunciar a su madre, renuncia también al resto de las mujeres, reforzando de tal modo el poder fálico que se supone jamás poseerá, y se convertirá en una mujer, vale decir, "La Mujer", una persona sexualmente pasiva, cosa que instituye la penetración como ideal de la heterosexualidad. "Si las mujeres, al ubicarse en un sistema sexual, son despojadas de una parte de libido y puestas por fuerza en un erotismo masoquista, ¿por qué los analistas no argumentan en favor de nuevas disposiciones en vez de racionalizar las antiguas?"⁸⁵

Como lo analiza la filósofa y psicoanalista francesa Sabine Prokhoris, el complejo de Edipo es la piedra angular del "orden simbólico", el que reposa en un dogma, lo que ella llama la "diferenciadelessexos". En la versión canónica del complejo de Edipo, el padre separa al hijo de la madre. El niño aparece entonces como la confirmación de los significantes de la sexuación: el padre, portador del fallo, la madre, fallo castrado. En este dispositivo, es el niño quien se convierte en el significante del "fallo castrado" de la madre, el sustituto del pene. "Es decir, que no habrá 'mujer' sino hecha tal por la castración que, separando de ella su hijo-pene, probará la verdad de la 'diferenciadelessexos' en la castración [...]. [El niño] será el significante eficaz que permite tanto producir una mujer como probar la ley del padre, lo que equivaldrá a producir un hombre."⁸⁶ Hombre y mujer, pues, no son sino significantes que adquieren cuerpo por y en la instauración del orden heterosexual reproductivo. Asistimos así a "una operación de algún modo transexual",⁸⁷ no de un sexo al otro, sino del "fuera de sexo" al *orden sexual*.⁸⁸

Para Gayle Rubin, este antes del orden sexual tiene claramente bases materiales. La teoría freudiana explicita la fábrica psíquica de las dominadas y los dominantes, aquí

⁸⁴ Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe*, ob. cit., pág. 50.

⁸⁵ Ibid., pág. 54.

⁸⁶ Sabine Prokhoris, *Le sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, París, Flammarion, 2000, págs. 243-244.

⁸⁷ Ibid.

mujeres y hombres, pero omite interrogar las condiciones materiales del inconsciente. Para invertir esas modalidades efectivas de satisfacción de las necesidades sexuales, es necesario, a su juicio, actuar sobre la división sexual del trabajo, y en particular del trabajo doméstico. La construcción psíquica de los sexos, en efecto, se adosa a una división del trabajo en la cual la madre se encuentra en posición de objeto sexual primario, ocasión de la heterosexualización del deseo y de la diferenciación sexual de los niños en hombres y mujeres. "Si la división sexual del trabajo fuera tal que los adultos de ambos sexos se ocuparan en forma igualitaria de los niños, la elección de objeto primario sería bisexual"⁸⁸ y, sin embargo, mucho más de acuerdo con las tendencias psíquicas y anatómicas naturales de los cuerpos. Si para el psicoanálisis se trata de socializar, hasta de trascender, esta *psique salvaje*, este no orden sexual, ¿cómo comprender en la economía de ese discurso el recurso recurrente al pretexto anatómico para legitimar la heterosexualidad como norma psicosocial de organización de las necesidades y los deseos? A partir de entonces puede entenderse por qué la maternidad —es decir, la heterosexualidad reproductiva— debe ser mantenida *manu militari* como una dimensión intrínseca de la feminidad, ya que, por paradójico que esto pueda parecer: sin hijos, nada de sexo.

"MI CUERPO ME PERTENECE"

La crítica feminista de la heterosexualidad, definida como régimen político, puede resumirse en tres grandes posiciones esquemáticas. La primera crítica se desarrolló según dos tradiciones de pensamiento: la del feminismo "radical" (apelativo estadounidense), y la del feminismo esencialista. Para el feminismo radical, la heterosexualidad es *intrínsecamente* opresiva para las mujeres porque es la expresión misma de la dominación de género, cuyo paroxismo es la prostitución.⁸⁹ La

⁸⁸ Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe*, ob. cit., pág. 56.

⁸⁹ Véase el desarrollo sobre el pensamiento de Catharine McKinnon en el capítulo "La tecnología pornográfica o la verdad del sexo", en este volumen.

heterosexualidad está fundada en la distinción jerárquica de los sexos, los cuales determinan la sexualidad. En otras palabras, hombres y mujeres comprenden en su definición misma la posición (dominante o dominada) que ocupan respectivamente en la sexualidad. Para el feminismo esencialista, la crítica de la heterosexualidad consiste más bien en mostrar que la heterosexualidad real contradice la esencia misma de la *hétero-sexualidad*. No se trata del Mismo y del Otro en la heterosexualidad, individualmente vivida y socialmente organizada, sino del rebajamiento autoritario del Otro bajo el dominio del Mismo. Si toda sexualidad es una experiencia de la alteridad, la heterosexualidad efectiva es una experiencia desdichada y siempre se emparenta con la negación de lo femenino, como figura del Otro.⁹⁰ La segunda crítica rechaza la esencialización tendencial de la diferencia sexual y, por consiguiente, de la heterosexualidad o de la homosexualidad: ellas son *prácticas* y no remiten a una identidad originaria, como si los individuos "nacieran" hétero u homosexuales. Estas prácticas se inscriben en dispositivos de poder polarizado historiables y son diversamente codificadas según las relaciones de género, de clase o de color. Aquí, la cuestión no es tanto "¿con quién tiene uno sexo?", sino más bien "¿cómo tiene uno sexo?". Se trata de una crítica de la heterosexualidad, como entidad "discreta", en provecho de una concepción continuista de las múltiples prácticas sexuales. Por último, la tercera crítica se vincula más con la heterosexualidad en la medida en que participa de una "gestión social de la reproducción",⁹¹ con la que está históricamente asociada. Este concepto, desarrollado por la antropóloga Paola Tabet, designa los dispositivos históricos de organización de la sexualidad reproductiva. Estos dispositivos varían según las sociedades y las épocas, y son diferentes para las mujeres y los hombres (edad legal del matrimonio, iniciación sexual diferenciada, exaltación o no de la virginidad, poligamia/poliandria vs monogamia/monoandria, acceso lícito o

⁹⁰ Véase la obra de Luce Irigaray y la lectura particularmente rica que hace de ella Naomi Schor, "Cet essentialisme qui n'(en) est pas un", *Futur antérieur*, Suplemento, 1993.

⁹¹ Véase Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes*, París, L'Harmattan, 1998.

ilícito a las prácticas o técnicas anticonceptivas, etc.). Ella muestra que la heterosexualidad, monógama y reproductiva, funciona como una domesticación de la sexualidad de las mujeres exponiéndolas a *lo sumo* al coito reproductor. Esta crítica materialista piensa la heterosexualidad en el marco más amplio de una división del trabajo sexual. Esta división del trabajo sexual re-productivo y no reproductivo se opera en "un continuum del intercambio económico-sexual"⁹² (que va de la galantería al matrimonio, pasando por la prostitución). Como el cuerpo de las mujeres constituye su único recurso, este intercambio es *asimétrico*: las mujeres son una "clase" obligada a cambiar servicios sexuales contra retribución. Esta última crítica plantea así la cuestión de la propiedad del cuerpo de las mujeres en un triple nivel: la heterosexualidad legal —simbolizada por el contrato de matrimonio— históricamente fue un modo de apropiación del cuerpo de las mujeres⁹³ y de su trabajo sexual; el derecho a la contracepción y al aborto participa de una reapropiación del cuerpo de las mujeres por ellas mismas; no obstante, el argumento de la "propiedad de su cuerpo" no zanja la cuestión de las condiciones materiales de goce efectivo de tal derecho. Es una condición suficiente pero no necesaria del intercambio sexual equitativo entre hombres y mujeres. Estas condiciones materiales implican, entre otras, una verdadera educación sexual. El derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo supone una política social de igualdad. Si éste no es el caso, ese derecho de las mujeres puede siempre estar condicionado por imperativos poblacionistas. Esos imperativos, empero, se expresaron clásicamente en los términos de un conflicto entre "derechos de las mujeres" y "derecho a la vez de los niños por nacer". La elección de las mujeres en materia de maternidad, la cual compromete lo que ellas pretenden hacer con y de su cuerpo, es así regularmente cuestionado por diversas autoridades (políticas, militares, religiosas, morales). El desafío

⁹² Paola Tabet, "La grande arnaque", *Actuel Marx*, nº 30, 2001, pág. 139. Véase también Gail Pheterson, *Le prisme de la prostitution*, trad. de N.-C. Mathieu, París, L'Harmattan, 2001. [Hay versión española de: *El prisma de la prostitución*, Madrid, Talasa Ediciones, 2000.]

⁹³ En Francia hay que esperar a 1992 para que sea oficialmente reconocida la "violación conyugal".

remite a la cuestión de la definición del individuo y por tanto a la de la individualidad como soporte de derechos. Históricamente, la teoría feminista francesa privilegió más esta argumentación que la del individualismo posesivo: la obtención del derecho de propiedad de las mujeres sobre ellas mismas no tiene sentido sino a condición de que las mujeres puedan efectiva, soberanamente, reivindicarla.

En la teoría feminista anglófona, es más en nombre de la “propiedad de su cuerpo” como la mayoría de los países democráticos legalizaron el aborto. En 1971, la filósofa Judith Jarvis Thomson publica un artículo de referencia en la materia, dos años antes de que la Corte suprema de los Estados Unidos emitiera su juicio en el caso *Roe vs. Wade*, sentando jurisprudencia en materia de derecho al aborto. La argumentación lógica de Thomson se refiere específicamente a la siguiente premisa: “el feto es un ser humano”. Thomson considera que el debate sobre la viabilidad del feto participa de una argumentación llamada de la “pendiente jabonosa”, por eso ella escogió entablar el debate aceptando la premisa de los “pro-vida”: el feto es un ser humano a partir del momento de su concepción. Toda persona tiene derecho a la vida. Por lo tanto, el feto tiene derecho a la vida, razonamiento que autorizaría a los detractores del derecho al aborto a defender legítimamente su prohibición contra el derecho de las mujeres a decidir acerca de lo que debe ocurrir con y en su cuerpo.⁹⁴

Thomson somete al lector la siguiente situación: una mañana, usted se despierta y se encuentra frente a un famoso violinista inconsciente, cuyo sistema de drenaje fue comunicado con el suyo. Le explican que a él le diagnosticaron una enfermedad renal fatal y que usted es el único que posee el tipo sanguíneo adecuado para salvarlo. Usted fue secuestrado

⁹⁴ Judith Jarvis Thomson, “Une défense de l'avortement”, 1971, *Raisons politiques*, n° 12, 2003-2004, pág. 3. En el momento en que escribo este texto, la Corte de casación acaba de emitir un decreto autorizando la declaración del estado civil de un feto nacido sin vida, cualquiera que sea la fase de su desarrollo, abriendo la vía para un reconocimiento del feto como “persona”, contra la definición de la viabilidad del feto establecida por la OMS (y reconocida por Francia en 2001): un peso superior a 500 g y un embarazo de veintidós semanas.

por la Sociedad de los Amigos de la Música (SAM). El director del hospital lo tranquiliza: “Óigame, lamentamos mucho lo que le hizo la SAM [...]. Pero la cosa no es grave, no durará más que nueve meses”.⁹⁵ La pregunta es: *¿se puede moralmente exigir de usted que acepte esta situación?*

Thomson encara la “posición extrema”: el aborto es inaceptable, ni siquiera para salvar la vida de la madre. El hecho de haber conectado al violinista a su riñón pone la vida de usted en peligro. Usted también tiene un derecho a la vida: ¿qué hacer? La respuesta comúnmente admitida es distinguir lo que constituye un “asesinato” (matar directamente al violinista para salvarse) y lo que constituye un “dejar morir” (abstenerse de impedir que usted muera). Thomson considera que si usted mismo desconecta al violinista para salvar su propia vida, no se trata de un asesinato. Esto plantea simplemente la cuestión de los límites del derecho a la autodefensa: toda reacción debe ser inmediata y proporcional a la amenaza efectiva (aquí, torturar al violinista sería considerado como algo que desborda los límites estrictos de la autodefensa). En cambio, la cuestión se replantea si necesitamos de una tercera persona para hacerlo. ¿Es moral pedirle que mate al violinista para salvarnos? Thomson, pues, elabora otra situación: “Si Jones encontró un abrigo, abrigo que necesita para protegerse del frío, y se lo apropió, pero Smith también necesita para protegerse del frío; no hay ninguna imparcialidad en decir *no puedo elegirlo a usted* si Smith es el propietario del abrigo”.⁹⁶ Ahora bien, el cuerpo de las mujeres es equivalente al abrigo de Smith. Personalmente puede rechazarse el hecho de ser aquel que pone la mano sobre Jones, pero la justicia puede exigir de alguien que recupere el abrigo de Jones. Según Thomson, en materia de aborto se obliga a las mujeres a endosar no sólo el papel de Samaritanos mínimamente decentes (lo que estipulan las legislaciones sobre el deber de asistencia a las personas en peligro, por ejemplo), sino también el de Samaritanos extraordinarios, cosa que no se exige de los otros miembros de la sociedad.

Judith Thomson examina luego una nueva situación, por

⁹⁵ Ibíd., pág. 4.

⁹⁶ Ibíd., pág. 15.

cierto la más corriente en materia de derecho al aborto: la situación en que la vida de la madre no está en peligro. Esta situación plantea la cuestión del “derecho a la vida”. “Estoy gravemente enfermo, y la única cosa que me puede salvar la vida es que Henry Fonda toque mi frente afiebrada con su mano calmante [...]. Yo no tengo ningún derecho de pedir que Henry Fonda toque mi frente afiebrada con su mano calmante. Sería adorable de su parte [...]. Pero yo no tengo ningún derecho que me autorice a exigir de un individuo que haga eso para mí.”⁹⁷ El derecho a la vida no implica el derecho a obligar a otro a salvarle la vida. Lo que está en juego, pues, es el “derecho a la vida”, encarado no ya desde el punto de vista del derecho a obtener algo de otro, sino desde el punto de vista del derecho a no ser muerto por cualquiera. Pero el derecho a la vida constituye para Thomson “el test de la aceptabilidad de una teoría de los derechos. [Ella] pretende simplemente que tener un derecho a la vida no garantiza de ninguna manera ni un derecho a obtener el uso del cuerpo de otra persona ni un derecho a utilizar de manera continua el cuerpo de otra persona, incluso en el caso en que se lo necesite para seguir viviendo”.⁹⁸ La cuestión puede ser formulada de otro modo. Privar a alguien de algo que le permitiría vivir, ¿no es privarle de algo a lo que tiene derecho y en consecuencia tratarlo de manera injusta? La respuesta de Thomson consiste en distinguir el derecho a la vida como el derecho a no ser muerto y el derecho a no ser muerto de manera injusta. “No basta de ninguna manera con mostrar que el feto es una persona y con recordar que todas las personas tienen un derecho a la vida, también deben demostrarnos que matar el feto viola su derecho a la vida, en otros términos, que el aborto mata de manera injusta. Pero ¿es esto lo que ocurre?”⁹⁹

Hay que preguntarse entonces si el feto fue invitado por la mujer, lo que suscita la cuestión de la responsabilidad de las mujeres. Si la existencia del feto es el resultado de un acto voluntario emprendido con todo conocimiento de los riesgos de embarazo, ¿no es la mujer responsable del feto, y no está

⁹⁷ Ibíd., pág. 19.

⁹⁸ Judith Jarvis Thomson, “Une défense de l'avortement”, ob. cit., pág. 21.

⁹⁹ Ibíd., pág. 24.

este último en todo su derecho de exigir que ella preserve su vida? Esta argumentación suscita cierta cantidad de dificultades en cuanto a la definición misma de la responsabilidad. Dos ilustraciones: “Si la habitación está mal ventilada y yo abro la ventana para airearla, y un ladrón aprovecha para entrar, sería absurdo decir: ?¡Ah! Ahora puede quedarse! Ella le dio el derecho a utilizar su casa, puesto que es en parte responsable de su presencia en el interior, habiendo ejecutado voluntariamente lo que le permitió entrar, con pleno conocimiento del hecho de que existen cosas tales como los ladrones, y de que los ladrones roban?”¹⁰⁰ Y aun cuando hubiera barrotes en las ventanas, pero a pesar de todo un ladrón se hubiese introducido en la casa, porque los barrotes son defectuosos, ¿es sostenible hacer responsable a la persona del robo de que fue víctima? Segunda ilustración: “Las semillas de personas flotan en el aire como el polen, y si usted abre las ventanas, una de ellas puede entrar en su casa y arraigarse en sus alfombras o tapices. Como usted no quiere un hijo, instala en sus ventanas redes de filtrado con mallas muy finas de la mejor calidad que puede permitirse. Sin embargo, es posible que en muy muy raras ocasiones una de esas pantallas esté defectuosa y una semilla penetre en su casa y se arraigue. La persona planta que crece en su casa, ¿tiene el derecho de utilizarla?”. En este razonamiento, la responsabilidad de la persona sigue en pie mientras ésta no quitó todas sus alfombras y tapices y selló sus ventanas. En otros términos, una mujer podría ser considerada responsable de la vida del feto, en el marco de un embarazo no deseado, a menos que haya procedido a una hysterectomy, lo cual es absurdo.

La contribución de Thomson al debate sobre el derecho al aborto, utilizando herramientas de la filosofía analítica, tiene el mérito de desplazar los términos en el cual tiende a cristalizarse (algunas mujeres “abusarían” de ese derecho precisamente en virtud de técnicas abortivas menos “traumatisantes” que antaño y, por tanto, su derecho al bienestar tendría prioridad sobre el “derecho a la vida”, mientras que otras no obtendrían el reconocimiento de su pena por haber perdido un feto, en el marco de un proyecto parental movido

¹⁰⁰ Ibíd., pág. 28.

por el deseo). No obstante, no dispensa de una perspectiva histórica sobre los derechos reproductivos, que remite a la genealogía del sujeto político del feminismo.

