

**Judith Butler**

# **El género en disputa**

*El feminismo y la subversión de la identidad*

## CAPÍTULO 1

### SUJETOS DE SEXO/GÉNERO/DESEO

*No se nace mujer: llega una a serlo.*

SIMONE DE BEAUVOIR

*Estrictamente hablando, no puede decirse  
que existan las «mujeres».*

JULIA KRISTEVA

*La mujer no tiene un sexo.*

LUCE IRIGARAY

*El despliegue de la sexualidad [...] estableció esta noción de sexo.*

MICHEL FOUCAULT

*La categoría del sexo es la categoría política  
que crea a la sociedad como heterosexual.*

MONIQUE WITTIG

#### LAS «MUJERES» COMO SUJETO DEL FEMINISMO

En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mu-

jeros, que no sólo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política* y *representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto.

Recientemente, esta concepción dominante sobre la relación entre teoría feminista y política se ha puesto en tela de juicio desde dentro del discurso feminista. El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes. Hay numerosas obras que cuestionan la viabilidad del «sujeto» como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación, pero además hay muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Los campos de «representación» lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos mismos, y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación.

Foucault afirma que los sistemas jurídicos de poder *producen* a los sujetos a los que más tarde representan.<sup>4</sup> Las nociones jurídicas de poder parecen regular la esfera política únicamente en términos negativos, es decir, mediante la limitación, la prohibición, la reglamentación, el control y hasta la «protección» de las personas vinculadas a esa estructura política a través de la operación contingente y retractable de la elección. No obstante, los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen y se reproducen de acuerdo con las imposiciones de dichas estructuras. Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que presenta a las mujeres como «el sujeto» del feminismo es, de por sí, una formación discursiva y el resultado de una versión específica de la política de representación. Así, el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación. Esto se convierte en una cuestión políticamente problemática si se puede demostrar que ese sistema crea sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, supuestamente, son masculinos. En tales casos, recurrir sin ambages a ese sistema para la emancipación de las «mujeres» será abiertamente contraproducente.

El problema del «sujeto» es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no «se perciben». En definitiva, la construcción política del sujeto se realiza con algunos objetivos legitimadores y excluyentes, y estas operaciones políticas se esconden y naturalizan mediante un análisis político

en el que se basan las estructuras jurídicas. El poder jurídico «produce» irremediabilmente lo que afirma sólo representar; así, la política debe preocuparse por esta doble función del poder: la jurídica y la productiva. De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de «un sujeto anterior a la ley»<sup>2</sup> para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley. No basta con investigar de qué forma las mujeres pueden estar representadas de manera más precisa en el lenguaje y la política. La crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo.

En efecto, la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que no haya un sujeto que exista «antes» de la ley, esperando la representación en y por esta ley. Quizás el sujeto y la invocación de un «antes» temporal sean creados por la ley como un fundamento ficticio de su propia afirmación de legitimidad. La hipótesis prevaliente de la integridad ontológica del sujeto antes de la ley debe ser entendida como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado de naturaleza, esa fábula fundacionista que sienta las bases de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa de un «antes» no histórico se convierte en la premisa fundacional que asegura una ontología presocial de individuos que aceptan libremente ser gobernados y, con ello, forman la legitimidad del contrato social.

Sin embargo, aparte de las ficciones fundacionistas que respaldan la noción del sujeto, está el problema político con el que se enfrenta el feminismo en la presunción de que el

término «mujeres» indica una identidad común. En lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, *mujeres* (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia. Como sugiere el título de Denise Riley, *Am I that Name?* [¿Soy yo ese nombre?], es una pregunta motivada por los posibles significados múltiples del nombre.<sup>3</sup> Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminedo sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene.

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el marco de dichas teorías, se han encontrado «ejemplos» o «ilustraciones» de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestiona-

da porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un «Tercer Mundo» o incluso un «Oriente», donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado —con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas— ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres.

Si bien la afirmación de un patriarcado universal ha perdido credibilidad, la noción de un concepto generalmente compartido de las «mujeres», la conclusión de aquel marco, ha sido mucho más difícil de derribar. Desde luego, ha habido numerosos debates al respecto. ¿Comparten las «mujeres» algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las «mujeres» comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación por parte de las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Están siempre contraindicadas la especificidad y la integridad de las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres y, por tanto, dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? ¿Hay una región de lo «específicamente femenino», que se distinga de lo masculino como tal y se acepte en su diferencia por una universalidad de las «mujeres» no marcada y, por consiguiente, supuesta? La oposición binaria masculino/femenino no sólo es el marco exclusivo en el que puede aceptarse esa especificidad, sino que de cual-

quier otra forma la «especificidad» de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la «identidad» y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea.<sup>4</sup>

Mi intención aquí es argüir que las limitaciones del discurso de representación en el que participa el sujeto del feminismo socavan sus supuestas universalidad y unidad. De hecho, la reiteración prematura en un sujeto estable del feminismo —entendido como una categoría inconsútil de mujeres— provoca inevitablemente un gran rechazo para admitir la categoría. Estos campos de exclusión ponen de manifiesto las consecuencias coercitivas y reguladoras de esa construcción, aunque ésta se haya llevado a cabo con objetivos de emancipación. En realidad, la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las «mujeres» a quienes dice representar muestran los límites necesarios de las políticas de identidad. La noción de que el feminismo puede encontrar una representación más extensa de un sujeto que el mismo feminismo construye tiene como consecuencia irónica que los objetivos feministas podrían frustrarse si no tienen en cuenta los poderes constitutivos de lo que afirman representar. Este problema se agrava si se recurre a la categoría de la mujer sólo con finalidad «estratégica», porque las estrategias siempre tienen significados que sobrepasan los objetivos para los que fueron creadas. En este caso, la exclusión en sí puede definirse como un significado no intencional pero con consecuencias, pues cuando se amolda a la exigencia de la política de representación de que el feminismo plantee un sujeto estable, ese feminismo se arriesga a que se lo acuse de tergiversaciones inexcusables.

Por lo tanto, es obvio que la labor política no es rechazar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida crítico es *el presente histórico*, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.

Quizás haya una oportunidad en esta coyuntura de la política cultural (época que algunos denominarían *posfeminista*) para pensar, desde una perspectiva feminista, sobre la necesidad de construir un sujeto del feminismo. Dentro de la práctica política feminista, parece necesario replantearse de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad para plantear una política representativa que pueda renovar el feminismo sobre otras bases. Por otra parte, tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, permanentemente refutada por las posturas de identidad o de antiidentidad a las que invariablemente niega. ¿Acaso las prácticas excluyentes, que fundan la teoría feminista en una noción de «mujeres» como sujeto, debilitan paradójicamente los objetivos feministas de ampliar sus exigencias de «representación»?<sup>5</sup>

Quizás el problema sea todavía más grave. La construcción de la categoría de las mujeres como sujeto coherente y estable, ¿es una reglamentación y reificación involuntaria de las relaciones entre los géneros? ¿Y no contradice tal reificación los objetivos feministas? ¿En qué medida consigue la

categoría de las mujeres estabilidad y coherencia únicamente en el contexto de la matriz heterosexual?<sup>6</sup> Si una noción estable de género ya no es la premisa principal de la política feminista, quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política.

Examinar los procedimientos políticos que originan y esconden lo que conforma las condiciones al sujeto jurídico del feminismo es exactamente la labor de *una genealogía feminista* de la categoría de las mujeres. A lo largo de este intento de poner en duda a las «mujeres» como el sujeto del feminismo, la aplicación no problemática de esa categoría puede tener como consecuencia que se *descarte* la opción de que el feminismo sea considerado una política de representación. ¿Qué sentido tiene ampliar la representación hacia sujetos que se construyen a través de la exclusión de quienes no cumplen las exigencias normativas tácitas del sujeto? ¿Qué relaciones de dominación y exclusión se establecen de manera involuntaria cuando la representación se convierte en el único interés de la política? La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la «representación» tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las «mujeres» no se dé por sentado en ningún aspecto.

## EL ORDEN OBLIGATORIO DE SEXO/GÉNERO/DESEO

Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad, la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista. Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo.<sup>7</sup>

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos. Si por el momento suponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos.<sup>8</sup> La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se

teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.

Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»?<sup>9</sup> ¿Tiene el sexo una historia?<sup>10</sup> ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.<sup>11</sup>

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el géne-

ro también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura. Trataremos de nuevo esta construcción del «sexo» como lo radicalmente no construido al recordar en el capítulo 2 lo que afirman Lévi-Strauss y el estructuralismo. En esta coyuntura ya queda patente que una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género*. Entonces, ¿cómo debe reformularse el género para incluir las relaciones de poder que provocan el efecto de un sexo prediscursivo y esconden de esta manera ese mismo procedimiento de producción discursiva?

#### GÉNERO: LAS RUINAS CIRCULARES DEL DEBATE ACTUAL

¿Existe «un» género que las personas *tienen*, o se trata de un atributo esencial que una persona *es*, como lo expresa la pregunta: «¿De qué género eres?»? Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? ¿Implica la «construcción» que algunas leyes provocan diferencias de género en ejes universales de diferencia

sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido puede tener para nosotros una construcción que no sea capaz de aceptar a un constructor humano anterior a esa construcción? En algunos estudios, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino.

Por otra parte, Simone de Beauvoir afirma en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: llega una a serlo».<sup>12</sup> Para Beauvoir, el género se «construye», pero en su planteamiento queda implícito un agente, un *cogito*, el cual en cierto modo adopta o se adueña de ese género y, en principio, podría aceptar algún otro. ¿Es el género tan variable y volitivo como plantea el estudio de Beauvoir? ¿Podría circunscribirse entonces la «construcción» a una forma de elección? Beauvoir sostiene rotundamente que una «llega a ser» mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el «sexo». En su estudio no hay nada que asegure que la «persona» que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si «el cuerpo es una situación»,<sup>13</sup> como afirma, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho se demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido género.<sup>14</sup>

La polémica surgida respecto al significado de *construcción* parece desmoronarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. En consecuencia, es razonable suponer que una limitación lingüística común sobre el pensamiento crea y restringe los términos del debate. Dentro de esos términos, el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero *instrumento* o *medio* con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de su género; entonces, ¿en qué medida *comienza a existir* el cuerpo en y mediante la(s) marca(s) del género? ¿Cómo reformular el cuerpo sin verlo como un medio o instrumento pasivo que espera la capacidad vivificadora de una voluntad rotundamente inmaterial?<sup>15</sup>

El hecho de que el género o el sexo sean fijos o libres está en función de un discurso que, como se verá, intenta limitar el análisis o defender algunos principios del humanismo como presuposiciones para cualquier análisis de género. El lugar de lo intratable, ya sea en el «sexo» o el «género» o en el significado mismo de «construcción», otorga un indicio de las opciones culturales que pueden o no activarse mediante un análisis más profundo. Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y

cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como el campo imaginable del género.

Incluso cuando los científicos sociales hablan del género como de un «factor» o una «dimensión» del análisis, también se refieren a personas encarnadas como «una marca» de diferencia biológica, lingüística o cultural. En estos casos, el género puede verse como cierto significado que adquiere un cuerpo (ya) sexualmente diferenciado, pero incluso en ese caso ese significado existe únicamente *en relación* con otro significado opuesto. Algunas teóricas feministas aducen que el género es «una relación», o incluso un conjunto de relaciones, y no un atributo individual. Otras, que coinciden con Beauvoir, afirman que sólo el género femenino está marcado, que la persona universal y el género masculino están unidos y en consecuencia definen a las mujeres en términos de su sexo y convierten a los hombres en portadores de la calidad universal de persona que trasciende el cuerpo.

En un movimiento que dificulta todavía más la discusión, Luce Irigaray afirma que las mujeres son una paradoja, cuando no una contradicción, dentro del discurso mismo de la identidad. Las mujeres son el «sexo» que no es «uno». Dentro de un lenguaje completamente masculinista, falocéntrico, las mujeres conforman lo *no representable*. Es decir, las mujeres representan el sexo que no puede pensarse, una ausencia y una opacidad lingüísticas. Dentro de un len-

guaje que se basa en la significación unívoca, el sexo femenino es lo no restringible y lo no designable. En este sentido, las mujeres son el sexo que no es «uno», sino múltiple.<sup>16</sup> Al contrario que Beauvoir, quien piensa que las mujeres están designadas como lo Otro, Irigaray sostiene que tanto el sujeto como el Otro son apoyos masculinos de una economía significativa, falogocéntrica y cerrada, que consigue su objetivo totalizador a través de la exclusión total de lo femenino. Para Beauvoir, las mujeres son lo negativo de los hombres, la carencia frente a la cual se distingue la identidad masculina; para Irigaray, esa dialéctica específica establece un sistema que descarta una economía de significación totalmente diferente. Las mujeres no sólo están representadas falsamente dentro del marco sartreano de sujeto significativo y Otro significado, sino que la falsedad de la significación vuelve inapropiada toda la estructura de representación. En ese caso, el sexo que no es uno es el punto de partida para una crítica de la representación occidental hegemónica y de la metafísica de la sustancia que articula la noción misma del sujeto.