"LAS LESBIANAS NO SON MUJERES"¹⁰¹

Para toda una parte del feminismo, heredero del materialismo histórico, la heterosexualidad constituye un sistema político de opresión que instituye grupos supuestamente "naturales": los hombres y las mujeres. "Es la opresión la que crea el sexo, y no la inversa. La inversa sería decir que es el sexo el que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe ser encontrado en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o existiría fuera de) la sociedad."¹⁰² En consecuencia, es la idea de la naturalidad de las categorías de sexo lo que permite naturalizar un sistema político: la heterosexualidad.

En el pensamiento de Monique Wittig, la opresión sistémica se funda en una explotación económica: la asignación de las mujeres al trabajo de reproducción de la "especie", que aprovechan los hombres al apropiarse no sólo de ese trabajo y sus productos (los hijos, y por consiguiente el conjunto de la filiación,¹⁰³ si no también del tiempo liberado gracias a la asignación de las mujeres a las tareas de reproducción de la fuerza de trabajo y al cuidado de los niños), y también del cuerpo completo de las trabajadoras. Sobre este último punto, Wittig se refiere al concepto clásico elaborado por Colette Guillaumin: el *sexaje*. Por eso, en Wittig, como en Guillaumin, la condición de las mujeres, en cuanto clase, se emparenta más a la condición de los siervos o los esclavos que a la de los proletarios, en el sentido en que toda su persona es la propiedad de los dominantes, y no sólo su trabajo. "No es la fuerza de

¹⁰¹ Monique Wittig, *La pensée straight*, ob. cit., pág. 76.

¹⁰² Ibid., págs. 42-43.

¹⁰³ Que las reformas del Código de la familia de estos treinta últimos años, al limitar o eliminar la referencia a los derechos maritales o paternales en beneficio de los derechos conyugales y parentales, vienen a matizar relativamente.

trabajo, distinta de su soporte/productor en cuanto puede ser medida en 'cantidades' (de tiempo, de dinero, de tareas) lo que es acaparado, sino su origen: la máquina-de-la-fuerza-de-trabajo."¹⁰⁴

No es posible comprender la analogía entre servidumbre, esclavitud y *sexaje*¹⁰⁵ a menos que se analice la opresión de las mujeres no sólo como una explotación de la fuerza de trabajo sino como una apropiación del cuerpo en su totalidad; apropiación del cuerpo en su totalidad de una mujer no solamente por un solo hombre (el padre, el marido o el compañero), sino realmente por todos los hombres, comprendidos como "clase dominante". La opresión de las mujeres se caracteriza principalmente por su apropiación sexual colectiva o individualizada. Esta apropiación es regida, no solamente por las formas legales de conyugalidad, cuya forma histórica es el matrimonio, sino también por las reglas morales de la conyugalidad. Éstas valorizan cierto *ethos* femenino en la relación amorosa y/o sexual, que implica los valores de disponibilidad, de pasividad, de fidelidad, etc., que se pueden deducir en particular de las formas de reprobación, hasta de represión, que provocan el no respeto de tales valores. La apropiación de las mujeres, pues, consiste en ese uso sexual individualizado y/o colectivo de las mujeres. "Toda mujer no apropiada oficialmente por contrato que reserve su uso a un solo hombre, es decir, toda mujer no casada o que actúe sola (circulando, consumiendo, etc.) es objeto de un concurso que devela la naturaleza colectiva de la apropiación de las mujeres [...]. Para invertir de la mejor manera posible su derecho común de propiedad, los hombres ponen en juego entre ellos las prelaciones de clase, de prestigio, y también de fuerza física. [...] El concurso entre los individuos de la clase de sexo dominante para tomar (o recuperar, o aprovechar...) toda mujer 'disponible', es decir, automáticamente toda mujer cuya individualidad material no está oficial u oficio-

¹⁰⁴ Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté Femmes, 1992, pág. 19.

¹⁰⁵ *Servage, esclavage et sexage* en el original. El concepto de Colette Guillaumin es más sonoro en su lenguaje original. [N. del T.]

samente clausurada, expresa que el *conjunto de los hombres* dispone de cada una de las mujeres.”¹⁰⁵

Así, puede hablarse de una fenomenología—invisible para quien jamás fue interpelado como “mujer”— del uso lícito, colectivo y opresivo del cuerpo de las mujeres, que determina sus movimientos, sus gestos, sus percepciones, sus reflejos, sus posturas, sus trayectos, su andar, sus adornos, sus emociones, para convertirlas en cuerpos constantemente “cazados”. Esta depredación constante, sociológicamente diferenciada según las relaciones de poder en presencia, participa de lo que llamaremos, en una perspectiva un poco diferente de la de Guillaumin, la *fenomenología de la dominación*,¹⁰⁶ y cuyas modalidades de subversión serán conceptualizadas en el último capítulo de esta obra.

Por lo que respecta al análisis materialista de dicha situación, en términos de opresión y de apropiación, éste supone una solución política: el separatismo lesbiano, cuyos dos textos de referencia son “On ne naît pas femme” (1980) y *La pensée straight* (1978-1980) de Monique Wittig. Si hay una salida posible al sistema de opresión heterosexista, que garantiza la perennidad de la relación de apropiación de las mujeres y de su trabajo, hay que buscarla en el lesbianismo, porque ‘Lesbiana’ es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) porque el sujeto designado (lesbiana) *no es una mujer, ni económica, ni política, ni ideológicamente*.¹⁰⁷ Si “mujer” y “hombre” no existen como términos, esencias, aislados de la relación que no sólo los relacionan de manera antagónica sino que los constituyen, entonces abandonar esa relación—la heterosexualidad reproductiva obligatoria—es escapar al mismo tiempo a esa alternativa y autoconstituirse como sujeto, finalmente aligerado de todas las categorías políticas oprimentes de sexo. En este sentido, Monique Wittig compara a las lesbianas con los esclavos cimarrones, huyendo del racismo plantocrático y

¹⁰⁵ Ibíd., pág. 42.

¹⁰⁶ Eleni Varikas, por lo que a ella respecta, utiliza la expresión de “fenomenología de la humillación” (*Les rebuts du monde. Figures du paria*, París, Stock, 2007, pág. 56).

¹⁰⁷ Wittig, *La pensée straight*, ob. cit., pág. 63.

su línea de color, en un fuera de la opresión donde el lenguaje mismo mediante el cual debo *re-pensarme* y *re-decirme* queda por inventar.

No obstante, hay un problema en el separatismo lesbiano wittigiano, que se puede zanjar según dos puntos de vista. En primer lugar, el postulado según el cual, en una sociedad lesbiana, no hay ya opresión de sexo —cosa que Wittig trató de ilustrar en su obra literaria al corporizar una erótica no falogocéntrica—,¹⁰⁸ supone que existe un lugar fuera de la opresión. La desaparición de la opresión de sexo, empero, no implica la desaparición de la opresión *a secas*, vale decir, relaciones de clase, de color, o incluso de sexualidad; salvo que se admita que puede haber una sexualidad sin poder o fuera del poder. De la misma manera que la supresión de las clases en el pensamiento marxista no tranquilizaba a las feministas en cuanto al fin del patriarcado, la supresión de los sexos en el separatismo lesbiano no zanja la cuestión de las opresiones que, como modalidades históricas y discursivas *hic et nunc*, estructura el heterosexismo (y a la inversa). En segundo lugar, ese postulado remite al estatus del sujeto lesbiano en Wittig. Como lo subraya Judith Butler, en la utopía separatista de Wittig, el sujeto emerge mediante un acto de autodeterminación que se calca sobre la definición formal, cartesiana, del sujeto —la del *cogito*, forma universal neutra, vacía de autodeterminación, que se autointerpela—, y al mismo tiempo cosifica el ideal del sujeto dominante moderno, de acuerdo con cierta “metafísica de la sustancia”.¹⁰⁹ Ahora bien, para acceder a este ideal del sujeto, no basta solamente con salir de la heterosexualidad. Si semejante condición es necesaria, no es sin embargo suficiente para gran número de lesbianas: ¿qué ocurre, por ejemplo, con las mujeres racializadas que, por el juego de las opresiones múltiples, nunca son oprimidas solamente por el sistema heterosexista? Para la filósofa María Lugones, el separatismo, tal como es enuncia-

¹⁰⁸ Véase Dominique Bourque, *Écrire l'inter-dit*, París, L'Harmattan, 2006; Catherine Ecarnot, *L'écriture de Monique Wittig*, París, L'Harmattan, 2002.

¹⁰⁹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, 1990, trad. de C. Kraus, París, La Découverte, 2005, pág. 89.

do por una parte del pensamiento feminista, idealiza sujetos femeninos, supuestamente homogéneos, unificados alrededor de una sola identidad, haciendo caso omiso de los sujetos fragmentados, de los sujetos fronterizos a las identidades plurales, cuyo paradigma es la figura de la “mestiza”. ¿En nombre de qué identidad debo yo separarme? ¿Mujer, lesbiana, chicana,¹¹⁰ anglofona/hispanófona, india, emigrante? ¿Qué jerarquía establecer entre las dominaciones de género, de sexualidad, de color, de clase, de nacionalidad, de relación? En otras palabras, el separatismo ¿es una estrategia eficaz frente a un sistema que testimonia la intromisión de las relaciones de dominación, frente a la “hidra de la opresión”?¹¹¹

EL SUJETO POLÍTICO DEL FEMINISMO

Jamás se podrá demoler la casa del amo con las herramientas del amo.

AUDRE LORDE¹¹²

“SEXO”, “RAZA” Y “CLASE”: ¿CÓMO PENSAR LA DOMINACIÓN?

Las primeras conceptualizaciones de la relación entre el sexismoy el racismo, en el seno del pensamiento feminista, pueden ser definidas como análisis analógicos entre el “sexo” y la “raza”. Para pensar el “sexo” (en el sentido de bicategorización sexual biológica de los individuos que distingue radicalmente machos/hembras) como una categoría política y no natural, algunos trabajos feministas, principalmente materialistas, utilizaron las críticas clásicas de la categoría de “raza” para redefinir a las mujeres, no como un grupo natural, sino como una clase social *naturalizada*.¹¹³ El conjunto de los argumentos desarrollados por la comunidad científica en la posterioridad inmediata de la Segunda Guerra Mundial, impugnando la pertinencia de un concepto de “razas humanas”,¹¹⁴ fue prioritariamente explotado para criticar analógicamente la pertinencia de un concepto de “sexo” (y no de

¹¹² Audre Lorde, *Sister Outsider*, trad. de M. Calise y otros, Ginebra, Mamamélis, pág. 119. [Hay versión española: *La hermana, la extranjera*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 2002.]

¹¹³ Véanse los trabajos mayores de la socióloga Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, 1972, Gallimard, 2002, y aquellos de la paleoantropóloga Évelyne Peyre y de la bióloga Joëlle Weils, “Sexe social et sexe biologique”, en M.-C. Hurtig y otros, *Sexe et genre*, ob. cit.

¹¹⁴ Véase Colectivo, *Le racisme devant la science*, París, Gallimard/Unesco, 1960. [Hay versión española: *El racismo ante la ciencia moderna*, Vizcaya, Líber, s/f.]

¹¹⁰ Chicana designa comúnmente a las mexicanas-norteamericanas.

¹¹¹ Véase Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa (dir.), *This Bridge called My Back: Writings by Radical Women of Color*, San Francisco, Aunt Lute Press, 1981.

procesos de sexuación biológica de los individuos), es decir, la idea de una incommensurabilidad biológica basada en la naturaleza, entre los hombres y las mujeres. A partir del momento en que la “raza” no corresponde, “en la especie humana, à ninguna realidad definible de manera objetiva”,¹¹⁵ se convierte en una categoría ideológica, producida en y por una relación de dominación historiable, una categoría que oculta los procedimientos de racialización de las desigualdades sociales. De la misma manera, la puesta a prueba de la “bicategorización por sexo”, por los biólogos y los filósofos de las ciencias contemporáneas, permite definir el “sexo” como una categoría producida en y por una relación de dominación.¹¹⁶ No obstante, esta primera conceptualización de las categorías de sexo y de raza dejó en suspenso la cuestión central del entrelazamiento de las relaciones que las producen, presuponiendo implícitamente que la desnaturalización de la categoría de sexo remitía a la dominación de las mujeres, mientras que la desnaturalización de la categoría de raza remitía a la dominación de los hombres: “negros”, “judíos”, “árabes”...

En el pensamiento feminista anglofono, las intelectuales afroamericanas elaboraron un modelo para pensar el sexo, la raza y la clase o, más exactamente, para pensar la dificultad que hay en conceptualizar la articulación de esas tres relaciones.¹¹⁷ Se trata de un modelo que uno podría llamar “geométrico”, que pretende pensar la intersección de las relaciones de dominación. Así, Kimberlé Williams Crenshaw propuso el concepto de “interseccionalidad”.¹¹⁸ En particular, ella mostró cómo la “interseccionalidad” es inherente a toda relación de

¹¹⁵ Albert Jacquard, “Biologie et théories des “élites””, *Le Genre humain*, n° 1, 1981, pág. 38.

¹¹⁶ Véase la notable exposición de Cynthia Kraus, “La bicatégorisation par sexe à l'épreuve de la science”, en D. Gardey, I. Löwy, *L'invention du naturel*, ob. cit.

¹¹⁷ Véase Deborah K. King, “Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a black feminist”, *Signs*, n° 1, 1988.

¹¹⁸ Kimberlé W. Crenshaw, “Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur”, 1994, en *Les Cahiers du genre*, n° 39, 2005. Para una aplicación del análisis en términos de interseccionalidad del racismo y del sexismo en el contexto francés: Christine Delphy, “Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme”, *Nouvelles Questions féministes*, n° 1, 2006.

dominación: es una estructura de la dominación misma, que impide o debilita las tentativas de resistencia. En otros términos, la estructura interseccional de la dominación deja a toda movilización en una situación aporética que tiene efectos destructores y desestructurantes sobre los movimientos sociales. Para ilustrar este punto, Kimberlé W. Crenshaw trabajó sobre la violencia doméstica y, más particularmente, sobre el aislamiento de las mujeres golpeadas afroamericanas, que la experiencia cruzada del sexismo y el racismo torna doblemente invisible, ininteligible. Este aislamiento es a la vez el efecto de una ausencia de herramientas teóricas para comprender su posición en la intersección de varias relaciones de poder, pero también el de una ausencia de recursos políticos, de herramientas prácticas, comunes a varias luchas; ¿cómo luchar juntos contra la articulación del sexismo y del racismo sin aniquilarse? Esta situación resultó de las más problemáticas en 1982, cuando apareció *El color púrpura*. La novela de Alice Walker, al poner en escena a una mujer negra, Clelia, golpeada por su compañero negro, suscitó una violenta polémica. Era casi imposible para los partidarios de la lucha contra el sexismo insistir en el fenómeno masivo de la violencia conyugal sin mantener, al mismo tiempo, el estereotipo racista de la propensión a la violencia de los hombres negros; a la inversa, era casi imposible para los partidarios de la lucha contra el racismo denunciar la reiteración del mito racista del Negro violento, sin alentar la tendencia sexista, de no ser a la negación, por lo menos a la eufemización de la violencia hecha a las mujeres.¹¹⁹

No obstante, el concepto de interseccionalidad plantea la cuestión del sujeto político. El sujeto político se define por la posición que ocupa en el instante *t* en relaciones de poder dinámicas y complejas, más que por una identidad definida de una vez por todas, en un “sistema cerrado de diferencias”. En el caso de las mujeres, su identidad política es siempre “contingente y precaria, sólo provisionalmente fijada en la intersección de esas posiciones de sujetos y dependiente de

¹¹⁹ Una versión contemporánea de semejante conflicto es el caso Clarence Thomas c/ Anita Hill, Éric Fassin, “Pouvoirs sexuels. Le juge Thomas, la Cour suprême et la société américaine”, *Esprit*, n° 177, 1991.

las formas específicas de identificaciones".¹²⁰ Así, la interseccionalidad, como metateoría de la dominación, no debe reemplazar una conceptualización de la dominación que haga un sitio a la historicidad y a la hibridez de las relaciones de poder constitutivas de los sujetos políticos.

El concepto de "interseccionalidad", pues, es un concepto metodológico. Permite experimentar, diagnosticar, las epistemologías de la dominación como las estrategias de resistencia que de ellas se desprenden; aunque jamás defina positivamente una política de lucha y de impugnación. Por eso, en los límites que son los suyos, resultó particularmente útil para superar una conceptualización "matemática" de la dominación, muy pregnante en la teoría feminista contemporánea. En esta conceptualización "matemática", la doble, hasta la triple opresión, que las mujeres experimentan, supondría que cada relación de dominación se añada a la otra. Por ejemplo, todas las mujeres padecen el sexism, pero algunas de ellas padecen el sexism y una opresión de clase, algunas el sexism y el racismo, otras el sexism y la lesbofobia, o incluso acumulan el conjunto de tales dominaciones. Como lo mostró la filósofa Elizabeth V. Spelman, este análisis presenta cuantiosas dificultades porque aisla cada relación de dominación y define su relación de manera acumulativa, *aritmética*. En tal perspectiva, una vez erradicado el racismo, por ejemplo, las mujeres negras "ya no tendrían más que" sopor tar el sexism. Ahora bien, es sabido que las mujeres racializadas no padecen una opresión racista —que compartirían con los hombres racializados—, además de una opresión sexism —que compartirían con las mujeres "a secas", o sea, "blancas"—.¹²¹ Este análisis, que Spelman califica de "aditivo",¹²² de la clase, del "sexo" y de la "raza" sigue siendo totalmente insatisfactorio para comprender las modalidades históricas de la dominación.

¹²⁰ Chantal Mouffe, "Quelques remarques au sujet d'une politique féministe", *Actuel Marx*, nº 30, 2001, pág. 175.

¹²¹ Véase Elsa Dorlin, "Les Blanchisseuses: la société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne", en H. Rouch y otros (dir.), *Le corps, entre sexe et genre*, París, L'Harmattan, 2005.

¹²² Elizabeth V. Spelman, *Inessential Women*, Boston, Beacon Press, 1988, pág. 114.