¿Qué es la metafísica de la sustancia, y cómo influye en la reflexión sobre las categorías del sexo? En primer lugar, las concepciones humanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado que hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener que el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o «núcleo» anterior al género, denominada «persona», que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. No obstante, la concepción universal de la persona ha sido sustituida como punto de partida para una teoría social del género por las posturas históricas y antropológicas que consideran el gé-

nero como una «relación» entre sujetos socialmente constituidos en contextos concretos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que «es» la persona y, de hecho, lo que «es» el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece.<sup>17</sup> Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas.

Pero Irigaray afirmará que el «sexo» femenino es una cuestión de *ausencia* lingüística, la imposibilidad de una sustancia gramaticalmente denotada y, por esta razón, la perspectiva que muestra que esa sustancia es una ilusión permanente y fundacional de un discurso masculinista. Esta ausencia no está marcada como tal dentro de la economía significativa masculina, afirmación que da la vuelta al argumento de Beauvoir (y de Wittig) respecto a que el sexo femenino está marcado, mientras que el sexo masculino no lo está. Irigaray sostiene que el sexo femenino no es una «carencia» ni un «Otro» que inherente y negativamente define al sujeto en su masculinidad. Por el contrario, el sexo femenino evita las exigencias mismas de representación, porque ella no es ni «Otro» ni «carencia», pues esas categorías siguen siendo relativas al sujeto sartreano, inmanentes a ese esquema falogocéntrico. Así pues, para Irigaray lo femenino nunca podría ser la *marca de un sujeto*, como afirmaría Beauvoir. Asimismo, lo femenino no podría teorizarse en términos de una *relación* específica entre lo masculino y lo femenino dentro de un discurso dado, ya que aquí el discurso no es una noción adecuada. Incluso en su variedad, los discursos crean otras tantas manifestaciones del lenguaje falogocéntrico. Así pues, el sexo femenino es también *el sujeto* que no es uno. La relación entre masculino y femenino no puede

representarse en una economía significante en la que lo masculino es un círculo cerrado de significante y significado. Paradójicamente, Beauvoir anunció esta imposibilidad en *El segundo sexo* al alegar que los hombres no podían llegar a un acuerdo respecto al problema de las mujeres porque entonces estarían actuando como juez y parte.<sup>18</sup>

Las diferenciaciones entre las posiciones mencionadas no son en absoluto claras; puede pensarse que cada una de ellas problematiza la localidad y el significado tanto del «sujeto» como del «género» dentro del contexto de la asimetría entre los géneros socialmente instaurada. Las opciones interpretativas del género en ningún sentido se acaban en las opciones mencionadas anteriormente. La circularidad problemática de un cuestionamiento feminista del género se hace evidente por la presencia de dos posiciones: por un lado, las que afirman que el género es una característica secundaria de las personas, y por otro, las que sostienen que la noción misma de persona situada en el lenguaje como un «sujeto» es una construcción y una prerrogativa masculinistas que en realidad niegan la posibilidad estructural y semántica de un género femenino. El resultado de divergencias tan agudas sobre el significado del género (es más, acerca de si *género* es realmente el término que debe examinarse, o si la construcción discursiva de *sexo* es, de hecho, más fundamental, o tal vez *mujeres* o *mujer* y/o *hombres* y *hombre*) hace necesario replantearse las categorías de identidad en el ámbito de relaciones de radical asimetría de género.

Para Beauvoir, el «sujeto» dentro del análisis existencial de la misoginia siempre es masculino, unido con lo universal, y se distingue de un «Otro» femenino fuera de las reglas universalizadoras de la calidad de persona, irremediable-

mente «específico», personificado y condenado a la inmanencia. Aunque suele sostenerse que Beauvoir reclama el derecho de las mujeres a convertirse, de hecho, en sujetos existenciales y, en consecuencia, su inclusión dentro de los términos de una universalidad abstracta, su posición también critica la desencarnación misma del sujeto epistemológico abstracto masculino.<sup>19</sup> Ese sujeto es abstracto en la medida en que no asume su encarnación socialmente marcada y, además, dirige esa encarnación negada y despreciada a la esfera femenina, renombrando efectivamente al cuerpo como hembra. Esta asociación del cuerpo con lo femenino se basa en relaciones mágicas de reciprocidad mediante las cuales el sexo femenino se limita a su cuerpo, y el cuerpo masculino, completamente negado, paradójicamente se transforma en el instrumento incorpóreo de una libertad aparentemente radical. El análisis de Beauvoir formula de manera implícita la siguiente pregunta: ¿a través de qué acto de negación y desconocimiento lo masculino se presenta como una universalidad desencarnada y lo femenino se construye como una corporeidad no aceptada? La dialéctica del amo y el esclavo, replanteada aquí por completo dentro de los términos no recíprocos de la asimetría entre los géneros, prefigura lo que Irigaray luego definirá como la economía significante masculina que abarca tanto al sujeto existencial como a su Otro.

Beauvoir afirma que el cuerpo femenino debe ser la situación y el instrumento de la libertad de las mujeres, no una esencia definidora y limitadora.<sup>20</sup> La teoría de la encarnación en que se asienta el análisis de Beauvoir está restringida por la reproducción sin reservas de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo. Pese a mi empeño por afirmar lo contrario, parece que Beauvoir mantiene el dualismo men-

te/cuerpo, aun cuando ofrece una síntesis de esos términos.<sup>21</sup> La preservación de esa misma distinción puede ser reveladora del mismo falogocentrismo que Beauvoir subestima. En la tradición filosófica que se inicia con Platón y sigue con Descartes, Husserl y Sartre, la diferenciación ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo siempre defiende relaciones de subordinación y jerarquía política y psíquica. La mente no sólo somete al cuerpo, sino que eventualmente juega con la fantasía de escapar totalmente de su corporeidad. Las asociaciones culturales de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la feminidad están bien documentadas en el campo de la filosofía y el feminismo.<sup>22</sup> En consecuencia, toda reproducción sin reservas de la diferenciación entre mente/cuerpo debe replantearse en virtud de la jerarquía implícita de los géneros que esa diferenciación ha creado, mantenido y racionalizado comúnmente.

La construcción discursiva del «cuerpo» y su separación de la «libertad» existente en la obra de Beauvoir no logra fijar, en el eje del género, la propia diferenciación entre mente/cuerpo que presuntamente alumbra la persistencia de la asimetría entre los géneros. Oficialmente, para Beauvoir el cuerpo femenino está marcado dentro del discurso masculinista, razón por la cual el cuerpo masculino, en su fusión con lo universal, permanece sin marca. Irigaray explica de forma clara que tanto la marca como lo marcado se insertan dentro de un modo masculinista de significación en el que el cuerpo femenino está «demarcado», por así decirlo, fuera del campo de lo significable. En términos poshegelianos, la mujer está «anulada», pero no preservada. En la interpretación de Irigaray, la explicación de Beauvoir de que la mujer «es sexo» se modifica para significar que ella no es el sexo que estaba destinada a ser, sino, más bien, el sexo masculino

*encore* (y *en corps*) que discurre en el modo de la otredad. Para Irigaray, ese modo falogocéntrico de significar el sexo femenino siempre genera fantasmas de su propio deseo de ampliación. En vez de una postura lingüístico-autolimitante que proporcione la alteridad o la diferencia a las mujeres, el falogocentrismo proporciona un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar.