El análisis aditivo de la dominación define el sexism como la única relación de poder transversal a todas las mujeres, cualesquiera que sean su clase, su sexualidad, su color, su relación, etc.; y que plantea la lucha contra el sexism como una lucha prioritaria por lo que respecta a las otras relaciones de dominación. El sexism es entonces planteado como un denominador común que garantiza las condiciones de posibilidad de emergencia de una identidad política compartida. Es por tanto esta experiencia común del sexism la que permite la constitución y la cohesión del sujeto político del propio feminismo —"Nosotras, las mujeres"—, amenazado de desintegración si uno fuera a diferenciar a ultranza a las mujeres según las múltiples relaciones de poder que padecen. Pero si todas las mujeres realmente hacen la experiencia del sexism, a pesar de esta commensurabilidad de la experiencia, no hay sin embargo experiencia "idéntica" del sexism, a tal punto las otras relaciones de poder que estructuran el sexism modifian sus modalidades concretas de efectuación y por consiguiente las vivencias de las mujeres. En los Estados Unidos, por ejemplo, las mujeres afroamericanas históricamente fueron víctimas de esterilizaciones forzadas o abusivas, mientras que las mujeres "blancas" padecían embarazos no deseados a repetición y se veían arrinconadas a realizar abortos clandestinos.¹²³ Así, estas dos modalidades diferentes del sexism, estrechamente ligadas con las políticas eugenéticas llevadas a cabo en los siglos XIX y XX, generaron experiencias separadas que tuvieron consecuencias sobre la agenda de los movimientos feministas norteamericanos o europeos.¹²⁴

Es sobre todo a partir de esta crítica como se puede captar el aporte mayor del *black feminism* en el seno de la teoría feminista, el cual apunta a esa tendencia del feminismo a replegarse implícitamente sobre una comprensión de la dominación que toma la situación de *algunas* mujeres por la

¹²³ Véase Angela Davis, *Femmes, race et classe*, 1981, trad. de D. Taffin, París, Des Femmes, 1982, págs. 255-278. [Hay versión española: *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.]

¹²⁴ Véase Hazel Carby, "Femme blanche, écoute!", 1982, en E. Dorlin (ed.), *Black Feminism: anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*, París, L'Harmattan, 2008.

situación de *todas* las mujeres como la modalidad universal de su sometimiento. Este modo de pensamiento refuerza una comprensión simplista de la historicidad de la dominación, reduciéndola a un modelo de oposiciones binarias (hombre/mujer, masculino/femenino, fuerza/debilidad, producción/reproducción, público/privado, razón/sentimiento, etc.), por un lado, y pensando las dominaciones de manera acumulativa, “aditiva” (sexismo + racismo + clase, etc.), por el otro. La política feminista remite a partir de entonces a un sujeto autocentrado sobre una experiencia particular que tiende a absolutizar y, por consiguiente, ella renaturaliza la relación de género.

En adelante, todo ocurre como si fuera el género —las relaciones entre algunos hombres y algunas mujeres y los atributos socialmente construidos de lo femenino y lo masculino— lo que representara el papel inicialmente observado por el “sexo”. En otros términos, el género cumple perfectamente solo la función de *invisibilización* de las relaciones de poder, es decir, su *naturalización*, cristalizando, más allá de las sociedades, las clases y los siglos, un solo modo de relación jerárquica entre los sexos, estable y previsible. “Se enseña a los hombres y las mujeres a ver a los hombres como independientes, capaces y dotados de poder; se enseña a los hombres y las mujeres a ver a las mujeres como dependientes, limitadas en su capacidad y pasivas.” Pero ¿a quién se enseña a ver a los hombres negros como “independientes, capaces y dotados de poder”, quién les enseña eso? ¿Se enseña eso a los hombres negros? ¿A las mujeres negras? ¿A los hombres blancos? ¿A las mujeres blancas? De la misma manera, ¿a quién se enseña a ver a las mujeres negras como “dependientes, limitadas en su capacidad y pasivas”? “Si este estereotipo es tan pregnante, ¿por qué entonces las mujeres negras tuvieron que defenderse contra las imágenes de la matriarca y de la puta?”¹²⁵ En esta perspectiva, el análisis aditivo de la dominación debe proscribirse, porque induce y mantiene una forma de “solipsismo blanco”¹²⁶ en la teoría feminista hegemónica, a la que le cuesta trabajo pensar que las mujeres

¹²⁵ Elizabeth V. Spelman, *Inessential Women*, ob. cit., pág. 116. La traducción es mia.

¹²⁶ Adrienne Rich, “Disloyal to civilization: Feminism, racism, gynephobia”, en *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*, Nueva

“blancas” de las clases medias están sin duda alguna involucradas por el racismo y la relación de clase, así como las mujeres de color y/o pertenecientes a las clases populares. Más bien, hay que pensar esas relaciones en su intrusión, en su “cosustancialidad”¹²⁷ o incluso desde su *genealogía común*. El blanco es un color, un marcador de “raza”. En otras palabras, la experiencia de la dominación de las mujeres *WASP (white anglo-saxon protestant)* de la clase media ejemplifica tanto el cruzamiento de las categorías de “sexo”, de “clase” y de “raza”, como la de las mujeres de color. Sin embargo, lo ejemplifica introduciendo la cuestión de las relaciones de dominación entre las propias mujeres.

Según bell hooks, una de las figuras intelectuales del *black feminism*, el hecho de aislar el sexismo de las otras relaciones de poder que lo estructuran impone una representación de las mujeres como “víctimas”. En otros términos, esto genera una conciencia de sí deformada a la que le cuesta trabajo pensar posiciones de poder donde nadie se representa exclusivamente como blanco del poder sino siempre también como relevo de este último. Es el concepto mismo de sororidad lo que entonces se vuelve problemático. “A partir del momento en que las feministas se definían como una asociación de ‘víctimas’, no estaban obligadas a confrontarse con la complejidad de su propia experiencia.”¹²⁸ Así, la solidaridad entre todas las mujeres está gravada por el peso histórico de la participación más o menos activa de algunas mujeres en las políticas racistas y colonialistas. Esta categoría de víctima, además, produce un problema mayor. Retomar una categoría ideológica de la “naturaleza femenina”, que piensa a las mujeres como “víctimas” pasivas de su condición, es negarles todo poder para actuar, inclusive en la historia de su propia liberación.¹²⁹

York, Norton, 1979. [Hay versión española: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983.]

¹²⁷ Danièle Kergoat, “Le rapport social de sexe”, *Actuel Marx*, nº 30, 2001.

¹²⁸ bell hooks, “La sororité ou la solidarité politique entre les femmes”, 1986, en E. Dorlin (ed.), *Black Feminism: anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*, ob. cit.

¹²⁹ bell hooks, “La sororité ou la solidarité politique entre les femmes”, ob. cit.

Bajo la expresión de “ciudadana paradójica”, Joan W. Scott desarrolló lo que constituye la tensión mayor de las políticas feministas, pero más ampliamente identitarias. Excluidas de los derechos políticos en nombre de su “naturaleza”, las mujeres se encuentran en la situación paradójica de reivindicar esos derechos en nombre de esa misma “naturaleza”, convirtiendo las cualidades pretendidamente “femeninas” en recursos políticos: moralidad, dulzura, empatía, sentido de lo concreto... La trampa es que aquello por lo cual yo soy estigmatizado, identificado, constituye el alfa y el omega de mi identidad política, el recurso mayor de mi liberación. Cuando Condorcet defiende la inclusión de las mujeres en el ideal revolucionario de los derechos del hombre, critica el prejuicio según el cual la “naturaleza femenina”, y muy particularmente la maternidad, constituiría un obstáculo en el ejercicio de la razón, necesario para las funciones ciudadanas.¹³⁰ Pero es precisamente en nombre de esta “naturaleza femenina”, a partir de fines del siglo XVIII, como estarán constantemente tentadas las políticas feministas de reivindicar la ciudadanía. Como lo escribe Scott a propósito de Olympe de Gouges, redactora en 1791 de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*: “No se trataba de atestiguar que las mujeres eran semejantes a los hombres para hacerlas acceder a la calidad de ciudadano, sino de refutar la amalgama dominante del ciudadano activo y de la masculinidad, de tornar la diferencia sexual no pertinente en política y, al mismo tiempo, asociar a las mujeres —expícitamente como mujeres— a la noción de sujeto ‘activo’. Pero puesto que el ciudadano activo ya era definido como un individuo varón, ¿cómo podía ella defender la causa de las mujeres? La aparente contradicción —entre no pertinencia y pertinencia de la diferencia sexual, entre igualdad y diferencia— se hallaba en el corazón del proyecto feminista de convertir a las mujeres en sujetos políticos”.¹³¹

¹³⁰ Véase Élisabeth Badinter (ed.), *Condorcet, Prud'homme, Guyomar: paroles d'hommes*, París, PUF, 1989.

¹³¹ Joan W. Scott, *La citoyenne paradoxal*, 1996, París, Albin Michel, 1998, pág. 56.

La norma de feminidad que tendrá derecho de ciudadanía, ideal definido por y en la dominación, está indisolublemente ligado con una norma dominante de la feminidad. A fines del siglo XVIII y a todo lo largo del XIX, esa norma dominante de la feminidad corresponde a un ideal de género, de clase y de color, al que estaban casi exclusivamente sometidas las mujeres blancas, nobles o burguesas. Esta norma de la feminidad excluye por lo tanto de su definición a las mujeres que, a despecho de su sexo, no pueden ser comprendidas en una ciudadanía pensada sobre el modelo de una complementariedad natural, de un comercio refinado entre los sexos. En otros términos, si las mujeres acceden a la ciudadanía, no puede tratarse de *todas las mujeres*, porque no todas fueron estigmatizadas y oprimidas según esa misma norma de feminidad. Mas aún, la exclusión de la “naturaleza femenina”, pensada como pasiva, dulce, sensible y maternal, constituyó otra modalidad histórica de dominación, particularmente por lo que respecta a las mujeres esclavas, indígenas, pero también a las prostitutas o las obreras. Por consiguiente, sólo las mujeres que participan de manera legítima en la reproducción de la clase de los ciudadanos pueden tener la pretensión de encarnar esa norma de feminidad dominante. Sólo aquellas que gozan de los beneficios sociales y simbólicos de la maternidad son admitidas. Una de dos, o las mujeres son excluidas de la ciudadanía, o algunas mujeres son excluidas de la feminidad.

Lo que está aquí en juego es el rebajamiento del ideal republicano en la forma histórica de la *nación*, en el contexto de la Francia colonial. Como la ciudadanía es exclusiva (en su definición primera es no sólo relativa al sufragio censitario, sino que está absolutamente reservada a los hombres libres), inevitablemente restituye un derecho de la sangre sobre el territorio de su imperio. La familia moderna representa entonces, más que nunca, un modo de reproducción de la estructura social. Y esta familia se *blanquea*, en los dos sentidos del término; es “blanca”, en la medida en que una línea de color delimita poblaciones libres, ciudadanas, y poblaciones sometidas, indígenas; pero también es moralmente superior frente a la exotiza-

ción de los matriarcados¹³² o patriarcados¹³³ de las poblaciones colonizadas. La figura del ciudadano se encarna en el “buen padre de familia”, el que se convierte en un modelo de gobierno que, siendo el único que dispone de los derechos cívicos, goza legítimamente del conjunto de la autoridad—paterna y conyugal— favorable a la paz de los matrimonios metropolitanos, al comercio, a los sexos en buena armonía. El ciudadano de 1789 se convierte en el sujeto legal del Código civil de 1804. Los primeros movimientos feministas, en Europa o en las Américas, no dejarán de romperse bajo esa aporía diferencialista que induce al sometimiento: aquello por lo cual las mujeres blancas fueron sometidas —la “naturaleza femenina”— constituye aquello en cuyo nombre ellas se convertirán en sujetos políticos —madres, esposas, hijas de ciudadanos—. Esta aporía diferencialista es intrínsecamente una aporía nacionalista, hasta racista. La genealogía del sujeto político del feminismo, pues, está estrechamente ligada con una definición de la “feminidad”. Cuando el feminismo histórico promovió una norma dominante de la feminidad, esencialmente centrada en la función maternal y los beneficios simbólicos y sociales que le están acordados, se convirtió en el instrumento de una política nacionalista —cuya punta de lanza fue el familiarismo—, inclusive en el marco de los proyectos coloniales o más ampliamente imperialistas modernos. Virginia Woolf había captado perfectamente este desafío, para el feminismo, de prevenirse de toda intimidad con el nacionalismo, planteando el sujeto político del feminismo como por definición refractario a toda instrumentalización en el marco de una definición de la identidad nacional: “[...] Como mujer, yo no tengo país. Como mujer, yo no deseo ningún país. Mi propio país, siendo mujer, es el mundo entero”.¹³⁴

En el siglo XIX, el caso de los Estados Unidos es particular-

¹³² Véase Elsa Dorlin, “Les Blanchisseuses: la société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne”, ob. cit.

¹³³ La estructura patriarcal bárbara de las sociedades árabes es un *topos* de la literatura colonial desde mediados del siglo XIX, que estigmatiza la irrespetuosidad y la sumisión de las mujeres.

¹³⁴ Virginia Woolf, *Trois Guinées*, 1938, trad. de V. Forrester, París, Des Femmes, 1977, pág. 205. [Hay versión española: *Tres Guineas*, Barcelona, Editorial Lumen, 1983.]

mente revelador de esta tensión, en el mismo momento en que las mujeres y los viejos esclavos reivindican sus derechos cívicos. A fines de los años 1860, si cantidad de asociaciones decidieron llevar a cabo una sola y misma campaña por el sufragio de los negros y el de las mujeres, esta estrategia es muy rápidamente impugnada por una parte de los abolicionistas y las feministas. ¿Cómo aceptar que las madres de los ciudadanos “de la raza anglosajona”, según los términos de la líder feminista Elizabeth C. Stanton, sean relegados más abajo que los negros, antiguos esclavos, o que los inmigrantes irlandeses, recién desembarcados? Las asociaciones feministas se desgarran y se dividen en torno a la cuestión perversa de la preeminencia “legítima” de las mujeres, madres, hijas y esposas “blancas”, sobre los negros, y *por consiguiente sobre las mujeres “negras”*, excluyendo lisa y llanamente a estas últimas de la categoría “mujeres”. Ya en 1851, en el curso de una de las primeras conferencias abolicionistas, en las cuales se formaron las primeras asociaciones feministas, Sojourner Truth, ex esclava, militante abolicionista y feminista, había subido a la tribuna para interpelar a la asistencia en estos términos: “Creo que entre los negros del Sur y las mujeres del Norte que hablan todos de sus derechos, los hombres blancos muy pronto se van a meter en un berenjena [...] ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! [...] Yo podía trabajar tanto como cualquier hombre, cuando había trabajo, y soportar también el látigo, ¿y no soy una mujer? Tuve cinco hijos, y a casi todos los vi vender como esclavos, y cuando lloraba toda la pena de una madre, nadie me oía, fuera de Jesús, ¿y no soy una mujer?”.¹³⁵

GÉNERO Y POSCOLONIALISMO

La expresión contemporánea de semejante tensión funciona eficazmente en la distinción entre las mujeres “occidentales”,

¹³⁵ Citado por bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981, pág. 160. La traducción es mía. Véase también Gloria Hull, Patricia Bell Scott, Barbara Smith, *All the Women are White, all the Blacks are Men but some of Us are Brave*, Nueva York, Feminist Press, 1982.

liberadas, reconocidas como las iguales de los hombres, y las mujeres “no occidentales” —inclusive las que viven en “Occidente”—, consideradas víctimas de un patriarcado bárbaro.¹³⁶ Aquí, la norma de la feminidad, que funciona en cierto discurso de la igualdad de los sexos, permite mantener dicha igualdad en los límites estrechos de una complementariedad simbólica, social o política de los sexos. En cierta medida, la igualdad —así definida— reemplaza la maternidad, en el seno de las retóricas neo-imperialistas. La visión de la mujer/madre, promovida en los discursos colonialistas modernos, se traduce, en los discursos imperialistas contemporáneos, por una visión de la mujer/feminista. En la pura tradición de las cruzadas del ejército francés en Argelia, a fines del siglo XIX, para “civilizar” a los “árabes” que secuestraban y violaban a sus mujeres y sus hijas, se asiste a nuevas cruzadas, en nombre de un “choque de civilizaciones”, que se apropiaba de las luchas feministas transformándolas en una fase objetiva del progreso histórico, testimoniando el avance o el atraso de tal o cual cultura en la Modernidad. La culturalización, hasta la racialización, de la “igualdad de los sexos”, nuevo valor de Europa o del “Occidente”, interviene entonces en un conflicto “de civilizaciones” que estigmatiza, en nombre de la irrespetuosidad “de los derechos de las mujeres”, países o continentes del “Sur” o de “Oriente”. Si se retoma el argumento de bell hooks, desarrollado más arriba, se comprueba que el discurso victimario funciona aquí a pleno bajo una forma renovada: en adelante, las víctimas del sexismio son necesariamente las mujeres de “allá”, cosa que tiene la doble ventaja de invisibilizar, como formas residuales, el sexismio de “aquí” —inclusive en sus expresiones más institucionalizadas—, e imponer un modelo global de “liberación de las mujeres” a todos los movimientos feministas locales, aquí o en otra parte. Modelo de liberación que instituyen las feministas de los países industrializados más poderosos como una vanguardia esclarecida del feminismio, legitimando que ellas hablan “en nombre” de las mujeres del “Sur” (inclusive el Sur que se reconstituye en el interior mismo de los países del Norte), demasiado

¹³⁶ Véase Chandra T. Mohanty, “Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”, *Feminist Review*, nº 30, 1988.

sometidas al patriarcado para tomar la palabra, para elaborar su propia liberación. Gayatri Chakravorty Spivak habla así de una “violencia epistémica”¹³⁷ que instituye los pensamientos y movimientos feministas “subalternos” como protofeminismos. Así, el conjunto de las críticas, principalmente desarrolladas por las intelectuales hindúes que unen la teoría feminista y los estudios subalternos, permitió renovar la problemática del sujeto político del feminismio, planteando el problema de su necesaria descolonización.

Según Linda Alcoff, si el pensamiento y el movimiento feministas lograron deconstruir o trascender de manera crítica la categoría esencialista “*La Mujer*”, la posición a partir de la cual luchaban los movimientos feministas, “*Nosotras, las mujeres*”, también encontró sus límites: “En la actualidad, el dilema con el que se ven confrontadas las teóricas feministas es que nuestra propia autodefinición está fundada en un concepto [‘las mujeres’] que debemos deconstruir y desesencializar en todos sus aspectos”.¹³⁸ Frente a esta dificultad, una parte de las filósofas feministas trataron de retrabajar los procesos complejos de identificación y de desidentificación de los grupos alterizados en general y del feminismio en particular. El debate en el seno de la teoría feminista contemporánea no ha culminado: el desafío es siempre la producción de una conceptualidad de la subjetivación política y de su relación con las modalidades de sometimiento. En otras palabras, de los procesos históricamente determinados por los cuales los individuos y los grupos dominados se forjan una identidad política a partir de la cual luchan y se afirman como sujetos de su propia liberación.

En su obra de referencia, “*Am I That Name?*”, Denise Riley

¹³⁷ Véase Gayatri Chakravorty Spivak, “Les subalternes peuvent-elles prendre la parole?”, 1988, traducido torpemente en francés por “Les subalternes peuvent-ils parler?” [El adjetivo *subalterne* es neutro en francés. Respectivamente, “Las subalternas ¿pueden tomar la palabra?” y “¿Pueden hablar los subalternos?” (N. del T.)], en Mamadou Diouf (dir.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala/Sephis, 1999.

¹³⁸ Linda Alcoff, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs*, vol. 13, nº 3, 1988, pág. 406. La traducción es mía.

examina, desde las formaciones discursivas históricas, los múltiples conflictos de interpretación de la categoría “mujeres”. Riley habla de las “temporalidades históricas” de la categoría “mujeres”; múltiples temporalidades de la designación, que son perceptibles a escala individual: para cualquier mujer, el hecho de designarse, de plantearse o decirse “mujer”, nunca es un acto continuo y jamás quiere decir exactamente la misma cosa. “¿Acaso se puede habitartotalmente un género sin el menor grado de horror? ¿Cómo es posible ser ‘una mujer’ una y otra vez, hacer de esa categoría su morada definitiva sin sufrir claustrofobia?”¹³⁹ Para Riley, el feminismo debe tomar debida nota de la inestabilidad constitutiva de su sujeto fundador, habida cuenta del hecho de que este último está estrechamente ligado con una genealogía del sometimiento: “To be, or not to be, ‘a woman’”.¹⁴⁰ El sujeto político del feminismo, pues, debe ser comprendido como una categoría fluctuante, volátil e intrínsecamente errática. No puede definirse *a priori*, sino a riesgo de reproducir y reiterar exclusiones.

Retomando los análisis de Denise Riley, pero también de las intelectuales *chicanas*, Judith Butler critica el concepto de “esencialismo estratégico”¹⁴¹ desarrollado por Gayatri Spivak. Existe una tensión, por un lado, entre la teoría posmoderna (y poscolonial) que tiende a deconstruir toda identidad, y la política contemporánea, por el otro, tal como se hace en un mundo globalizado, que más que nunca hace sobrellevar a las identidades esencializadas un conflicto permanente: Comunidades *vs.* Naciones, Occidente *vs.* Oriente, Norte *vs* Sur... Por eso, según Spivak, el pensamiento posmoderno debe producir un esfuerzo de traducción política de su crítica, de ahí la noción de “esencialismo estratégico”: “*Nosotras, las mujeres*” o “*Nosotras, las mujeres del Tercer Mundo*”, constituye un modo de interpellación política eficaz, como una condición de posibilidad efectiva de constitución de los movimientos. Esta noción es otra crítica posible del universalismo

¹³⁹ Denise Riley, “Am I That Name?”, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988, pág. 6. La traducción es mía.

¹⁴⁰ Ibíd., pág. 113.

¹⁴¹ Gayatri Spivak, *In other Words: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987, pág. 205.

hegemónico.¹⁴² No obstante, incluso limitada a un uso estratégico, Judith Butler considera que la categoría política “mujeres” no puede ser fundadora. “Para el sujeto, ser un punto de partida ya dado para la política equivale a deshacerse de la cuestión de la construcción y el ajuste político de los propios sujetos; porque es importante recordar que los sujetos están constituidos a través de las exclusiones, es decir, a través de la creación de un ámbito de sujetos sin autoridad, de presupuestos, de figuras de abyección, de poblaciones fuera de nuestra vista.”¹⁴³ Si el sujeto del feminismo —“*Nosotras, las mujeres*”— se determina por encima de los movimientos y las luchas, definiéndose como su fundamento o su condición de emergencia y de movilización, necesariamente supone una determinación negativa —cosa que “*nosotras*” no es: ayer las mujeres esclavas o colonizadas y sus descendientes, hoy las mujeres emigrantes y sus descendientes o las “del Sur”. La filosofía política del feminismo, pues, debe resolverse a producir constantemente una identidad en devenir y, por consiguiente, aceptar el conflicto entre los feminismos. El *Nosotras* del feminismo no debe construirse en un antagonismo entre Nosotras/Ellas, sino en verdad reflexionando las ambivalencias de toda identidad política individual como el antagonismo inmanente a toda identidad política colectiva.

Lo cual no significa que el término “mujeres” no deba ser utilizado, sino que no puede ser un requisito previo de la política feminista. Por eso, no basta que el término “mujeres” amplíe o limite su acepción al capricho de las luchas (un poco de color, un poco de clase, un poco de edad, un poco de sexualidad, un poco de relación... “y agítense bien”),¹⁴⁴ es

¹⁴² Universalismo hegemónico al que Paul Gilroy prefiere oponer un “Universalismo estratégico”, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

¹⁴³ Judith Butler, “Contingent foundations: Feminism and the question of postmodernism”, en J. Butler, J. W. Scott, *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pág. 13. La traducción es mía. Véase también “Contingent foundations”, S. Benhabib y otros (dir.), *Feminist Contentions. A philosophical Exchange*, Nueva York, Routledge, 1995, pág. 49.

¹⁴⁴ Judith Butler, *Trouble dans le genre*; ob. cit., pág. 81.

necesario que el sujeto del feminismo se encuentre en un esfuerzo permanente de descentramiento, que adopte los puntos de vista menos valorados en el mismo seno de su movimiento. Así, este esfuerzo de descentramiento podrá permitir que aparezcan las formas de sujeción en nosotros, formas que resisten a la subjetivación política. Como lo escribe la poetisa feminista, lesbiana, caribe-norteamericana Audre Lourde: "Para provocar un verdadero esfuerzo revolucionario, jamás debemos interesarnos exclusivamente en las situaciones de opresión de las que tratamos de liberarnos, debemos concentrarnos en esa parte del opresor sepultada en lo más profundo de cada una de nosotras, y que no conoce otra cosa que las tácticas de los opresores, los modos de relacionarse de los opresores".¹⁴⁵

LOS DOS CUERPOS DEL PADRE

La articulación de las relaciones de poder resulta una problemática particularmente heurística para examinar la historicidad de las normas de la masculinidad. Un poco abandonada, la cuestión de la masculinidad permite evitar el escollo metodológico que consiste en rebajar las problemáticas de género únicamente al estudio de las mujeres. Además, el estudio de la masculinidad, a partir de una problemática de género, de clase y de color, permite introducir un último modo de conceptualización de la dominación, que llamaremos *genealógica*.

La norma dominante de la masculinidad es difícilmente perceptible en su historicidad, en la medida en que se ha constituido como la forma misma del Sujeto. Despojado de todas sus determinaciones de género, de color o de clase, el Sujeto se emparenta con una identidad formal que se plantea como universal, neutra, y cuya expresión más fiel está ciertamente dada por la gramática; en todo caso, por lo que respecta a la lengua francesa. Cuantiosos son los trabajos que permitieron reinscribir ese Sujeto en esas determinaciones históricas y políticas como un hombre surgido de la clase domi-

nante.¹⁴⁶ Es comprensible entonces cómo esa norma dominante de la masculinidad constituye un verdadero recurso político mayor, un recurso codiciado y/o impugnado, que condiciona tanto los dispositivos de sometimiento como los procesos de subjetivación.

Los sistemas represivos esclavistas o colonialistas explotaron ampliamente el simbolismo del género para someter, humillar o deshumanizar a los esclavos o los indígenas. Desde el siglo XVIII, médicos, administradores e ideólogos en las colonias produjeron un arsenal retórico de doble faz. Los "negros", y de manera relativamente comparable los "árabes" en el siglo XIX, son simultáneamente infantilizados, afeminados y bestializados. La medicina esclavista y colonial contribuyó en producir una mitología sobre los cuerpos serviles o indígenas que los excluye doblemente de la masculinidad blanca dominante: de una forma de masculinidad refinada y esclarecida. Alternativamente estigmatizó: su "natural" afeminado, su temperamento cobarde, valetudinario, su sensibilidad, su ausencia de razón, retomando aquí estereotipos asociados al sexo femenino y a su necesario mantenimiento en la minoridad política, para legitimar el régimen esclavista como un régimen higiénico,¹⁴⁷ y la colonización como una noble empresa de civilización.¹⁴⁸ Pero estos mismos discursos insistieron también en la fuerza física de los cuerpos serviles o indígenas, en la crueldad de sus costumbres, en su inmoralidad, hasta su amoralidad, principalmente en materia de sexualidad: se estigmatiza el apetito libidinoso de los esclavos, se acusa a los indígenas en Argelia de todas las perversiones sexuales, principalmente de su propensión a la homosexualidad, que simboliza idealmente ese doble movimiento de afeminamiento y de bestialización. Este proceso doble de desvirilización y de sobrevirilización permite producir así una norma de la masculinidad blanca, burguesa, que se plantea como un justo medio entre dos excesos, una *virtud* que se

¹⁴⁶ Véanse los trabajos mayores de Eleni Varikas, en particular, *Penser le sexe et le genre*, París, PUF, 2006.

¹⁴⁷ Véase Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, ob. cit.

¹⁴⁸ Véase Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: sur la guerre et l'État colonial*, París, Fayard, 2005.

¹⁴⁵ Audre Lorde, *Sister Outsider*, ob. cit., pág. 135.

caracteriza por la temperancia razonable, moral y sexual. La emasculación simbólica (y en ocasiones efectiva) de los hombres esclavizados o colonizados implica entonces la doble ventaja de atestiguar su menor virilidad y de reprimir su virilidad animal.

Encontramos en Frantz Fanon un pensamiento de la violencia racista representada por la castración, la emasculación de los negros. *Piel negra, máscaras blancas* es una psicopatología del negro, a partir de los casos clínicos que Fanon pudo tratar, principalmente de los hombres antillanos. En este libro, Frantz Fanon se opone a cierta cantidad de estudios sobre la “psicología colonial” que afirman sobre todo que los negros tienen un complejo de inferioridad y testimonian una “personalidad” inmadura, castrada, que los lleva naturalmente a la sumisión para con el blanco. En contra de tales asertos, Fanon pretende producir una psicopatología del *propio racismo*: la identidad neurótica del antillano, las angustias fantasmáticas del malgache, los trastornos de la personalidad del argelino, son otras tantas patologías producidas por el sistema colonial francés mismo, y no la materia simbólica, el mantillo psíquico, propicios a la imposición de un orden colonial. En otros términos, la colonización no responde a una necesidad psíquica de ciertos pueblos que están en busca de la Ley blanca, sino que crea, en cuanto estructura social opresiva, una situación neurótica intrincada, un *inconsciente racial*. Lo que nos interesa aquí es la manera en que Frantz Fanon se refiere al falo/pene. Fanon estudia la *Psicología de la colonización*, libro publicado en 1950 por un profesor de filosofía, Octave Mannoni. En esta obra, el autor se ocupa de hacer un análisis psicológico de la colonización en el cual considera que algunos pueblos llevan en sí el “germen de la inferioridad”, que los haría más propensos a aceptar, hasta a recurrir, a la colonización. A la inversa, el blanco testimonia un complejo de autoridad, una personalidad de jefe viril que lo vuelve naturalmente colonizador. Mannoni se anticipa a los eventuales ataques de que podría ser objeto esta psicologización del colonialismo. Él afirma que el racismo no proviene de las élites europeas, y por consiguiente de los colonos blancos, sino que es más bien un fenómeno psíquico

paralelo, más mantenido por las clases populares y trabajadoras. La conclusión, por lo tanto, es que la colonización es una forma de cura psicoanalítica pacificadora, inclusive de los conflictos sociales e interraciales que le serían preexistentes. En su crítica, Fanon se interesa en el ejemplo privilegiado por Mannoni para defender esta tesis: el relato de los sueños de pacientes, adolescentes malgaches. Todos los relatos hablan de animales negros —toros negros furiosos, bueyes vengadores,¹⁴⁹ etc.— que los persiguen y los asustan y en ocasiones hacen referencia directa a los tiradores senegaleses. En consecuencia, los malgaches están traumatizados por negros, y no por los colonos blancos. Fanon desarrolla una crítica en dos tiempos: el Imperio colonial francés funciona sobre la base de la “distribución racial de la culpabilidad”,¹⁵⁰ alzando al francés contra el judío, al judío contra el árabe, al árabe contra el negro, y de tal modo garantiza su Ley pacificadora de Padre simbólico autoritario que separa a los pueblos indígenas. Pero en un segundo tiempo afirma que aquí “los descubrimientos de Freud no nos son de ninguna utilidad. Se trata de reubicar ese sueño *en su tiempo*, y ese tiempo es el período durante el cual 80.000 indígenas fueron muertos, vale decir, 1 habitante de cada 50 [...]. El toro negro furioso no es el falo [...]. El fusil del tirador senegalés no es un pene, sino realmente un fusil Lebel 1916”;¹⁵¹ en cuanto al buey furioso, es el nervio de buey que el colono francés puso en la mano de los tiradores para torturar a miles de malgaches. Los fantasmas son *reales*.

Esta lectura de la obra fanoniana y de su crítica de la psicología colonial remite a la crítica más general de cierto discurso psicoanalítico sobre la figura del “Padre”, y por consiguiente de la masculinidad hegemónica, tal y como se ha construido históricamente. La realidad de la violencia colonial y su transformación en fantasmas propios al colonizado o al colonizado podría ser puesta en relación con la genealogía del

¹⁴⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París, Le Seuil, 1952, págs. 81-83. [Hay versión española: *Piel negra, máscaras blancas*, Instituto del Libro, 1968.]

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid., pág. 86.

complejo de Edipo en la obra freudiana. En 1897, Freud renuncia a comprender los discursos de los/las pacientes según la teoría de la seducción (*neurótica*), la que asociaba la aparición de los síntomas con atentados sexuales en la infancia, en provecho del complejo de Edipo, que remite esos síntomas a fantasmas sexuales recurrentes: “Está claro que ese abandono arregló considerablemente la figura de aquel cuyo rol en la seducción volvía con una insistencia monótona: el padre, hasta entonces cuestionado. Luego, la estatua del complejo de Edipo, que es un dispositivo interno al sujeto, eclipsó casi totalmente las situaciones de seducción real, al punto que se vuelve clásico y de buena ley sospechar en toda hipótesis en la alegación de hechos de seducción una defensa contra las fantasías edípicas”.¹⁵² El establecimiento del universal edípico representa un momento clave en la historia de la masculinidad y de sus prerrogativas; el del establecimiento de un dispositivo de saber/poder que consistió en simbolizar el poder patriarcal, entonces impugnado, en instituirlo en figura psíquica: el Padre. Como lo analiza Michel Tort, “La idea de que las violencias son esencialmente la expresión de las disposiciones pulsionales constitucionales conviene perfectamente a aquellos que se representan que el orden que rige las generaciones y la relación de los hombres con los niños y las mujeres está desprovista de violencia, y reviste la figura misma del orden de las cosas”.¹⁵³ El orden simbólico que impone el Edipo remite pues a un orden histórico: el Padre simbólico es lo que viene a contrarrestar la impugnación histórica del poder patriarcal, impugnación cuya historia se puede describir,¹⁵⁴ y cuyo apogeo es 1968. La ley del Padre, constitutiva de un nuevo orden simbólico supuestamente ahistórico, se emparenta así con el último sobresalto del dogma paterno, que se mantiene en su fondo sobre una

¹⁵² Michel Tort, *La fin du dogme paternel*, 2005, París, Flammarion, 2007, pág. 408.

¹⁵³ Ibíd., pág. 411.

¹⁵⁴ Crítica del poder político como poder paterno (siglo XVII), Revolución francesa, intensificación del modo de producción capitalista (siglo XIX), movimientos antifascistas, movimientos anticoloniales, movimientos feministas, gays y lesbianas (siglo XX)... Véase Michel Tort, *La fin du dogme paternel*, ob. cit.

estructura patrimonial y patriarcal de dominación. *El padre ha muerto. Viva el Padre*. El Padre, el falo y su poder separador original no es otra cosa sino un dispositivo histórico por el cual se intenta mantener la “diferencia de los sexos y las generaciones”, es decir, el sometimiento de las mujeres, la heterosexualización del deseo y el monopolio de la violencia familiar legítima. Es también un dispositivo histórico *colonial* el que participó —el que participa— en el mantenimiento de la “diferencia de las razas y los pueblos”, es decir, en el sometimiento de los indígenas, en la heteroculturalización de los pueblos y en el monopolio de la violencia colonial legítima.

El discurso psicoanalítico hegemonicó, al producir un saber sobre la verdad de la familia (que define estructuras familiares no patógenas y estructuras familiares patógenas), la convirtió en una de las técnicas de poder más perennes de gobierno de los cuerpos, todavía más, un modelo de *gubernamentalidad*. Esta estructura normativa no es ni una estructura natural, ni una estructura simbólica, sino realmente una estructura social —“verdadera fuente conflictiva”,¹⁵⁵ como lo escribe Fanón— que oculta su propia historicidad y que hizo del inconsciente una de sus estrategias disciplinarias más eficaces.