#### TEORIZAR LO BINARIO, LO UNITARIO Y MÁS ALLÁ

Beauvoir e Irigaray tienen diferentes posturas sobre las estructuras fundamentales mediante las cuales se reproduce la asimetría entre los géneros; la primera apela a la reciprocidad fallida de una dialéctica asimétrica, y la segunda argumenta que la dialéctica en sí es la construcción monológica de una economía significante masculinista. Si bien Irigaray extiende claramente el campo de la crítica feminista al explicar las estructuras epistemológica, ontológica y lógica de una economía significante masculinista, su análisis pierde fuerza justamente a causa de su alcance globalizador. ¿Se puede reconocer una economía masculinista monolítica así como monológica que traspase la totalidad de contextos culturales e históricos en los que se produce la diferencia sexual? ¿El hecho de no aceptar los procedimientos culturales específicos de la opresión de géneros es en sí una suerte de imperialismo epistemológico, que no se desarrolla con la mera elaboración de diferencias culturales como «ejemplos» del mismo falogocentrismo? El empeño por *incluir* culturas de «Otros» como amplificaciones variadas de un falogocentrismo global es un acto apropiativo que se expone a repetir el gesto falogocéntrico de autoexaltarse, y domina bajo el

signo de lo mismo las diferencias que de otra forma cuestionarían ese concepto totalizador.<sup>23</sup>

La crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significativa masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda, en vez de proporcionar una serie de términos diferente. El hecho de que la táctica pueda funcionar tanto en entornos feministas como antifeministas demuestra que la acción colonizadora no es masculinista de modo primordial o irreductible. Puede crear distintas relaciones de subordinación racial, de clase y heterosexista, entre muchas otras. Y es evidente que detallar las distintas formas de dominación, como he empezado a hacerlo, implica su coexistencia diferenciada y consecutiva en un eje horizontal que no explica sus coincidencias dentro del ámbito social. Un modelo vertical tampoco es suficiente; las opresiones no pueden agruparse sumariamente, relacionarse de manera causal o distribuirse en planos de «originalidad» y «derivatividad».<sup>24</sup> De hecho, el campo de poder, estructurado en parte por la postura imperializante de apropiación dialéctica, supera e incluye el eje de la diferencia sexual, y proporciona una gráfica de diferenciales cruzadas que no pueden jerarquizarse de un modo sumario, ni dentro de los límites del falogocentrismo ni en ningún otro candidato al puesto de «condición primaria de opresión». Más que una estrategia propia de economías significantes masculinistas, la apropiación dialéctica y la supresión del Otro es una estrategia más, supeditada, sobre todo, aunque no únicamente, a la expansión y racionalización del dominio masculinista.

Las discusiones feministas actuales sobre el esencialismo exploran el problema de la universalidad de la identidad femenina y la dominación masculinista de distintas maneras. Las afirmaciones universalistas tienen su base en una posición epistemológica común o compartida (entendida como la conciencia articulada o las estructuras compartidas de la dominación), o en las estructuras aparentemente transculturales de la feminidad, la maternidad, la sexualidad y la *écriture féminine*. El razonamiento con el que inicio este capítulo afirmaba que este gesto globalizador ha provocado numerosas críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría «mujeres» es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales. Es decir, insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de «mujeres».

Se ha intentado plantear políticas de coalición que no den por sentado cuál sería el contenido de «mujeres». Más bien proponen un conjunto de encuentros dialógicos en los que mujeres de posturas diversas propongan distintas identidades dentro del marco de una coalición emergente. Es evidente que no debe subestimarse el valor de la política de coalición, pero la forma misma de coalición, de un conjunto emergente e impredecible de posiciones, no puede imaginarse por adelantado. A pesar del impulso, claramente democratizador, que incita a construir una coalición, alguna teórica de esta posición puede, involuntariamente, reinsertarse como soberana del procedimiento al tratar de establecer una forma ideal *anticipada* para las estructuras de coalición que realmente asegure la unidad como conclusión. Los esfuerzos por precisar qué es y qué no es la forma verdadera

de un diálogo, qué constituye una posición de sujeto y, sobre todo, cuándo se ha conseguido la «unidad», pueden impedir la dinámica autoformativa y autolimitante de la coalición.

Insistir anticipadamente en la «unidad» de coalición como objetivo implica que la solidaridad, a cualquier precio, es una condición previa para la acción política. Pero, ¿qué tipo de política requiere ese tipo de unidad anticipada? Quizás una coalición tiene que admitir sus contradicciones antes de comenzar a actuar conservando intactas dichas contradicciones. O quizá parte de lo que implica la comprensión dialógica sea aceptar la divergencia, la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso, por lo general tortuoso, de la democratización. El concepto mismo de «diálogo» es culturalmente específico e histórico, pues mientras que un hablante puede afirmar que se está manteniendo una conversación, otro puede asegurar que no es así. Primero deben ponerse en tela de juicio las relaciones de poder que determinan y restringen las posibilidades dialógicas. De lo contrario, el modelo de diálogo puede volver a caer en un modelo liberal, que implica que los agentes hablantes poseen las mismas posiciones de poder y hablan con las mismas presuposiciones acerca de lo que es «acuerdo» y «unidad» y, de hecho, que esos son los objetivos que se pretenden. Sería erróneo suponer anticipadamente que hay una categoría de «mujeres» que simplemente deba poseer distintos componentes de raza, clase, edad, etnicidad y sexualidad para que esté completa. La hipótesis de su carácter incompleto esencial posibilita que esa categoría se utilice como un lugar de significados refutados que existe de forma permanente. El carácter incompleto de la definición de esta categoría puede servir, entonces, como un ideal normativo desprovisto de la fuerza coercitiva.