Este orden simbólico nunca fue tan poderoso como en las retóricas contemporáneas del “ocaso del padre”, que se inquietan por la descomposición de la función simbólica paterna y por sus consecuencias para el equilibrio psíquico de la familia y, más particularmente, para uno de sus miembros: el Hijo. Al arraigar esa decadencia en los movimientos de liberación de las mujeres, y más generalmente sexual, claman contra un afeminamiento tendencial de la sociedad “occidental”, de lo que da fe cierta indiferenciación de los roles sexuales y parentales: los hombres se habrían vuelto sensibles, hasta cobardes, los padres “papás gallinas”, la norma de la masculinidad homosexual dominante. Este afeminamiento general de la sociedad se emparenta con una forma de castración vengadora de los hombres por las mujeres, que intentarían imponer un orden de la Madre, una matrofocali-

¹⁵⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, ob. cit., pág. 81.

dad simbólica que anuncia la decadencia de Francia, hasta del Occidente, frente a un más allá —el Oriente— bárbaro, cuya supuesta violencia patriarcal asusta y fascina. Otra variante neocolonial de semejante discurso es un poco diferente. Ésta se dejó oír particularmente durante los motines urbanos del otoño de 2005, en una visión monocausalista que remonta a la era industrial: algunos pretenden que los padres reales, golpeados por la máquina del capital, puestos de rodillas por el liberalismo, fulminados por la desocupación, dejaron a sus hijos con una imagen deletérea del Padre simbólico y, por lo tanto, los abandonaron sin referentes. Detrás de estos padres reales a los que se hace referencia, de hecho son los trabajadores surgidos de la inmigración colonial de los Treinta Gloriosos¹⁵⁵ los que son estigmatizados. Todo transcurre como si esos hombres abrumados por el racismo fueran “por naturaleza” dimisionarios, hasta incapaces de encarnar la Ley simbólica: el Estado se resolvió entonces a imponer el toque de queda. Así, la violencia de los hijos es despolitizada en un proceso de patologización a ultranza que la erige en violencia instintiva, virilista. Piénsese en la relación generacional de los hombres racializados desde un complejo de inferioridad reactiva de los hijos, que se expresa en una sobrevirilidad salvaje, al margen de la ley. Sin embargo, en ambos casos, este discurso falocentrado juega sobre la distribución asimétrica del privilegio simbólico de la virilidad: para decirlo sin rodeos, no todos los penes son falos. Así, esta visión oculta eficazmente la manera en que una gubernamentalidad utiliza una norma de masculinidad paternalista y virilista, so capa de una psicologización del orden político. Las normas de la masculinidad que circulan, entre el Estado —y más ampliamente los políticos— y los amotinados, aparecen como recursos políticos impuestos y aporélicos. Al responder a la exhortación virilista, los “jóvenes de los suburbios” tropiezan aquí contra “los límites de un punto de vista que trata de restaurar la masculinidad en vez de

trabajar minuciosamente en su trascendencia”.¹⁵⁶ Es en la trascendencia de esta masculinidad, virilista y racista a la vez, donde hay que encontrar entonces un punto de convergencia entre el pensamiento y los movimientos feministas históricos y el pensamiento y los movimientos antiracistas y poscoloniales emergentes.

Los Treinta Gloriosos (1945-1973) es una expresión que designa la treintena en que los países centrales experimentaron una notable expansión económica con pleno empleo. [N. del T.]

¹⁵⁵ Paul Gilroy, *L'Atlantique noir*, 1993, trad. de J.-P. Henquel, París, Kargo, 2003, pág. 256.

FILOSOFÍAS DE LA IDENTIDAD Y "PRAXIS QUEER"¹⁵⁷

Durante mucho tiempo yo pensaba que sería gracioso llamar *terrorismo de género* a lo que yo hacía en la vida. Pero hoy en día veo las cosas de diferente manera; los terroristas del género no son los *drag queens*, las lesbianas *butchs* [...], las "Marie couche-toi là"¹⁵⁸ [...]. Los terroristas del género no son los transexuales *female to male* que aprenden a mirar a la gente derecho a los ojos cuando caminan por la calle... Los terroristas del género son aquellos que se golpean la cabeza contra un sistema de género *real y natural*, y que utilizan el género para aterrorizarnos. Esos son los verdaderos terroristas: los defensores del Género.

KATE BORNSTEIN¹⁵⁸

"PRAXIS QUEER": ¿SUBVERSIÓN O SUBYUGACIÓN DE LAS NORMAS?

Literalmente, "queer" significa "extraño", "extravagante", "anormal". Por lo general, este término es utilizado como insulto homofóbico: "marica". A comienzos del siglo XX, el término es utilizado en el argot homosexual neoyorquino. Se convierte en una categoría de autoidentificación en el marco de una práctica de orgullo, hoy ya clásica, que consiste en invertir el contenido infamante de un insulto: antiparastasis. Forma parte entonces de las múltiples palabras que circulan en la abundante "subcultura" sexual. Con los "queer" encon-

¹⁵⁷ Tomo esta expresión de Beatriz Preciado, en Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones*, París, Balland, 2001, pág. 196.

¹⁵⁸ *Marie couche-toi là* [Marie acuéstate ahí] es una expresión popular francesa que significa "chica fácil". [N. del T.]

¹⁵⁸ Kate Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Londres, Vintage, 1995, págs. 71-72. La traducción es mía.

tramos, entre otros,¹⁵⁹ los “gays”, los “trades”, las “fairies”, los “fags” o “faggots”, las “queens”, las “sistas”, los “drag”, los “wolves”, los “punks”...¹⁶⁰ Otros tantos apelativos que permiten identificar o autoidentificarse según diferentes prácticas sexuales o sexuales codificadas, y no según una “naturaleza”, una “esencia” patologizada. Como lo subraya el historiador George Chauncey, a comienzos del siglo xx Harlem fue un lugar de experimentación política, intelectual y sexual. El barrio estaba vigilado por los poderes públicos, que mantenían allí “una vasta ‘industria del vicio’, en gran parte controlada por blancos”,¹⁶¹ que administraban establecimientos —prohibidos a los negros—, donde sus clientes podían ver una versión totalmente reconstruida de la cultura negra (grupos de jazz, espectáculos “exóticos”, que jugaban con una erotización de los estereotipos racistas). No obstante, una “praxis queer”, popular, en gran parte se ha desarrollado en los intersticios de ese bosquejo normativo y represivo que exhibe prácticas e identidades sexuales que jugaban de manera disonante con una gama de prejuicios sexistas, homofóbicos o racistas. En cierta medida, fue en parte porque la nebulosa gay y lesbiana de color no podía encarnar las normas sexuales y racistas dominantes, modelo inalcanzable de repetibilidad y de reconocimiento, por lo que fue posible poner en su sitio códigos sexuales alternativos o excéntricos. Ahora bien, esta codificación de la *praxis queer* funcionó sobre la puesta en escena desplazada, exuberante, paródica, de las normas dominantes en materia de sexo, de sexualidad y de color. Las “locas flameantes” de los bailes gays de Harlem —el más famoso era el de la Hamilton Lodge— competían por el título de reinas, como actriz hollywoodense, mujer fatal, neoyorquina elegante, etc.¹⁶² Lo que se pone en escena es tanto el estatus racial como

¹⁵⁹ Véase George Chauncey, *Gay New York (1890-1940)*, 1994, trad. de D. Eribon, París, Fayard, 2003. A propósito de las prácticas e identidades lesbianas en el mismo período, puede leerse a Eric Garber, “A spectacle in color: The lesbian and subculture of jazz Age Harlem”, en G. Chauncey y otros, *Hidden From History: Reclaiming Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Plume Books, 1990.

¹⁶⁰ “Punks” designa inicialmente a los jóvenes amantes buscados por los “wolves”.

¹⁶¹ George Chauncey, *Gay New York*, ob. cit., pág. 310.

¹⁶² Ibid., pág. 330.

el sexual, haciendo de la feminidad blanca, feminidad dominante y racializada, una verdadera “mascarada”¹⁶³ reforzándola y desestabilizándola al mismo tiempo como norma de referencia y como ideal. Como lo escribe Didier Eribon a propósito de la homosexualidad: “Precisamente [...] porque durante tanto tiempo un homosexual debe *actuar lo que no es*, luego no puede ser *lo que es* sino actuándolo”. Pero aquí hay una puesta en abismo de “esa puesta en escena de sí”, característica de los sujetos estigmatizados y marginalizados en virtud de su sexualidad, cosa que Ève Kosofsky Sedgwick llama la “inagotable fuente de energía transformacional”¹⁶⁴ de una vida mantenida en la vergüenza: el racismo acentuó ese proceso de puesta en escena de sí mismo que la cultura queer de los bailes neoyorquinos de comienzos de siglo teatralizó en la exuberancia, al exhibir los privilegios de la clase dominante, mimándolos.

En 1990 aparece un film documental, titulado *Paris is burning*, realizado por Jennie Livingston (Estados Unidos), referido a los “balls” neoyorquinos de los años ochenta, esos bailes organizados en la comunidad lesbiana, gay y transex o transgénero,¹⁶⁵ desde los años sesenta, setenta, donde tienen lugar varios concursos de danza, de belleza, etc., que ponen en competencia “houses” (pequeñas comunidades organizadas de gays y transexos o transgéneros, en los medios afroamericanos o latinos), en la tradición del Harlem *queer* de comienzos del siglo xx. Convertido en film de culto, esta película trajo aparejada una polémica alrededor de la cuestión de las prácticas e identidades excéntricas, y más particularmente de las prácticas “drag” (literalmente travestismo).¹⁶⁶ En el film, una de las sentencias clave de las *Drag Queens* es “be real”. Esta valorización de la realidad del género, ¿es

¹⁶³ Retomo aquí la definición de la mascarada tal como es desarrollada por la psicoanalista Joan Riviere en 1929. Véase Pascale Molinier, *L'enigma de la femme active*, París, Payot, 2006.

¹⁶⁴ Ève Kosofsky Sedgwick, “Queer Performativity”, *GLQ*, n° 1, 1993, pág. 4.

¹⁶⁵ Véase “La policía de lo real vs. las políticas trans”, en este volumen.

¹⁶⁶ Verdadera cultura, la práctica “drag” consiste en imitar todos los rasgos característicos de una mujer (*Drag Queen*) o de un hombre (*Drag King*), trabajando todos los artificios y las posturas de lo femenino y lo masculino, al punto de llevarlos a su paroxismo.

compatible con su desnaturalización? ¿Participan estas prácticas en la subversión de las normas dominantes —de sexo, de “raza”, de sexualidad, de “clase”—, o contribuyen a la reidealización de esas normas, en una relación de subyugación de los sujetos estigmatizados y marginalizados? Alrededor de ese documental, y de la polémica que siguió, también asistimos a una crítica de la nueva movida política y teórica queer, (re)aparecida en los años noventa en los Estados Unidos.

La “teoría Queer” es una expresión de Teresa de Lauretis en un texto de 1991.¹⁶⁷ En este texto-manifiesto, ella opera el mismo movimiento crítico que el pensamiento feminista algunos años antes a propósito del sujeto “mujeres”. Las identidades “lesbianas y gays” se han convertido en identidades que tienden a homogeneizar las diferentes identidades sexuales —pero también de color y de clase— que circulan y moldean nuestras sexualidades. En otros términos, contribuyen a renaturalizar el binarismo homosexual/heterosexual sobre el modelo del binarismo mujer/hombre, más que a complejizarlo. Como para la política feminista en el contexto de la movilización de los años sesenta y setenta, la constitución de un sujeto político de las luchas lesbianas y gays se operó en un momento crucial, y vital, de movilización contra la epidemia del sida y la falta de políticas de prevención. No obstante, la agenda política de los movimientos no debe reemplazar una verdadera reflexión sobre la cuestión de los sujetos políticos de dichos movimientos. Desde su aparición, la “teoría Queer” se asignó la tarea de pensar ese sujeto político de la sexualidad y de interrogar al sujeto homosexual como implícitamente gay, blanco y económicamente acomodado. “Finalmente, es porque la sexualidad es tan inevitablemente personal, porque entremezcla de manera tan enmarañada el sí con los otros, el fantasma y la representación, lo subjetivo y lo social, por lo que las diferencias de raza y de género son un tema crucial de preocupación para la teoría

¹⁶⁷ Teresa de Lauretis, “Théorie Queer: sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction”, 1991, trad. de M.-H. Bourcier, *Théories queer et cultures populaires de Foucault à Cronenberg*, París, La Dispute, 2007, pág. 100. En el mismo momento, en Nueva York, se constituye el grupo militante emblemático *Queer Nation*, contra las violencias homofóbicas, lesbofóbicas, transfóbicas, sexistas y racistas.

queer y por lo que sólo el diálogo crítico puede procurar una mejor comprensión de la especificidad y la parcialidad de nuestras historias respectivas, así como de los desafíos de algunas de nuestras luchas comunes.”¹⁶⁸ Lo que se trata de interrogar, pues, es no solamente la cuestión de la articulación entre sexualidad y racismo, sino también aquella entre el sexo, el género y la sexualidad (*Drag Queen*, *Drag King*, las identidades lesbianas *Butch/Fem*,¹⁶⁹ y las identidades transexuales y transgénero).

Así, la *praxis queer* suscita la cuestión de la subversión de las identidades sexuales y la formula de una nueva manera. El desafío puede ser pensado en términos de epistemología política de las prácticas de resistencia. Muy ampliamente inspirada por la filosofía foucaultiana, el concepto *queer* de subversión supone que no hay posición fuera del poder —“un lugar del gran Rechazo, almas de la revuelta, centro de todas las rebeliones”—,¹⁷⁰ sino más bien ejercicios múltiples de resistencia: “posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rampantes, violentas, irreconciliables, prontas a la transacción, interesadas, o sacrificiales”.¹⁷¹ En otros términos, y simplificando provisionalmente las diversas *praxis* demasiado rápidamente comprendidas bajo una misma etiqueta “Queer”, no hay un fuera del “sexo”. Por eso, las múltiples prácticas y e identidades sexuales (de género y de sexualidad) que circulan constantemente en la cultura *queer* no pueden ser pensadas como simples “imitaciones” de las normas dominantes. Las prácticas de resistencia, pues, no remiten a la utópica abolición del “sexo”, sino más bien a la subversión del sistema dominante, fundado en el *dimorfismo* (macho/hembra, masculino/femenino), el *cau-*

¹⁶⁸ Ibíd., pág. 113.

¹⁶⁹ Identidades lesbianas que funcionan en base a códigos masculino/femenino. Véase Gayle Rubin, “Of Catamites and kings. Reflections on butches, gender and boundaries”, 1992, en S. Stryker, S. Whittle, *The Transgender Studies Reader*, Nueva York, Routledge, 2006, y C. Lemoinne, I. Renard (dir.), *Attirances: Lesbiennes fems / lesbiennes butches*, París, Éditions gaies et lesbiennes, 2001.

¹⁷⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, I: *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, pág. 126. [Hay versión española: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, s/f.]

¹⁷¹ Ibíd.

salismo (anatomía/ethos, sexo/género —entendido aquí como las acepciones cultural y socialmente admitidas de lo femenino y lo masculino—) y el heterosexismo (heterosexualización del deseo y falocentrismo).

JUDITH BUTLER:
SI TODO ESTÁ CONSTRUIDO, ENTONCES...

En 1990, Judith Butler publica *Gender Trouble*. Ella encara la problemática “sexo/género” en estos términos: “[El género] designa precisamente el aparato de producción e institución de los mismos sexos [...]; es también el conjunto de los medios discursivos/culturales por los cuales ‘la naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ es producido y establecido en un campo ‘prediscursivo’, que precede a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre la cual interviene posteriormente la cultura.”¹⁷² El género es lo que construye “el carácter fundamentalmente no construido del ‘sexo’”.¹⁷³

En su último capítulo, la filósofa elabora su concepto mayor de “performance/performatividad del género”. Ella parte de la idea según la cual “el cuerpo está moldeado por fuerzas políticas que tienen estratégicamente interés en hacer de tal modo que quede terminado y constituido por los marcadores del sexo”.¹⁷⁴ En otros términos, el cuerpo, el cuerpo sexuado, no es el fundamento inquebrantable, el basamento natural de las jerarquías y divisiones sociales. El cuerpo sexuado no es la causa —ni siquiera la ocasión— de una relación de poder, sino más bien el efecto de una relación de poder, en el sentido en que está moldeado, disciplinado por esa relación, que remite a un sistema de dominación articulado a la heterosexualidad obligatoria. Esta disciplina, esta “matriz heterosexual” (lo que Butler llama también las matrices de la jerarquía de género y de la heterosexualidad obligatoria), definida como relación de poder histórico, canaliza el cuerpo al mismo tiempo que lo produce como un cuerpo sexuado. Por consiguiente, el cuerpo

¹⁷² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, ob. cit., pág. 69.

¹⁷³ Ibíd.

¹⁷⁴ Ibíd., pág. 248.

no es una materialidad pura, precultural, prediscursiva, “virgen” de todo poder, más acá de esa producción disciplinaria que lo constituye. “En otros términos, los actos, los gestos, los deseos expresados y realizados crean la ilusión de un núcleo interno y organizador del género, una ilusión mantenida por el discurso para regular la sexualidad [...]. El hecho de pasar de un origen político y discursivo de la identidad de género a un ‘núcleo’ psicológico excluye que se analice la constitución política del sujeto generizado y las ideas estereotipadas sobre la inexpresable interioridad de su sexo o de su verdadera identidad.”¹⁷⁵ Así, el género constituye el cuerpo en identidad inteligible en el seno de la matriz heterosexual, produciendo un modo de inteligibilidad de su cuerpo propio, y por consiguiente de sí: exhortando a los individuos a declarar su sexo, su género, su sexualidad, a leer su “verdadera identidad”, sus “deseos sepultados”, su “auténtico yo”, a través del prisma de ese “ideal normativo”.¹⁷⁶ Esto, además, tiene por objeto invisibilizar todas las estrategias de incorporación de esa disciplina, todos los mecanismos sociales de interiorización de las identidades de sexo, de género y de sexualidad. Retomando las tesis de Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, Butler piensa así “la producción disciplinaria del género”¹⁷⁷ como un conjunto de prácticas reguladoras, discursivas y físicas, que produce una “corporeidad significativa” de la identidad personal “factible”, de la persona, *en cuanto persona inteligible porque la habita un género*.¹⁷⁸ Así, el género es pensado como instrumento y efecto.

A partir de este punto, el establecimiento del concepto de performatividad/performance del género permite que Butler, por un lado, analice en detalle ese proceso de interiorización de las normas, de los códigos dominantes de inteligibilidad de la identidad propia, en cuanto proceso coercitivo; por el otro,

¹⁷⁵ Ibíd., pág. 259.

¹⁷⁶ Ibíd., pág. 84.

¹⁷⁷ Ibíd., pág. 258.