¿Es precisa la «unidad» para una acción política eficaz? ¿Es justamente la insistencia prematura en el objetivo de la unidad la causante de una división cada vez más amarga entre los grupos? Algunas formas de división reconocida pueden facilitar la acción de una coalición, justamente porque la «unidad» de la categoría de las mujeres ni se presupone ni se desea. ¿Establece la «unidad» una norma de solidaridad excluyente en el ámbito de la identidad, que excluye la posibilidad de diferentes acciones que modifican las fronteras mismas de los conceptos de identidad o que precisamente intentan conseguir ese cambio como un objetivo político explícito? Sin la presuposición ni el objetivo de «unidad», que en ambos casos se crea en un nivel conceptual, pueden aparecer unidades provisionales en el contexto de acciones específicas cuyos propósitos no son la organización de la identidad. Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas deben construirse desde una identidad estable, unificada y acordada, éstas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más aceptables para algunas «mujeres», para quienes el significado de la categoría es siempre discutible.

Este acercamiento antifundacionista a la política de coalición no implica que la «identidad» sea una premisa ni que la forma y el significado del conjunto en una coalición puedan conocerse antes de que se efectúe. Puesto que la estructuración de una identidad dentro de límites culturales disponibles establece una definición que descarta por adelantado la aparición de nuevos conceptos de identidad en acciones políticamente comprometidas y a través de ellas, la táctica fundacionista no puede tener como fin normativo la transformación o la ampliación de los conceptos existentes de identidad. Asimismo, cuando las identidades acordadas o

las estructuras dialógicas estipuladas, mediante las cuales se comunican las identidades ya establecidas, ya no son el tema o el sujeto de la política, entonces las identidades pueden llegar a existir y descomponerse conforme a las prácticas específicas que las hacen posibles. Algunas prácticas políticas establecen identidades sobre una base contingente para conseguir cualquier objetivo. La política de coalición no exige ni una categoría ampliada de «mujeres» ni una identidad internamente múltiple que describa su complejidad de manera inmediata.

El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo. Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada.

#### IDENTIDAD, SEXO Y LA METAFÍSICA DE LA SUSTANCIA

¿Qué significado puede tener entonces la «identidad» y cuál es la base de la presuposición de que las identidades son idénticas a sí mismas, y que se mantienen a través del tiempo como iguales, unificadas e internamente coherentes? Y, por encima de todo, ¿cómo configuran estas suposiciones los discursos sobre «identidad de género»? Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad

de género. Los análisis sociológicos convencionales intentan dar cuenta de la idea de persona en función de la capacidad de actuación que requiere prioridad ontológica respecto de los distintos papeles y funciones mediante los cuales adquiere una visibilidad social y un significado. Dentro del propio discurso filosófico, la idea de «la persona» se ha ampliado de manera analítica sobre la hipótesis de que el contexto social «en» que está una persona de alguna manera está externamente relacionado con la estructura de la definición de «calidad de persona» [*personhood*], ya sea la conciencia, la capacidad para el lenguaje o la deliberación moral. Si bien no profundizaremos en esos estudios, una premisa de esas investigaciones es su énfasis en la exploración crítica y la inversión. Mientras que la cuestión de qué es lo que establece la «identidad personal» dentro de los estudios filosóficos casi siempre se centra en la pregunta de qué aspecto interno de la persona determina la continuidad o la propia identidad de la persona a través del tiempo, habría que preguntarse: ¿en qué medida las *prácticas reguladoras* de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo pueden las prácticas reglamentadoras que determinan el género hacerlo con las nociones culturalmente inteligibles de la identidad? En definitiva, la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas. En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de «la

persona» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas.

Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual.

La noción de que puede haber una «verdad» del sexo, como la denomina irónicamente Foucault, se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género. La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer». La matriz cultural —mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género— exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto, «consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad. En realidad, precisamente porque algunos tipos de

«identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. No obstante, su insistencia y proliferación otorgan grandes oportunidades para mostrar los límites y los propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad y, por tanto, para revelar —dentro de los límites mismos de esa matriz de inteligibilidad— otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género.

Pero antes de analizar esas prácticas desordenadoras, es importante entender la «matriz de inteligibilidad». ¿Es singular? ¿De qué está formada? ¿Cuál es la peculiar unión que aparentemente hay entre un sistema de heterosexualidad obligatoria y las categorías discursivas que determinan los conceptos de identidad del sexo? Si la «identidad» es un efecto de las prácticas discursivas, ¿hasta qué punto la identidad de género, vista como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, es el efecto de una práctica reguladora que puede definirse como heterosexualidad obligatoria? ¿Nos devolvería esa explicación a otro marco totalizador en el que la heterosexualidad obligatoria simplemente ocupa el lugar del falogocentrismo como la causa monolítica de la opresión de género?

Dentro del ámbito de las teorías feminista y postestructuralista francesas, se cree que diferentes regímenes de poder crean los conceptos de identidad del sexo. Considérese la oposición entre esas posturas, como la de Irigaray, que sostiene que sólo existe un sexo, el masculino, que evoluciona en y mediante la producción del «Otro»; y, por otra parte, posturas como la de Foucault, que argumenta que la categoría de sexo, ya sea masculino o femenino, es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad.

Considérese también el argumento de Wittig respecto a que la categoría de sexo, en las condiciones de heterosexualidad obligatoria, siempre es femenina (mientras que la masculina no está marcada y, por tanto, es sinónimo de lo «universal»). Aunque parezca paradójico, Wittig está de acuerdo con Foucault cuando afirma que la categoría misma de sexo se anularía y, de hecho, *desaparecería* a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual.

Las diferentes explicaciones que se presentan aquí revelan las diversas maneras de entender la categoría de sexo, dependiendo de la forma en la que se organiza el campo de poder. ¿Se puede preservar la complejidad de estos campos de poder y al mismo tiempo pensar en sus capacidades productivas? Por un lado, la teoría de Irigaray sobre la diferencia sexual expresa que no se puede definir nunca a las mujeres según el modelo de un «sujeto» en el seno de los sistemas de representación habituales de la cultura occidental, justamente porque son el fetiche de la representación y, por tanto, lo no representable como tal. Las mujeres nunca pueden «ser», según esta ontología de las sustancias, justamente porque son la relación de diferencia, lo excluido, mediante lo cual este dominio se distingue. Las mujeres también son una «diferencia» que no puede ser entendida como la mera negación o el «Otro» del sujeto ya siempre masculino. Como he comentado anteriormente, no son ni el sujeto ni su Otro, sino una diferencia respecto de la economía de oposición binaria, que es por sí misma una estratagema para el desarrollo monológico de lo masculino.

No obstante, para todas estas posiciones es vital la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una *sustancia*, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos. Esta apariencia se consigue mediante un giro

performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que «ser» de un sexo o un género es básicamente imposible. Según Irigaray, la gramática nunca puede ser un indicio real de las relaciones entre los géneros porque respalda justamente el modelo sustancial de género como una relación binaria entre dos términos positivos y representables.<sup>25</sup> Para Irigaray, la gramática sustantiva del género, que implica a hombres y mujeres, así como sus atributos de masculino y femenino, es un ejemplo de una oposición binaria que de hecho disfraza el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino, el falocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva. Para Foucault, la gramática sustantiva del sexo exige una relación binaria artificial entre los sexos, y también una coherencia interna artificial dentro de cada término de esa relación binaria. La reglamentación binaria de la sexualidad elimina la multiplicidad subversiva de una sexualidad que trastoca las hegemonías heterosexual, reproductiva y médico-jurídica.

Para Wittig, la restricción binaria del sexo está supeditada a los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria; en ocasiones afirma que el derrumbamiento de ésta dará lugar a un verdadero humanismo de «la persona» liberada de los grilletes del sexo. En otros contextos, plantea que la profusión y la difusión de una economía erótica no falocéntrica harán desaparecer las ilusiones de sexo, género e identidad. En otros fragmentos de sus textos «la lesbiana» aparentemente aparece como un tercer género que promete ir más allá de la restricción binaria del sexo instaurada por el sistema de heterosexualidad obligatoria. En su defensa del «sujeto cognoscitivo», aparentemente Wittig no mantiene ningún pleito metafísico con las formas hegemónicas de significación o representación; de hecho, el

sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de «lesbiana»: «La llegada de sujetos individuales impone destruir primero las categorías de sexo [...]; la lesbiana es el único concepto que conozco que trasciende las categorías de sexo».<sup>26</sup> No censura al «sujeto» por ser siempre masculino según las normas de lo Simbólico inevitablemente patriarcal, sino que recomienda en su lugar el equivalente de un sujeto lesbiano como usuario del lenguaje.<sup>27</sup>

Identificar a las mujeres con el «sexo» es, para Beauvoir y Wittig, una unión de la categoría de mujeres con las características aparentemente sexualizadas de sus cuerpos y, por consiguiente, un rechazo a dar libertad y autonomía a las mujeres como aparentemente las disfrutaban los hombres. Así pues, destruir la categoría de sexo sería destruir un *atributo*, el sexo, que a través de un gesto misógino de sinécdoque ha ocupado el lugar de la persona, el *cogito* autodeterminante. Dicho de otra forma, sólo los hombres son «personas» y sólo hay un género: el femenino:

El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género se utiliza aquí en singular porque realmente no hay dos géneros. Únicamente hay uno: el femenino, pues el «masculino» no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino, sino lo general».<sup>28</sup>

Así pues, Wittig reclama la destrucción del «sexo» para que las mujeres puedan aceptar la posición de un sujeto universal. En el camino hacia esa destrucción, las «mujeres» deben asumir tanto una perspectiva particular como otra universal.<sup>29</sup> En tanto que sujeto capaz de conseguir la universalidad concreta a través de la libertad, la lesbiana de

Wittig corrobora la promesa normativa de ideales humanistas que se asientan en la premisa de la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla. En este sentido, Wittig se desmarca de Irigaray no sólo en lo referente a las oposiciones ahora muy conocidas entre esencialismo y materialismo,<sup>30</sup> sino también en la adhesión a una metafísica de la sustancia que corrobora el modelo normativo del humanismo como el marco del feminismo. Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre «lesbiana» y «mujer», lo hace mediante la defensa de la «persona» anterior al género, representada como libertad. Esto no sólo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí.

*La metafísica de la sustancia* es una frase relacionada con Nietzsche dentro de la crítica actual del discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que numerosas ontologías filosóficas se han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de «Ser» y «Sustancia» animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Estos constructos, según Haar, conforman los medios filosóficos artificiales mediante los cuales se crean de manera efectiva la simplicidad, el orden y la identidad. Pero en ningún caso muestran ni representan un orden real de las cosas. Para nuestros fines, esta crítica nietzscheana es instructiva si se atribuye a las categorías psicológicas que rigen muchas reflexiones populares y teóricas sobre la identidad de género. Como sostiene Haar, la crítica de la metafísica de la sustancia conlleva una crítica de la noción misma de la persona psicológica como una cosa sustantiva:

La destrucción de la lógica mediante su genealogía implica además la desaparición de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el yo, el individuo, la persona) proceden de la ilusión de identidad sustancial. Pero esta ilusión regresa básicamente a una superstición que engaña no sólo al sentido común, sino también a los filósofos, es decir, la creencia en el lenguaje y, más concretamente, en la verdad de las categorías gramaticales. La gramática (la estructura de sujeto y predicado) sugirió la certeza de Descartes de que «yo» es el sujeto de «pienso», cuando más bien son los pensamientos los que vienen a «mí»: en el fondo, la fe en la gramática solamente comunica la voluntad de ser la «causa» de los pensamientos propios. El sujeto, el yo, el individuo son tan sólo falsos conceptos, pues convierten las unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística.<sup>31</sup>

Wittig ofrece una crítica diferente al señalar que las personas no pueden adquirir significado dentro del lenguaje sin la marca del género. Analiza desde la perspectiva política la gramática del género en francés. Para Wittig, el género no sólo designa a personas —las «califica» por así decirlo—, sino que constituye una *episteme* conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género. Aunque el francés posee un género para todo tipo de sustantivos de personas, Wittig sostiene que su análisis también puede aplicarse al inglés. Al principio de «The Mark of Gender» (1984), escribe:

Para los gramáticos, la marca del género está relacionada con los sustantivos. Hacen referencia a éste en términos de función. Si ponen en duda su significado, lo hacen en broma, llamando al género un «sexo ficticio» [...]. En lo que concier-

ne a las categorías de la persona, ambos [inglés y francés] son portadores de género en la misma medida. En realidad, ambos originan un concepto ontológico primitivo que en el lenguaje divide a los seres en sexos distintos [...]. Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del Ser, junto con una nebulosa distinta de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece atañer principalmente a la filosofía.<sup>32</sup>

El hecho de que el género «pertenezca a la filosofía» significa, según Wittig, que pertenece a «ese cuerpo de conceptos evidentes por sí solos, sin los cuales los filósofos no pueden definir una línea de razonamiento y que según ellos se presuponen, ya existen previamente a cualquier pensamiento u orden social en la naturaleza».<sup>33</sup> El razonamiento de Wittig se confirma con ese discurso popular sobre la identidad de género que, sin ningún tipo de duda, atribuye la inflexión de «ser» a los géneros y a las «sexualidades». La afirmación no problemática de «ser» una mujer y «ser» heterosexual sería representativa de dicha metafísica de la sustancia del género. Tanto en el caso de «hombres» como en el de «mujeres», esta afirmación tiende a supeditar la noción de género a la de identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo, su sentido psíquico del yo y diferentes expresiones de ese yo psíquico, entre las cuales está el deseo sexual. En ese contexto prefeminista, el género, ingenuamente (y no críticamente) confundido con el sexo, funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra de un «sexo opuesto», cuya estructura presuntamente mantiene cierta coherencia interna paralela pero opuesta entre sexo, género y deseo. Las frases «Me siento como una mujer» pro-

nunciada por una persona del sexo femenino y «Me siento como un hombre» formulada por alguien del sexo masculino dan por sentado que en ningún caso esta afirmación es redundante de un modo carente de sentido. Aunque puede no parecer problemático *ser* de una anatomía dada (aunque más tarde veremos que ese proyecto también se enfrenta a muchas dificultades), la experiencia de una disposición psíquica o una identidad cultural de género se considera un logro. Así, la frase «Me siento como una mujer» es cierta si se acepta la invocación de Aretha Franklin al Otro definidor: «Tú me haces sentir como una mujer natural». <sup>34</sup> Este logro exige diferenciarse del género opuesto. Por consiguiente, uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario.