¹⁷⁸ “Un alma ‘habita’ [al hombre] y lo lleva a la existencia, que a su vez es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política: el alma, prisión del cuerpo” (Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, pág. 34). [Hay versión española: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1994.]

que se concentre en una de las modalidades de dicho proceso, hasta ahora poco trabajado por la filosofía feminista, a saber, las modalidades discursivas de esta interiorización, de esta encarnación de las normas. Para ello, inspirándose en el filósofo del lenguaje John Austin¹⁷⁹ y en su distinción entre los enunciados descriptivos, los enunciados declarativos y los performativos, Judith Butler encauza el funcionamiento discursivo de la disciplina del género y define sus enunciados “típicos” como enunciados *performativos*. Los enunciados de género son comúnmente tomados como enunciados “constatativos” o “declarativos”: “¡es una nena!” o “¡es un varón!”, comproueba el tocólogo; “una mujer lava la vajilla”, “un hombre mira la tele”, se lee; “F o M”, declaramos tildando esos casilleros en todos los documentos administrativos, o incluso al decir nuestro nombre... Para Judith Butler, más bien se trata de enunciados “performativos”, en la medida en que esos enunciados *hacen lo que dicen*. Y ¿qué dicen? ¿Qué hacen? Hacen “sujetos generizados”, en el sentido en que se hacen aquellos/aquellas que precisa y supuestamente los endosan o profieren. Esos actos de discurso producen sus propios agentes, sus propios creadores/locutores: los actos generizados que nos identifican producen sujetos generizados para efectuarlos. El conjunto de dichas prácticas discursivas, que son otros tantos rituales sociales coercitivos que realizamos para distinguirnos, para destacarnos, para encarnar a un “hombre” o una “mujer”, son otros tantos enunciados performativos que hacen lo que dicen: *yo soy* una mujer o *yo soy* un hombre. Sobre el ejemplo de los performativos clásicos que son los enunciados siguientes: “los caso” o “lo condeno”, Butler muestra que el enunciado del agente del estado civil o más aún el del ecógrafo al quinto mes del embarazo—“¡es una nena!” o “¡es un varón!”—es un performativo.¹⁸⁰ En efecto, en esas circunstancias en que el ecógrafo está ubicado en situa-

¹⁷⁹ Véase John Austin, *Quand dire, c'est faire*, París, Le Seuil, 1991. Véase también la lectura que hace de él Pierre Bourdieu, *Lenguaje et pouvoir symbolique*, París, Le Seuil, págs. 189-190, y que discute Judith Butler en *Le pouvoir des mots*, 1997, trad. de C. Nordmann, París, Amsterdam, 2004.

¹⁸⁰ Judith Butler, *Bodies that matter*, Nueva York, Routledge, 1993, pág. 232.

ción de autoridad en un lugar institucional que es el gabinete médico o el hospital, el ecógrafo, pues, hace del feto un individuo generizado, en el sentido en que el género participa intrínsecamente en la definición dominante del individuo, aquí en devenir. A partir de entonces ya no se espera un “niño”, se espera una “nena” o un “varón”. Además, el ecógrafo no comprueba la identidad sexual del feto, porque para ello debería emprender un conjunto de test, precisamente aquellos que son considerados como científicamente pertinentes en la determinación del sexo, en el marco de los nacimientos de niños intersexos.¹⁸¹

El género, pues, no es un hecho, un dato, es un conjunto de prácticas disciplinarias, pero también de actos discursivos, que funcionan, que se efectúan. En este último caso, el género es una *relación discursiva en acto*, que se oculta como tal. Da fe de ello el hecho determinante de que el género como performativo constantemente debe volver a decirse, repetirse, no tiene ninguna eficacia sin su propia reiteración: el género no se dice de una vez por todas, no es descriptivo ni declarativo, debe repetirse una y otra vez. Es esta permanente repetición del género en el interior de un marco regulador lo que Butler llama el estilo: “El género es la estilización repetida de los cuerpos”.¹⁸² La repetición discursiva literalmente se corporiza, el cuerpo es el efecto de repetición en el tiempo de actos discursivos. El género como performativo, pues, es vuelto a actuar una y otra vez: se trata de un ritual que nos exhortan a efectuar. No obstante, es precisamente en esta exhortación a la repetición de lo mismo donde la relación de género se expone a ser desenmascarada como *relación social* (es decir, como construcción y como dominación).

¿Significa esto que esa relación social es desrealizada por Judith Butler? Por el contrario, si la performatividad del género se emparenta con una coerción política que torna posible la construcción social del género en el modo ontológico, como algo que siempre está ya presente,¹⁸³ no es porque la matriz heterosexual es también una producción discursiva,

¹⁸¹ Véase el capítulo sobre “La historicidad del sexo”, en este volumen.

¹⁸² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, ob. cit., pág. 109.

¹⁸³ Ibid.

porque no es “real”, oprimente, eficaz. Así, lejos de reducir el género a un “simple” discurso, lejos de desrealizar la dimensión fundamentalmente violenta de la relación de género, Judith Butler desarrolla el concepto de performatividad del género para pensar la materialización del género en su construcción discursiva y social, que los cuerpos se ven obligados a poner en acto, estilizándolos. “La construcción nos fuerza a creer en su necesidad y su naturalidad [...]. Si estos estilos son producidos por actos y si producen sujetos generizados con coherencia haciéndose pasar por sus propias criaturas, ¿qué tipo de performance estaría en condiciones de revelar que esa ‘causa’ aparente es un ‘efecto’?”¹⁸⁴ A la inversa, no porque las *Drag Queens* “actúan” tipos de feminidad no son “reales”. Pero aquí se trata de una realidad heterodoxa, fuera de norma, perturbadora. “En las producciones de la realidad del baile de disfraces [*drag ball*], producimos y damos testimonio de la constitución fantasmática de un sujeto, un sujeto que repite y mima las normas legitimantes por las cuales él mismo fue degradado, un sujeto que encuentra su fundamento en el proyecto de dominar lo que coacciona y perturba sus propias representaciones. No es un sujeto que permanece a la zaga de sus identificaciones y decide de manera instrumental si sí o si no y cómo va a trabajar cada una de sus identificaciones hoy; por el contrario, el sujeto es el entrelazamiento incoherente y movilizado de identificaciones; está constituido en y por la iterabilidad de sus performances, una repetición que trabaja inmediatamente en legitimar y deslegitimar la realidad de las normas por las cuales es producido.”¹⁸⁵

EL CONCEPTO DE “POTENCIA DE ACTUAR”

Pasando de la *performatividad del género* a los “diferentes estilos corporales”¹⁸⁶ heterodoxos, reprimidos, re-significa-

dos, a las *performances de género*, Butler trata de captar la lógica misma de la relación de género, pero también sus fisuras. Si los enunciados propios de la disciplina género no son constatativos o declarativos, si funcionan como performativos, esta disciplina requiere una producción performativa continuada y repetida. Esta repetición, pues, es a la vez su condición de posibilidad y de eficacia, pero también aquello por lo cual puede ser puesta en situación de fracaso. Es en la repetición, la repetición incoherente, ininteligible, la reiteración inadecuada, desplazada del performativo, donde reside su posible subversión. Subvertir la performatividad del género juega con la relación entre el decir y el hacer: performar de manera incoherente e ininteligible lo que se dice que soy, lo que yo digo que soy. Subvertir es cuando decir es “deshacer”.

A partir de 1990, Judith Butler escribe: “En sí, la parodia no es subversiva, todavía hay que tratar de comprender cómo ciertas repeticiones paródicas son realmente perturbadoras, siembran en verdad la confusión, y cuáles terminan por ser domesticadas y volver a circular como instrumentos de la dominación cultural”.¹⁸⁷ La interrogación de Butler sobre las performances subversivas podría remitir a lo que John Austin llama los “enunciados desdichados”. En otras palabras, ¿en qué condiciones un enunciado performativo no funciona? ¿Cómo volver desdichados los performativos de género, es decir, improductivos en materia de normas de género? Este será el caso emblemático de las performances *drag*: su performance no es subversiva en sí, sino que permite comprender cómo malograr la performatividad del género, exponiendo las condiciones materiales, las relaciones de poder, que la hacen eficaz: si la dominación es performativa en su funcionamiento y su efectuación, la subversión también lo es.

Para Judith Butler, se trata de mostrar que el sujeto generizado no es la causa de sus discursos y sus actos, sino realmente su *efecto*. Lo que la *Drag Queen* performa en la

¹⁸⁴ Ibíd., pág. 264.

¹⁸⁵ Judith Butler, *Bodies that matter*, ob. cit., pág. 131. La traducción es mía.

¹⁸⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, ob. cit., pág. 264.

¹⁸⁷ Ibíd., pág. 262. Ella volverá a decirlo en *Bodies that matter*, ob. cit., pág. 125, y en *Défaire le genre*, trad. de M. Cervulle, París, Amsterdam, 2006, págs. 233-261. [Hay versión española: *Deshacer el género*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.]

exuberancia y la subversión es exactamente equivalente a lo que hacemos todos los días cuando uno es “normalmente” hombre o mujer: yo o la *Drag Queen* es performance. No hay por un lado lo falso, los afeites, las lentejuelas y la parodia, y por el otro lo verdadero, lo auténtico, lo natural, es decir, el modelo de la parodia. El meollo de la argumentación de Judith Butler es mostrar que en materia de género no hay un *modelo original*, no hay un género auténtico: el género es una parodia sin original. “Al imitar el género, el *drag* revela implícitamente la estructura imitativa del propio género, así como su contingencia.”¹⁸⁸

Las performances de los *Drag Kings* son aquí determinantes. Como lo mostró Judith Halberstam, la masculinidad dominante que preside las relaciones de poder heterosexistas, pero también las relaciones de clase o de color, es particularmente compleja de performar porque parece indeterminada, neutra, lisa.¹⁸⁹ Por el contrario, las masculinidades subalternas (el “rapero” negro, el “pequeño sinvergüenza” del suburbio, el “proleta” del norte, etc.), al igual que la feminidad, son fácilmente “caricaturizables”, porque son figuras determinadas respecto de la figura de referencia que es el Sujeto: blanco, burgués, heterosexual, de masculinidad refinada. Por lo tanto, cabría preguntarse si las técnicas discursivas dominantes no “organizarían” en cierta medida su propio fracaso. La dimensión performativa de las identidades sexuales, pero también sociales o de color, serían tanto más eficaces cuanto que no sólo “hacen”, o no sólo “fabrican”, nada más que sujetos dominantes. Todo transcurre como si ciertas performances fueran planteadas de entrada como originales, auténticas y reales, mientras que otras son paródicas e inauténticas. La relación de poder orquesta así una forma de ontologización de ciertas performances por un juego de imitaciones y de copias más o menos conformes del Sujeto real. Este proceso es particularmente patente en el marco del racismo y el colonialismo. El devenir sujeto de los colonizados se refiere a la norma racializada de un Sujeto, que encarna a

la perfección al hombre blanco. Una de las técnicas privilegiadas del poder colonial, empero, se caracteriza por lo que Homi Bhabha llama la ambivalencia de la imitación: “Casi lo mismo, pero no del todo” [“*almost the same, but not quite*”].¹⁹⁰ Es un proceso que permite no sólo mantener al otro en el exterior del mundo de los dominantes —siempre en una performance imperfecta, desdichada, de la norma— y por tanto excluirlo como un impostor, al tiempo que lo controla absolutamente, porque mientras él se desvela por copiar, no inventa modos inéditos de resistencia. En efecto, para ser eficiente, la imitación siempre debe “sobreañadir”, por definición se halla en el exceso. Y es gracias a ese exceso imposible de ocultar totalmente como el dominado puede ser mantenido a raya. El sujeto colonizado, subalterno, imita, por lo tanto es, pero puesto que imita, nunca será verdaderamente. Las masculinidades subalternas siempre se encuentran en esa imitación desfalleciente de la masculinidad refinada, lisa, dominante, en un exceso virilista que las hace sospechosas. Así, obligado a performar la identidad dominante, nunca es yo lo que produzco como Sujeto (de mis actos, de mis discursos, de mis mímicas), porque siempre soy desenmascarado como un imitador. En cambio, lo que produzco, lo que realizo, es el blanco como original, el blanco como Sujeto auténtico.

La subversión de las normas de género, pues, pasa también por una crítica de la categoría histórica de Sujeto. Es en ocasión de esta crítica como Judith Butler desarrolla su concepto de “potencia de actuar”: performar de manera excéntrica, heterodoxa, incoherente, ininteligible, un proceso que, sin esa repetición, no podría garantizar sus condiciones de reproducción, permite producir otros sujetos, pero sobre todo otras matrices de producción de los sujetos. El caso es que tales sujetos subversivos se exponen a una violencia represiva que sólo puede ser contrarrestada por la constitución de un sujeto político.

La concepción butleriana de la subversión no implica que la matriz heterosexual, una vez denunciada como paródica, se disuelva, casi mágicamente, en una multiplicidad de “matrizes”.

¹⁸⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, ob. cit., pág. 261.

¹⁸⁹ Judith Halberstam, “Mackdaddy, superfly, rapper: Gender, race, and masculinity in the Drag King scene”, *Social Text*, nº 52-53, 1997.

¹⁹⁰ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, 1994, Nueva York, Routledge, 2005, pág. 123.

ces concurrentes y subversivas que vienen a perturbar el orden del género".¹⁹¹ Cantidad de comentadores han reprochado a la filosofía de Butler, en ocasiones ingenua o sarcásticamente, el hecho de dejar a los dominados frente a su propia responsabilidad, como si el problema fuera que permanecen subyugados, paralizados, por su propia creencia en la omnipotencia de una dominación "simplemente discursiva". Esto implica olvidar la fuerza punitiva que la dominación despliega en oposición a todos los estilos corporales que no son coherentes con la relación heteronormatizada que preside la articulación de las categorías reguladoras que son el sexo, el género y la sexualidad, fuerza punitiva que atenta contra la vida misma de dichos cuerpos (violencias y crímenes sexistas, homofóbicos, lesbófobicos o transfóbicos). El análisis butleriano de la escena *drag* revela de hecho estrategias políticas viables y define tácticas colectivas eficaces, entre otras posibles. Si el sujeto está construido en y por sus actos, actos que le exhortan a realizar y repetir, si el sujeto es un acto performativo en el sentido en que lo que digo, lo que hago, produce un locutor —generizado— para proferirlos y un agente —generizado— para efectuarlos, debe inferirse que el sujeto no es prediscursivo, que no preexiste a su acción. En otros términos, nuestra potencia de actuar no tiene por condición de posibilidad una identidad sustantiva, un sujeto actuante, "una estructura prediscursiva a la vez del sí y de sus actos".¹⁹² En su forma dominante, esta identidad sustantiva a todas luces no aparece como generizada, cosa que muestran las performances de los *Drag Kings*: el ideal moderno del Sujeto es pensado en una forma de indeterminación, de universalidad, que de hecho corresponde a un proceso de invisibilización de las interpellaciones del sujeto dominante, como macho, burgués, heterosexual, blanco. La disciplina del género, pues, comienza por la imposición de un modo de constitución del sujeto, que comprende una tipología jerárquica de los sujetos sexuales inteligibles.

La cuestión del sujeto político, y más particularmente del sujeto del feminismo, pues, es replanteada por Judith Butler.

En cierta medida, puede decirse que una de las modalidades más eficaces de la disciplina del género es imponer modos de constitución del sujeto político que tornan aporética la impugnación: considerando, por ejemplo, que el sujeto político del feminismo, "*Nosotras, las mujeres*", es un requisito previo a toda acción, el feminismo performance una identidad forcluida —coercitiva aunque socialmente construida— que repite, reitera, un agente que, lejos de malograr las normas dominantes, confirma su pertinencia e inteligibilidad, tal como es definida por la matriz heterosexual y racial. Así, o bien el feminismo se esencializa e identifica su sujeto en la acepción dominante del sujeto "Mujer" (excluyendo todos los sujetos que performan esa identidad, repitiéndola de manera "inadecuada"); o bien el feminismo cae en la conciencia desdichada de una perdida de saber de sí que lo torna impotente de actuar: ¿quién es el "Nosotras" del feminismo? ¿Actuar en nombre de quién? La potencia de actuar subversiva del feminismo, pues, tiene por condición de posibilidad renunciar a ese postulado epistemológico de un sujeto colectivo previo a la acción colectiva. Sólo en la acción en la medida en que se inscribe en un proceso constante de resignificaciones el sujeto del feminismo se construye, se efectúa y se discute, vale decir, redefine constantemente sus propios contornos. En este sentido, Judith Butler rechaza una concepción fuerte del "sujeto" de la filosofía feminista contemporánea, que fracasa en pensar coaliciones políticas entre los movimientos, en virtud de una concepción del sujeto que sigue siendo el fundamento de la potencia de actuar. Por el contrario, ella privilegia lo que podría llamarse una epistemología de la subversión "no fundacionalista".

¹⁹¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, ob. cit., pág. 85.

¹⁹² Ibíd., pág. 268.

TECNOLOGÍAS DEL SEXO

Dicho lo cual, salud, chicas, y mejor ruta...

VIRGINIE DESPENTES¹⁹³

SEXO “NATURAL”, SEXO “ARTIFICIAL”: *GODE SAVES THE KING**

La epistemología de la subversión toma debida nota de la relación de poder que se halla en obra en la producción y la definición de los términos mismos que lo componen. En otras palabras, trabaja sobre el hecho de que esos términos (hombres/mujeres, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, activo/pasivo...) no tienen realidad o pertinencia más acá o fuera de la relación antagónica que los constituye. Por consiguiente, la línea de mira de toda política de subversión no consiste tanto en superar, destruir o abandonar dichos términos como en verdad más bien en impugnar, perturbar, transformar la relación que los engendra, es decir, subvertir el dispositivo de saber y de poder que se oculta detrás de la ontologización de los sexos. La política de la subversión, pues, puede desembocar o en una mutación de los sexos tal que se vuelvan intercambiables, irreconocibles y por tanto inéditos, o en su difracción, en su multiplicación. Pero la finalidad no es el sexo (como un invariante insuperable o como una categoría que hay que derogar), sino más bien la relación de poder que lo produce aquí y ahora. En el seno del pensamiento feminis-

¹⁹³ Virginie Despentes, *King Kong théorie*, París, Grasset, 2006, pág. 156. [Hay versión española: *Teoría King Kong*, Barcelona, Editorial Melusina, 2007.]