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y

que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. Ya sea como un paradigma naturalista que determina una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea como un paradigma auténtico expresivo en el que se afirma que algo del verdadero yo se muestra de manera simultánea o sucesiva en el sexo, el género y el deseo, aquí «el viejo sueño de simetría», como lo ha denominado Irigaray, se presupone, se reifica y se racionaliza.

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión sustancializadora del género. Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción entre los dos momentos opuestos de la relación binaria redundante en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo.

El desplazamiento estratégico de esa relación binaria y la metafísica de la sustancia de la que depende admite que las categorías de hembra y macho, mujer y hombre, se constituyen de manera parecida dentro del marco binario. Foucault está de acuerdo de manera implícita con esta explicación. En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad* y en su breve pero reveladora introducción a *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, <sup>35</sup> Foucault dice que la categoría de sexo, anterior a toda categorización de diferencia sexual, se establece mediante una forma de *sexualidad* históricamente específica. La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el

«sexo» es «una causa» de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales y causales en el seno de cualquier análisis discursivo de la sexualidad.

Foucault, en su introducción al diario de este hermafrodita, Herculine Barbin, sostiene que la crítica genealógica de estas categorías reificadas del sexo es la consecuencia involuntaria de prácticas sexuales que no se pueden incluir dentro del discurso médico legal de una heterosexualidad naturalizada. Herculine no es una «identidad», sino la imposibilidad sexual de una identidad. Si bien las partes anatómicas masculinas y femeninas se distribuyen conjuntamente en y sobre su cuerpo, no es ésa la fuente real del escándalo. Las convenciones lingüísticas que generan seres con género inteligible encuentran su límite en Herculine justamente porque ella/él origina una convergencia y la desarticulación de las normas que rigen sexo/género/deseo. Herculine expone y redistribuye los términos de un sistema binario, pero esa misma redistribución altera y multiplica los términos que quedan fuera de la relación binaria misma. Para Foucault, Herculine no puede categorizarse dentro de la relación binaria del género tal como es; la sorprendente concurrencia de heterosexualidad y homosexualidad en su persona es originada —pero nunca causada— por su discontinuidad anatómica. La apropiación que Foucault hace de Herculine es sospechosa,<sup>36</sup> pero su análisis añade la idea interesante de que la heterogeneidad sexual (paradójicamente impedida por una «hetero»-sexualidad naturalizada) contiene una crítica de la metafísica de la sustancia en la

medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo. Foucault imagina la experiencia de Herculine como un mundo de placeres en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño».<sup>37</sup> Sonrisas, felicidades, placeres y deseos se presentan aquí como cualidades sin una sustancia permanente a la que presuntamente se adhieran. Como atributos vagos, plantean la posibilidad de una experiencia de género que no puede percibirse a través de la gramática sustancializadora y jerarquizadora de los sustantivos (*res extensa*) y los adjetivos (atributos, tanto esenciales como accidentales). A partir de su interpretación sumaria de Herculine, Foucault propone una ontología de atributos accidentales que muestra que la demanda de la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora.

Si se puede hablar de un «hombre» con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese hombre, entonces también se puede hablar de un «hombre» con un atributo femenino, cualquiera que éste sea, aunque se continúe sosteniendo la integridad del género. Pero una vez que se suprime la prioridad de «hombre» y «mujer» como sustancias constantes, entonces ya no se pueden supeditar rasgos de género disonantes como otras tantas características secundarias y accidentales de una ontología de género que está fundamentalmente intacta. Si la noción de una sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad.

La apariencia de una sustancia constante o de un yo con género (lo que el psiquiatra Robert Stoller denomina un «núcleo de género»)<sup>38</sup> se establece de esta forma por la reglamentación de atributos que están a lo largo de líneas de coherencia culturalmente establecidas. La consecuencia es que el descubrimiento de esta producción ficticia está condicionada por el juego desreglamentado de atributos que se oponen a la asimilación al marco prefabricado de sustantivos primarios y adjetivos subordinados. Obviamente, siempre se puede afirmar que los adjetivos disonantes funcionan retroactivamente para redefinir las identidades sustantivas que aparentemente modifican y, por lo tanto, para ampliar las categorías sustantivas de género de modo que permitan posibilidades antes negadas. Pero si estas sustancias sólo son las coherencias producidas de modo contingente mediante la reglamentación de atributos, parecería que la ontología de las sustancias en sí no es únicamente un efecto artificial, sino que es esencialmente superflua.

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el

agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo».<sup>39</sup> En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta.

#### LENGUAJE, PODER Y ESTRATEGIAS DE DESPLAZAMIENTO

No obstante, numerosos estudios feministas han afirmado que hay un «hacedor» detrás de la acción. Sin un actuante, se afirma, no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco la capacidad para transformar las relaciones de dominación dentro de la sociedad. En el continuo de teorías sobre el sujeto, la teoría feminista radical de Wittig es ambigua. Por un lado, Wittig parece refutar la metafísica de la sustancia pero, por el otro, mantiene al sujeto humano, el individuo, como el sitio metafísico donde se sitúa la capacidad de acción. Si bien el humanismo de Wittig presupone de forma clara que hay un realizador de la acción, su teoría de todas formas traza la construcción performativa del género dentro de las prácticas materiales de la cultura, refutando la temporalidad de las explicaciones que confundieran «causa» con «resultado». En una frase que muestra el espacio intertextual que une a Wittig con Foucault (y descubre los rastros de la noción marxista de reificación en ambas teorías), ella escribe:

Un acercamiento feminista materialista manifiesta que lo que consideramos la causa o el origen de la opresión es, en realidad, sólo la *marca* impuesta por el opresor, el «mito de la

mujer», más sus efectos y manifestaciones materiales en la conciencia y en los cuerpos de las mujeres que han sido apropiados. Así, esta marca no existe antes de la opresión [...]; el sexo se considera un «dato inmediato», un «dato sensible», «rasgos físicos» que pertenecen a un orden natural. Pero lo que consideramos una percepción física y directa es únicamente una construcción mítica y compleja, una «formación imaginaria». <sup>40</sup>