* Juego de palabras. *Gode*, o *godemiché*, es un consolador. [N. del T.]

ta, la cuestión de la subversión de las identidades suscitó un amplio debate que se cristalizó alrededor de tres culturas teóricas y políticas mayores: la cuestión de las identidades y sexualidades lesbianas, la cuestión de la pornografía —y de lo que se llama el “pos-porno”— y finalmente aquella de las políticas *trans* (transexo, transgénero).

Una de las percepciones comunes de la cultura lesbiana consiste en leer todas las identidades, las prácticas y los códigos sexuales lesbianos a través de la heterosexualidad. Históricamente, la sexualidad lesbiana por lo general fue considerada como *no sexual*, un gracejo de muchachas, en referencia al coito reproductivo. No obstante, la visibilidad creciente de algunas identidades, prácticas y códigos sexuales lesbianos, como las performances de los *Drag Kings*, las identidades *Butch/Fem*, el tecnosexo (sexualidad con consolador y arneses principalmente) el sadomasoquismo lesbiano,¹⁹⁴ sobre todo en el seno de los movimientos feministas, modificó la percepción de la sexualidad lesbiana. Estas culturas estarían estrechamente articuladas a las normas dominantes de la masculinidad y la feminidad, percibidas como imitaciones de la masculinidad y de sus prerrogativas, y que mantienen la idea de que la heterosexualidad es la causa del deseo lesbiano. El análisis de las culturas lesbianas incriminadas, pues, remite sobre su supuesta imitación ostensible del patriarcado heterosexual y por consiguiente sobre su mayor o menor complicidad por lo que respecta a su perpetuación. Al adoptar códigos sexuados rígidos (masculino/femenino), al performar prácticas polarizadas (dominante/dominado), al utilizar objetos sexualmente, cierta sexualidad lesbiana ratificaría, más que subvertiría, el heterosexismo. Esta polémica alimentó lo que más allá del Atlántico se llamó una “*sex-war*” en el seno de la teoría feminista.

En cierta medida, esta percepción polémica de la sexualidad lesbiana es desarrollada por Simone de Beauvoir misma en el capítulo controvertido del *Segundo sexo* consagrado a “La lesbiana”. El texto de De Beauvoir se abre sobre la

¹⁹⁴ Véase Lynda Hart, *La performance sado-masochiste*, 1998, trad. de A. Lévy-Leneveu, París, EPEL, 2003.

revocación de la tesis de la “inauténticidad” de la lesbiana: “Definir a la lesbiana ‘viril’ por su voluntad de ‘imitar al hombre’ es condenarla a la inauténticidad. Ya he dicho hasta qué punto los psicoanalistas crean equívocos al aceptar las categorías de lo masculino-femenino tal y como la sociedad actual las define. En efecto, el hombre representa en la actualidad lo positivo y lo neutro, es decir, el macho y el ser humano, mientras que la mujer es solamente lo negativo, la hembra. Cada vez que ella se comporta como ser humano, pues, se declara que se identifica con el macho”.¹⁹⁵ Pero la ambivalencia de De Beauvoir es constante: por un lado, ella valoriza la sexualidad lesbiana como una sexualidad “en la igualdad”,¹⁹⁶ donde las participantes pueden ser alternativamente “sujeto y objeto”, “soberana y esclava”;¹⁹⁷ por el otro, estigmatiza la calma y la dulzura de los abrazos y ternuras carnales entre mujeres, comparados con la volubilidad fulminante, vertiginosa, de los éxtasis entre un hombre y una mujer.¹⁹⁸

De Beauvoir impugna la tesis de la “inauténticidad”, y su crítica apunta no a la inauténticidad presunta de la lesbiana llamada “viril” (por su *ethos* o por las herramientas que se adjunta), sino realmente a la inauténticidad fundamental de los discursos de la sexología y del psicoanálisis que objetivan al lesbianismo en una forma de determinismo que una vincula con un desequilibrio hormonal, el otro con un traumatismo (apego infantil “anormal” con la madre, experiencias heterosexuales “desdichadas”, etc.), haciendo del lesbianismo el efecto de un desarreglo fisiológico o psicológico. En este sentido ella restituye cierta libertad sexual a las mujeres y, por consiguiente, piensa la elección sexual como el efecto de una libertad subjetiva. No obstante, denuncia también la “mala fe” de aquellas que se obstinan en una virilidad artificial: “[La lesbiana], a todas luces, está privada de órgano viril; puede desflorar a su amiga con la mano o utilizar un pene artificial para reproducir la posesión, pero no por ello deja de

¹⁹⁵ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, ob. cit., II, pág. 197.

¹⁹⁶ Ibíd., pág. 212.

¹⁹⁷ Ibíd., pág. 208.

¹⁹⁸ Ibíd., pág. 213.

ser un castrado".¹⁹⁹ Aquí realmente se trata de la inauténticidad de la propia lesbiana. La lesbiana ataviada de un consolador sería una figura de la mala fe en el sentido de que abusa de su propia libertad a expensas de la verdad, juega a creerse lo que no es: un hombre. De Beauvoir, empero, no es coherente; al utilizar las categorías de hombre y de mujer —y lo que es más a partir de un referente anatómico—, pega sobre el consolador un discurso dominante que ella misma denuncia. En cambio, lo que se puede retener de Simone de Beauvoir es el hecho de que los juicios sobre lo “real” y lo “artificial”, el “modelo” y la “copia”, siempre constituyen un juicio retrospectivo inducido por una relación de poder. El pene como “verdadero” sexo, opuesto a la falsedad, a la artificialidad del consolador, oculta mal la historicidad de la sexualidad y de las técnicas que participaron en la naturalización de una práctica, entre otras posibles, fundada en el postulado de la binariedad de los sexos.

Beatriz Preciado propone una genealogía de las “tecnologías del sexo” a partir de las prácticas protésicas. Ella cita en particular los trabajos de Jules Amar, director del “laboratorio de prótesis militar y del trabajo profesional” en los años veinte, autor en 1916 de *La prothèse et le travail des mutilés*. Es uno de los primeros en trabajar sobre el cuerpo de los soldados mutilados para elaborar prótesis, brazos, piernas, que podrían permitir que esos cuerpos vuelvan a trabajar en la gran maquinaria industrial. Como lo muestra Preciado, no se trataba de trabajar sobre prótesis sexuales: el amputado o el inválido no debe ser confundido con el “impotente, o sea, alguien que no es capaz de un restablecimiento funcional”.²⁰⁰ La prótesis sexual, el consolador, marca así el límite de la era industrial protésica: ocurre que la prótesis, primero pensada como un sustituto artificial, una copia mecánica de un órgano viviente, modificó en profundidad la percepción misma del cuerpo. “Si el cuerpo masculino (órganos sexua-

les incluidos) podía ser construido protésicamente, en consecuencia podría ser también de-construido, desplazado, y, por qué no, reemplazado.”²⁰¹

El privilegio moderno del dominio técnico por los hombres se licúa al capricho del proceso de industrialización capitalista, que apunta a la maximalización mecanicista de la fuerza de trabajo, donde el factor humano es progresivamente dominado por la propia técnica. Así, la gran industria operó “esa singular inversión de la relación instrumental, [donde] el operador se convierte en el apéndice de la máquina”.²⁰² Ahora bien, la condena y la patologización de lo que podría llamarse la tecnosexualidad emergen en el siglo XIX, en el mismo momento en que el cuerpo en el trabajo es fragmentado en la relación de producción capitalista. Si los cuerpos del obrero o del soldado son literalmente puestos en pedazos, el “cuerpo sexual masculino”, por su parte, es mantenido en una ilusoria integridad. No el cuerpo efectivo de *todos los hombres*, pues, sino más bien la encarnación de cierto ideal burgués. Todo ocurre como si el pene no pudiera ser protetizado, separado del cuerpo. Lo cual evidentemente no significa que la sexualidad, al igual que el trabajo en la fábrica, no era objeto de “disposiciones somatotécnicas”,²⁰³ según la expresión de Grégoire Chamayou. No obstante, esa disposición somatotécnica de la sexualidad consistió precisamente en naturalizar las prácticas sexuales penetrativas en el solo marco de la heterosexualidad reproductiva. El uso del consolador es entonces remitido a una desviancia, una inversión, como en la patologización del lesbianismo.

Así, la prótesis tecnológica no viene tanto a suplantar el órgano vivo como a transformarlo, en el marco de un dispositivo de poder: el hombre está tan disminuido cuando ya no posee el uso de tal o cual miembro como cuando está desprovisto de tal o cual prótesis. Lejos de volver hacia la naturalidad perdida del cuerpo y de sus capacidades “puras”,

¹⁹⁹ Ibid., pág. 203.

²⁰⁰ Beatriz Preciado, *Manifeste contre-sexuel*, trad. de M.-H. Bourcier, París, Balland, 2000, pág. 118. [Hay versión española: *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera Prima, 2002.]

²⁰¹ Ibid.
²⁰² Grégoire Chamayou, “Prefacio”, en Ernst Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique*, 1877, trad. de G. Chamayou, París, Vrin, 2007, pág. 37.

²⁰³ Ibid., pág. 38.

Preciado, por el contrario, muestra la imposibilidad de trazar límites claros entre lo “natural” y lo “artificial”, entre el “cuerpo” y la “máquina”, e infiere que “cada desarrollo tecnológico reinventa una ‘nueva condición natural’”.²⁰⁴ Así, el consolador permite modificar la geografía erógena del cuerpo, separándola de su referencia falocéntrica: puede ponerse en la mano, sobre el pubis, pero también sobre la pierna, el brazo. Esta proliferación posible de suplementos penetrantes señala una “mutación del cuerpo biológico” y permite un nuevo “relato tecnológico que no se deja leer como una transgresión de género”.²⁰⁵ Es en esta perspectiva como debe comprenderse el *Manifeste Cyborg* de Donna Haraway. Rompiendo con cierto feminismo tecnofóbico, ella percibe la urgencia, para el pensamiento y la práctica feministas, de investir políticamente la técnica. El consolador, tal como es utilizado en la sexualidad lesbiana, podría constituir un buen ejemplo de esa investidura. No constituye la marca de una discapacidad, sino que inaugura una nueva condición corporal, nuevas potencialidades, autonomizadas de su referente orgánico y que perturban todas las relaciones de poder heterosexistas. “Necesitamos una regeneración, no un renacimiento, y el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin distinción de género forma parte de lo que podría reconstituirnos.”²⁰⁶

LA TECNOLOGÍA PORNOGRÁFICA, O LA “VERDAD DEL SEXO”

Los debates sobre la pornografía en el seno del pensamiento feminista son numerosos y de los más polémicos. No se trata aquí de restituir su complejidad, sino más bien de proponer una genealogía de la pornografía, comprendida como tecnología que se inscribe en el marco más amplio de la instalación

de un “régimen de veridicción”²⁰⁷ —que comprende normas de la verdadero y lo falso— que remite sobre la “verdad del sexo” y su subversión. La investigación, pues, recae sobre las condiciones que debieron ser cumplidas para que la pornografía constituya el sexo “verdadero”. La cuestión no es criticar la pornografía como una representación ilusoria del sexo: la crítica recae sobre las prácticas reales que establecieron a través de la pornografía un régimen de verdad, que comparte lo verdadero y lo falso. La pornografía es un objeto histórico complicado (definición, cronología, etc.), en consecuencia me dedicaré aquí a lo que llamo la “pornografía masiva”, y que a mi juicio es lo problemático y polémico para el pensamiento feminista.

Por lo que respecta a la pornografía, las feministas se dividieron comúnmente en dos campos: aquellas para quienes la pornografía es por esencia heterosexista, medio privilegiado de la violencia hecha a las mujeres y que, por esa razón, debe ser prohibida; y aquellas para quienes la pornografía, precisamente en virtud de su estatus de medio privilegiado, a través del cual cierta verdad del sexo es producida y difundida, constituye un desafío de subversión de las normas sexuales. En cierta medida ambas posiciones, por antagónicas que sean, no obstante comparten un postulado común: la pornografía supuestamente representa la “verdad del sexo”. Por el lado de las pensadoras feministas que se opusieron a la pornografía, el argumento de Catharine MacKinnon, una de las representantes más interesantes de esta posición prohibicionista, está estrechamente ligado con la legislación norteamericana en materia de libertad de expresión. En su opinión, los films de la industria pornográfica no son solamente imágenes, representaciones libremente puestas en escena de la sexualidad, sino que producen y reproducen la realidad de la sexualidad, de la heterosexualidad en la medida en que es por naturaleza una violencia hecha a las

²⁰⁴ Beatriz Preciado, *Manifeste contre-sexuel*, ob. cit., pág. 120.

²⁰⁵ Jeanne E. Hamming, “Dildonics, dykes and the detachable masculine”, *European Journal of Women’s Studies*, nº 3, 2001, pág. 339. La traducción es mía.

²⁰⁶ Donna Haraway, *Manifeste Cyborg*, ob. cit., pág. 81.

²⁰⁷ “El régimen de veridicción”, en efecto, no es cierta ley de la verdad, sino el conjunto de las reglas que, a propósito de un discurso determinado, permiten fijar cuáles son los enunciados que podrán ser allí caracterizados como verdaderos o falsos” (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard / Le Seuil, 2004, pág. 37).

mujeres. En el pensamiento de Catharine MacKinnon, el acto sexual es un acto por esencia sexista: la heterosexualidad está fundada en una jerarquía de los roles sexuales, es la punta de lanza de la dominación de las mujeres, y en consecuencia es por definición violenta. Por eso, toda práctica sexual —hétero u homosexual— que implique una diferenciación de los roles sexuales, por ejemplo, una diferenciación incluso aleatoria o temporaria, entre pasivo y activo, entre penetrado/a y penetrante, entre objeto del goce y sujeto del goce, es por definición sexista, en la medida en que esos roles de poder están articulados a lo femenino y lo masculino. La realidad de la sexualidad, y la idea según la cual la pornografía revela su verdad —a saber, su violencia intrínseca—, está pues tomada al pie de la letra por MacKinnon. Por esa razón, los films pornográficos son reales y muestran la verdad del sexo. Esta realidad es doble: por un lado, las actrices de los films no “actúan”, realmente padecieron las escenas sexuales que son filmadas y por tanto realmente padecieron la violencia intrínseca de la sexualidad; por el otro, los films producen la sexualidad “real” de los hombres, es decir, la sexualidad en cuanto hace excitantes a mujeres “expuestas, humilladas, violadas, degradadas, mutiladas, amputadas, atadas, amordazadas, torturadas y asesinadas”²⁰⁸ (MacKinnon hace referencia aquí en parte al *snuff movies*²⁰⁹). Hablando así de los hombres, espectadores de los films pornográficos y a su vez actores (se masturban y gozan ante esos films), MacKinnon considera que “a través de los productos visuales, ellos *hacen* esas cosas al mirarlas *mientras son hechas*. Lo que es real no es que esos productos son imágenes, sino que forman parte de un acto sexual”.²¹⁰ En este análisis, Catharine MacKinnon considera que la cámara es un dispositivo técnico que supone hacer realmente lo que será entonces captado sobre la película como la realidad de un acto —aquí sexual—, en la medida en que lo propio de la pornografía es no un acto sexual

²⁰⁸ Catharine MacKinnon, *Ce ne sont que des mots*, 1993; trad. de I. Croix, J. Lahana, París, Des Femmes, 2007, pág. 20.

²⁰⁹ Films que ponen en escena un asesinato o una violación supuestamente reales.

²¹⁰ Ibíd.

fingido, actuado, sino un acto efectivamente realizado. En ese sentido, Catharine MacKinnon contribuyó activamente a la prohibición de la pornografía —heterosexual, pero también gay, lesbiana, S/M o *queer*—, impugnando la protección de la primera enmienda en materia de libertad de expresión.²¹¹ Cantidad de pensadoras feministas, opuestas a MacKinnon, se interesaron, no en la pornografía como verdad/realidad del sexo, sino en los mecanismos, en las técnicas de producción de la representación pornográfica de la sexualidad como representación verídica del sexo. La pornografía utiliza técnicas de veridicción del sexo, es decir, que se da como verdad del sexo, lo que asegura —ideológica y económicamente— su estatus de gran medio iniciático del sexo.

En este sentido, Linda Williams, a partir del trabajo de Michel Foucault y del historiador del cine Jean-Louis Comolli, analiza la economía de lo visible en marcha en la producción pornográfica, a la que califica de “frenesi de lo visible”, según la traducción propuesta por Marie-Hélène Bourcier en su comentario de Williams.²¹² [...] Al estudiar a Foucault, comenzamos a comprender cómo la invención (cinematográfica) de la fotografía es más que una simple tecnología de registro; ella participa en esa verdadera voluntad de saber/poder de la *scientia sexualis*.²¹³ La cuestión no es tanto impugnar la dimensión eminentemente heterosexista —pero también racista— de la producción pornográfica masiva, sino más bien analizar cómo esa producción se realiza como verdad, invisibilizando cualquier otra producción pornográfica posible. Es precisamente porque el film pornográfico muestra supuestamente sin ninguna distancia la verdad de la sexualidad por lo que es percibido como el mejor medio de aprendizaje de la sexualidad para quien desee aprender “cómo” tener sexo.

²¹¹ Véase Catharine MacKinnon, *Le féminisme irreductible*, Paris, Des Femmes, 2005, y Judith Butler, *Le pouvoir des mots*, ob. cit.

²¹² Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones 2*, París, La Fabrique, 2005, pág. 161.

²¹³ Linda Williams, *Hard Core. Power, Pleasure, and the “Frenzy of the Visible”*, Berkeley, University of California Press, 1999, pág. 48. La traducción es mía.

La construcción del realismo pornográfico y la idea según la cual la representación realista (los films son en apariencia no estilizados, casi exclusivamente en colores) corresponde a una representación verídica del sexo, se articulan a tres técnicas mayores de exhibición que podrían subsumirse bajo lo que Linda Williams piensa como un mismo principio de “visibilidad máxima”; esta “visibilidad máxima” es la característica del dispositivo de saber/poder pornográfico: la técnica de fragmentación de los cuerpos, el registro voyeurista del orgasmo, bajo una forma sexualmente diferenciada (la confesión, o la confidencia, para el orgasmo femenino), por último, la imagen/tiempo falocéntrica.

Como lo subraya Williams, la primera técnica es la del encuadre pornográfico, que consiste en fragmentar los cuerpos. Este encuadre característico en la industria pornográfica enfoca en primerísimo plano los órganos genitales en una voluntad de saber que se emparenta con una percepción “científica” de los órganos genitales. Esta técnica, a mi juicio, retoma las mismas técnicas de encuadre de la antropometría moderna (percepción supuestamente objetiva de las características fenotípicas, cuantificación de esas características, clasificación de esas características, seleccionadas como típicas, en clase de individuos, “razas” de hombres, “degenerado/a/s”, “criminales”, etc.) adaptado a los órganos genitales y tiende a producir estereotipos genitales: mientras que todo pene es necesariamente desmesurado, los órganos genitales femeninos —así como las características sexuales secundarias como los senos, por ejemplo— son estereotipados en clase de mujeres (rubias/morenas, blancas/negras-asiáticas..., mojigatas/cerdas, frígiditas/calientes-ninfómanas, etc.). Por eso, correlativamente a la cinematografía (hipótesis de Williams), se puede emitir la hipótesis de que la etnografía colonial y la antropología científica del siglo XIX contribuyeron ampliamente a la codificación técnica del campo visual pornográfico como representación verídica del sexo. La difusión de los estereotipos fotográficos antropológicos y etnográficos, género mayor de la ilustración científica, desbordó ampliamente las colecciones eruditas: tarjetas distribuidas a los soldados

del ejército francés en África o en Asia, recuerdos de la exposición del Jardín Botánico, exposiciones universales de fines del siglo XIX y comienzos del XX.²¹⁴ El sujeto colonial es un sujeto de fascinación sexual y racial. Son también los únicos cuerpos desnudos, erotizados a ultranza por el régimen de veredicto científico mismo, que se ven en familia y en total “inocencia”.

La segunda técnica es la del registro voyeurista del orgasmo, bajo una forma sexualmente diferenciada. El desarrollo de Linda Williams sobre este punto específico es particularmente interesante. Ella analiza cómo la verdad del goce femenino es producida en la forma de la confesión involuntaria o de la confidencia. El film pornográfico masivo adopta la forma de un documental: contra la supuesta capacidad femenina para fingir el orgasmo, pretende captar la verdad del orgasmo femenino, inclusive el de la propia actriz, de ahí la ausencia de reconocimiento de la actuación de las actrices.²¹⁵ La actriz de films pornográficos es una figura metonímica de la “naturaleza femenina”. Esta búsqueda del “verdadero” orgasmo femenino es puesta en escena por el argumento recurrente de la violación en las producciones pornográficas masivas: “En estos argumentos [violación o rapto], las eventuales manifestaciones de placer de la víctima no consintiente son ofrecidas como el género de pruebas de una sinceridad que en otras circunstancias parecería menos evidente”.²¹⁶ El placer es como producido mecánicamente, a expensas de todo consentimiento —como es producido mecánicamente el rictus por la electricidad, como la crisis histérica es estimulada por la manipulación de Charcot—,²¹⁷ es captado en su naturaleza y provocado, estimulado al infinito como una experiencia

²¹⁴ Véanse las tarjetas postales (1885-1930) de “escenas y tipos”, Leïla Sebbar y Jean-Michel Belorgey, *Femmes d’Afrique du Nord*, París, Bleu autour, 2002, y Jennifer Yee, *Clichés de la femme exotique: un regard sur la littérature coloniale française entre 1871-1914*, París, L’Harmattan, 2000.

²¹⁵ Véase Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zone 2*, ob. cit., pág. 168.

²¹⁶ Linda Williams, *Hard Core*, ob. cit., pág. 50. La traducción es mía.

²¹⁷ Ibid., pág. 53. Sobre la crisis histérica puede leerse a Rachel Maines, *Technology of Orgasm, “Hysteria”, the Vibrator, and Women’s Sexual Satisfaction*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1998.

cia que no termina de confirmar una verdad. En esta perspectiva, los efectos sonoros típicos de la producción pornográfica, las respiraciones jadeantes y los gritos espontáneos femeninos de goce acentúan todavía más el nivel fisiológico de la percepción del placer femenino: expresiones reflejas, que acaecen de manera incontrolable, que aniquilan toda palabra, supuestamente mentirosa, inclusive toda expresión articulada de un rechazo o un consentimiento. Por último, lo que llamamos la imagen/tiempo falocéntrica de la verdad pornográfica remite a la temporalidad misma del goce sexual. El comienzo y el final de una escena de sexo siempre terminan por el goce masculino. Lo que ritma el sexo —cuando comienza el “verdadero” sexo y cuando termina— es exclusivamente la eyaculación masculina (remitiendo toda estimulación o masturbación clitoridiana —y por consiguiente todo goce femenino efectivo— a “preliminares”). Y por lo general el goce masculino es siempre mostrado en el exterior del cuerpo penetrado (vagina, boca, ano): el esperma es lo que se muestra en mayor grado. Luego que el/los actor/es hayan eyaculado, lo que “provoca” a menudo mágicamente el goce de la propia actriz, la escena concluye.

La pornografía masiva es violenta. No obstante, el desafío no es tanto la condenación de la pornografía en cuanto violenta *por esencia*, como más bien la crítica del régimen de veridicción que instituye en materia de sexualidad. Una pornografía no sexista, no lesbófoba o no racista, sólo es posible a condición de desplazar los códigos y las técnicas de la pornografía masiva: de marginalizar esa verdad del sexo mostrando otras verdades sobre el orgasmo femenino, la relación con el cuerpo propio como con el cuerpo otro (lo que implica una crítica de las técnicas de alterizaciones ligadas con el sexo, con el color, con la clase); trabajando sobre sus condiciones materiales de posibilidad: el conocimiento de sí de su anatomía, de su salud, la palabra expresada y escuchada, el consentimiento, el juego (entendido aquí como reconocimiento de la movilidad de las posiciones de poder en las sexualidades, pero también del reconocimiento del “juego” como trabajo). Lejos de una estetización de la dominación, una pornografía semejante es una de las raras políticas de educación sexual

alternativa,²¹⁸ y a sus detractores les corresponderá iniciar otras.

LA POLICÍA DE LO REAL VS. LAS POLÍTICAS TRANS

La autoidentificación sexual (aquí en el sentido preciso de la autoidentificación “hombre” o “mujer”) se encuentra en el corazón de la cultura “trans”: transex o transgénero, es decir, de una autoidentificación que implica un procedimiento de reasignación médica (quirúrgico y/o hormonal), o no.²¹⁹ Esta reasignación médica es de las más reglamentadas en Francia (desde 1992, Francia autoriza la rectificación de los documentos del estado civil a condición del seguimiento por la “autoridad competente”, tras haber sido condenada por la Corte europea de derechos humanos por violación del artículo 8 de la Convención relativo al respeto de la vida privada): los protocolos imponen tratamientos pesados, una cirugía a menudo poco propensa a mejorar sus técnicas con miras al confort mínimo de sus “pacientes” y un seguimiento psiquiátrico drástico, extremadamente conservador en materia de normas sexuales. La razón de esto es que las personas trans son definidas como personas “enfermas”: para la gran mayoría de los psiquiatras, padecen de una “disforia de género” o de una “inversión de la identidad de género”.

A partir de 1980, la medicina clasifica oficialmente el “transexualismo” dentro de los “trastornos de la identidad sexual” o “disforias de género”, al lado de la “identidad sexual ambigua (identidad hermafrodita)”. Las dos clasificaciones que se imponen son el *Diagnostic and Statistical Manual* (DSM IV)—el DSM es una herramienta de clasificación publicada por

²¹⁸ Por ejemplo, se puede visionar el trabajo de Annie Sprinkle, ex actriz de films pornográficos masivos, performadora, educadora sexual y actriz de films pornográficos feministas y/o lesbianas.

²¹⁹ Sigo aquí la distinción de Maud-Yeuse Thomas: “Yo distingo estos dos tipos de modo transidentitario para poner en perspectiva esos dos tipos de construcción/desarrollo, y no como dos grupos homogéneos y opuestos (uno cambia [de sexo], el otro no)”, en “La controverse trans”, *Mouvements*, octubre 2007, ht.mouvements.info/spip.php?article174.

la Asociación americana de psiquiatría— y la Clasificación internacional de las enfermedades publicada por la oms. Las dos clasificaciones serán revisadas en 2008. Entre los criterios del trastorno puede leerse: “la identificación intensa y persistente con el otro sexo”, “la sensación persistente de incomodidad respecto de su sexo, y de los comportamientos y roles concomitantes”, por último el hecho de que “la afección se halla en el origen de un sufrimiento clínicamente significativo”.

Todo requerimiento de reasignación, pues, sólo es aceptado sobre la base de ese postulado psiquiátrico, lo que Karine Espineira llama el “chantaje afectivo, ‘*Denme la operación, si no me suicido*’”.²²⁰ Las personas trans incluidas en los protocolos deben dar pruebas biográficas y psicológicas de su malestar, y describirlas de tal manera que la dimensión patológica de su autoidentificación sea patente (“¿Llevaba vestidos de niño? ¿Le gustaba el rosa? ¿Siempre fue un ‘marimacho?’”, etc.). “Puesto que sólo hay dos性es y dos géneros, y que el sexo produce el género —y sobre todo no a la inversa, por supuesto...—, todo cuanto sobresale, incluido el inhallable continente negro de la androganía psíquica, es potencialmente un trastorno, una zona gris, una afección. El paradigma binario sexista como tela de fondo alimenta la idea de que esas ‘minorías sexuales’ están trastornadas, enfermas, precisamente cuando esos individuos minorizado/a/s son minorías generizadas que deshacen la relación dogmática sexo = género.”²²¹ Aquí, el poder no “rectifica un error de la naturaleza” como en el caso de la intersexualidad, sino que “atiende un trastorno de la personalidad”: en ambos casos el monopolio de la intervención técnica legítima sobre la *Naturaleza* —por la medicina institucional— siempre es preferible al cuestionamiento de la coherencia del dispositivo sexo, género y sexualidad por los transidentidades.²²²

²²⁰ Karine Espineira, “2 Lesbotrans se posent des Q”, en “zoo, Q comme Queer”, *Cahiers Gai Kitsch Camp*, nº 42, 1998, pág. 103.

²²¹ Maud-Yeuse Thomas, “La controverse trans”, ob. cit.

²²² Véase la novela emblemática de Leslie Feinberg, *Stone Burch Blues* y su autoidentificación como “él/la” o “san” (“s/he”, “hir”) [el adj. posesivo de la tercera persona del singular, en francés (y también en inglés), tiene una distinción de género: *sa maison* = su casa; *son père* = su padre. La combinación de ambos da *san*, intraducible en español (N. del T.)].

Durante largo tiempo, el pensamiento y la política feministas desconfiaron de las personas trans, sospechando que reforzaban la binariedad sexual (hombre o mujer), en lugar de impugnarla o trastocarla: decían que las mujeres trans, por ejemplo, no pueden ser feministas porque nacieron hombres. Ahora bien, para legitimar esta relación de desconfianza, algunas feministas a menudo movilizaron definiciones más o menos naturalistas del sujeto político del feminismo²²³ (“*Nosotras, las mujeres*” = nosotras, las mujeres “nacidas mujeres” o “biológicas”), precisamente cuando se comprometían en un proceso de desnaturalización del sexo gracias al concepto crítico de relación de género.²²⁴ Para la política feminista, el desafío es tanto más problemático cuanto que ratifica de hecho cierta estrategia política, el “*passing*”, como única estrategia posible para las personas trans, en particular, y para todas las personas en general. El “*passing*” (literalmente “pasar por”) es comúnmente conocido en el contexto del racismo, principalmente el del sistema segregacionista de los Estados Unidos y de su adagio “iguales, pero separados”.²²⁵ La expresión es empleada en la actualidad por las personas trans. Ahora bien, “pasar por” un hombre o una mujer equivale a tratar de pasar por realista, según las reglas y coerciones predefinidas de lo real comúnmente admitido. En tal contexto, “pasar por” requiere someterse a las reglas y coerciones del heterosexismo, en la medida en que define las fronteras de las identidades, de las representaciones y de las prerrogativas de lo masculino y lo femenino: ser una mujer o ser un hombre son identidades producidas en el marco de un sistema de relaciones que ratifican una división sexual del trabajo de producción y de reproducción (incluyendo la asignación de las mujeres al trabajo doméstico y más generalmente a las funciones con bajo valor social agregado), una

²²³ Para una reflexión sobre el sujeto político de los movimientos trans, Kate Bornstein, *Gender Outlaw*, ob. cit.

²²⁴ Véase Pat Califia, *Le mouvement transgenre. Changer de sexe*, 1997, trad. de P. Ythier, París, EPEL, 2003.

²²⁵ El escritor estadounidense Philip Roth consagró una de sus últimas novelas a ese *topos* de la historia estadounidense: *La tache*, París, Folio, 1994. (Hay versión española: *La mancha humana*, Madrid, Alfaguara, 2002.)

socialidad diferencial (espacios de socialidad, actividades de socialización, *ethos* socializado), que implica un acceso asimétrico a recursos sociales, tales como la violencia. Espacio público, espacio profesional, espacio privado, el “*passing*”, como estrategia individual y política, encuentra sus límites en el hecho de que el heterosexismo se emparenta entonces con una validación eficaz de su identidad sexual, como plausible, realista y, en el día a día, factible. Esta estrategia del *passing* radica en el hecho de que las personas trans son constantemente remitidas al margen de la humanidad. En este sentido, podría inscribírselas en la larga historia de los *parias*, como lo escribió Eleni Varikas. Como figura de “abyeción”, el paria está obligado a edificar su propia subjetividad deshumanizada en “la tiranía de la heterodefinición”.²²⁶ “El paria, pues, no es solamente una figura de la exclusión política y social. En un sistema de legitimación que hace de la humanidad común la fuente de la igualdad de derechos, el no reconocimiento de sus derechos hace pesar una sospecha sobre su plena y entera humanidad y tiende a asociar a su inferioridad social una inferioridad antropológica.”²²⁷

No obstante, las *praxis* transfeministas hicieron de esa posición de abyeción impuesta un lugar de impugnación radical. Como lo escribe Pat Califia: “En la actualidad, las personas transgéneros cuestionan con mayor frecuencia el sistema binario: en vez de reivindicar el derecho a ser tratado por un problema físico o mental (disforia de género), ellas requieren al resto de la sociedad que cambie sus concepciones del género. En vez de desvelarse por integrarse, algunos activistas transgéneros consideran que la credibilidad es un privilegio que no hace sino garantizar un sistema binario, polarizado y opresivo. La persona transgénero que escoge ostentar su ambigüedad sigue un camino similar al de un homosexual que sale del ropero”.²²⁸ Por lo tanto, se trata de interrogar los límites de las identidades sexuales y de desafiar el heterosexismo, en un cuerpo a cuerpo con la “policía del género”, con lo que aquí conviene llamar una verdadera

policía de lo real: “A riesgo de perder cierta seguridad separándose de una ontología establecida [...] Cuando lo irreal reivindica su realidad, o cuando se interna en su campo, se asiste a otra cosa que a una simple asimilación a las normas dominantes. Las mismas normas pueden ser quebrantadas, traicionar su inestabilidad y abrirse a la resignificación”.²²⁹ Para Judith Butler, el cuerpo es en parte aquello por lo cual se instituyen “nuevos modos de realidad”,²³⁰ en el sentido en que las normas que uno intenta, o que contribuye, a modificar, hasta a crear, son incorporadas, a despecho de la paleta más o menos violenta de los llamados a la norma, los llamados a la realidad a los que uno se expone. La cuestión de los “géneros posibles”,²³¹ de las identidades sexuales que, porque pretenden la realidad, impugnan la distinción establecida entre lo que es considerado como real y lo que es considerado como irreal, patológico o monstruoso, no debe ser pensado como un “lujo que se ofrecen aquellos que quieren extender la libertad burguesa de manera excesiva [...]. No se trata de producir un futuro para géneros que todavía no existen, escribe Judith Butler. Los géneros que tengo en la cabeza, concluye, existen desde hace largo tiempo, pero todavía no fueron admitidos en los términos que gobiernan la realidad. Se trata de desarrollar, en la ley, en la psiquiatría, en la teoría social y literaria, un nuevo léxico que legitime la complejidad del género en la que siempre hemos vivido. Como las normas que gobiernan la realidad no admitieron que dichas formas son reales, las llamaremos, por necesidad, ‘nuevas’”.²³²

²²⁶ Eleni Varikas, *Les rebuts du monde*, ob. cit., pág. 74.

²²⁷ Ibid., págs. 67-68.

²²⁸ Pat Califia, *Le mouvement transgenre*, ob. cit., pág. 287.

²²⁹ Judith Butler, *Défaire le genre*, ob. cit., págs. 41-42.

²³⁰ Ibid., pág. 43.

²³¹ Ibid., pág. 44.

²³² Ibid., pág. 45.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS	13
Lo personal es político	13
De las epistemologías del punto de vista a la ética del “ <i>care</i> ”	17
¿Qué es la objetividad en ciencia?	24
LA HISTORICIDAD DEL SEXO	31
Arqueología del género	31
El sexo (M/F): un obstáculo epistemológico	38
“El género precede al sexo...”	42
“NUESTROS CUERPOS, NOSOTROS MISMOS”	49
... pero la sexualidad precede al género	49
“Mi cuerpo me pertenece”	55
“Las lesbianas no son mujeres”	62
EL SUJETO POLÍTICO DEL FEMINISMO	67
“Sexo”, “raza” y “clase”: ¿cómo pensar la dominación?	67
El género y el color del imperio	74
Género y poscolonialismo	77
Los dos cuerpos del Padre	82

FILOSOFÍAS DE LA IDENTIDAD Y “PRAXIS QUEER”	91
“Praxis queer”:	
¿subversión o subyugación de las normas?	91
Judith Butler:	
si todo está construido, entonces.....	96
El concepto de “potencia de actuar”	100
TECNOLOGÍAS DEL SEXO	107
Sexo “natural”, sexo “artificial”:	
<i>Gode saves the king</i>	107
La tecnología pornográfica,	
o la “verdad del sexo”	112
La policía de lo real <i>vs.</i> las políticas trans	119

Esta edición, de 1500 ejemplares, se terminó de imprimir en mayo de 2009 en Impresiones Sud América, Andrés Ferreyra 3767/69, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.