Puesto que esta producción por parte de la «naturaleza» se desarrolla de acuerdo con los dictados de la heterosexualidad obligatoria, la aparición del deseo homosexual, según ella, va más allá de las categorías del sexo: «Si el deseo pudiera liberarse, no tendría nada que ver con las marcas preliminares de los sexos». <sup>41</sup>

Wittig hace referencia al «sexo» como una marca que de alguna forma se refiere a la heterosexualidad institucionalizada, una marca que puede ser eliminada u ofuscada mediante prácticas que necesariamente niegan esa institución. Obviamente, su visión se aleja radicalmente de la de Irigaray. Ésta entiende la «marca» de género como parte de la economía signifiante hegemónica de lo masculino, la cual funciona mediante los dispositivos de especularización que funcionan por sí solos y que prácticamente han establecido el campo de la ontología en la tradición filosófica occidental. Para Wittig, el lenguaje es un instrumento o herramienta que en ningún caso es misógino en sus estructuras, sino sólo en sus utilizaciones. <sup>42</sup> Para Irigaray, la posibilidad de otro lenguaje o economía signifiante es la única forma de evitar la «marca» del género que, para lo femenino, no es sino la eliminación falocéntrica de su sexo. Mientras que Irigaray intenta explicar la relación presuntamente «binaria»

entre los sexos como una estratagema masculinista que niega completamente lo femenino, Wittig afirma que posturas como la de Irigaray vuelven a afianzar lo binario entre masculino y femenino y vuelven a poner en movimiento una noción mítica de lo femenino. Claramente influida por la crítica que Beauvoir hace del mito de lo femenino en *El segundo sexo*, Wittig dice: «No hay “escritura femenina”». <sup>43</sup>

Wittig es perfectamente consciente del poder que posee el lenguaje para subordinar y excluir a las mujeres. Con todo, como «materialista» que es, cree que el lenguaje es «otro orden de materialidad», <sup>44</sup> una institución que puede modificarse de manera radical. El lenguaje es una de las prácticas e instituciones concretas y contingentes mantenidas por la elección de los individuos y, por lo tanto, debilitadas por las acciones colectivas de los individuos que eligen. La ficción lingüística del «sexo», sostiene, es una categoría producida y extendida por el sistema de heterosexualidad obligatoria en un intento por ceñir la producción de identidades sobre el eje del deseo heterosexual. En algunos de sus escritos, la homosexualidad —tanto masculina como femenina, así como otras posiciones independientes del contrato heterosexual— ofrece la posibilidad tanto para el derrocamiento como para la proliferación de la categoría de sexo. Sin embargo, en *El cuerpo lesbiano* y en otros textos, Wittig se desmarca de la sexualidad genitualmente organizada *per se* y propone una economía de los placeres diferente que refutaría la construcción de la subjetividad femenina marcada por la función reproductiva presuntamente distintiva de las mujeres. <sup>45</sup> Aquí la proliferación de los placeres fuera de la economía reproductiva implica una forma específicamente femenina de difusión erótica, vista como una contraestrategia a la construcción reproductiva de la genitalidad. En cier-

to modo, *El cuerpo lesbiano* puede interpretarse, según Wittig, como una lectura «invertida» de los *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, donde éste afirma la superioridad de desarrollo de la sexualidad genital por encima y en contra de la sexualidad infantil, la cual es menos limitada y más prolija. El «invertido» —la definición médica usada por Freud para designar a «homosexual»— es el único que no «cumple» con la norma genital. Al hacer una crítica política contra la genitalidad, Wittig muestra la «inversión» como una práctica de lectura crítica, que valora justamente los aspectos de una sexualidad no desarrollada nombrada por Freud y que de hecho inicia una «política posgenital». <sup>46</sup> En realidad, la idea de desarrollo puede interpretarse sólo como una normalización dentro de la matriz heterosexual. Pero, ¿es ésta la única interpretación posible de Freud? ¿Y en qué medida está implicada la práctica de «inversión» de Wittig con el mismo modelo de normalización que ella pretende rebatir? En definitiva, si el modelo de una sexualidad antígenital y más difusa es la única opción de oposición a la estructura hegemónica de la sexualidad, ¿en qué medida está esa relación binaria obligada a reproducirse de manera interminable? ¿Qué posibilidad existe de alterar la oposición binaria en sí?

La relación de oposición con el psicoanálisis planteada por Wittig tiene como consecuencia que su teoría supone precisamente esa teoría psicoanalítica del desarrollo, ahora totalmente «invertida», que ella intenta vencer. La perversidad polimorfa, que supuestamente existe antes que las marcas del sexo, se valora como el *telos* de la sexualidad humana. <sup>47</sup> Una posible respuesta psicoanalítica feminista a Wittig sería que ésta subteoriza y subestima el significado y la función del *lenguaje* en la que tiene lugar «la marca del género».

Wittig concibe la práctica de marcar como algo contingente, radicalmente variable y hasta prescindible. La categoría de una *prohibición* fundamental en la teoría lacaniana opera con mayor fuerza y menor contingencia que la idea de una *práctica reguladora* en Foucault, o el análisis materialista de un sistema de dominación heterosexista en Wittig.

En Lacan, así como en el replanteamiento poslacaniano de Freud que hace Irigaray, la diferencia sexual no es un mero binarismo que preserva la metafísica de la sustancia como su fundamento. El «sujeto» masculino es una construcción ficticia elaborada por la ley que prohíbe el incesto y dictamina un desplazamiento infinito de un deseo heterosexualizador. Lo femenino nunca es una marca del sujeto; lo femenino no podría ser un «atributo» de un género. Más bien, lo femenino es la significación de la falta, significada por lo Simbólico; un conjunto de reglas lingüísticas diferenciadoras que generan la diferencia sexual. La postura lingüística masculina soporta la individualización y la heterosexualización exigidas por las prohibiciones fundadoras de la ley Simbólica, la ley del Padre. El tabú del incesto, que aleja al hijo de la madre y de este modo determina la relación de parentesco entre ellos, es una ley que se aplica «en el nombre del Padre». De forma parecida, la ley que repudia el deseo de la hija por la madre y por el padre exige que la niña acepte el emblema de la maternidad y preserve las reglas del parentesco. De esta manera, tanto la posición masculina como la femenina se establecen por medio de leyes prohibitivas que crean géneros culturalmente inteligibles, pero únicamente a través de la creación de una sexualidad inconsciente que reaparece en el ámbito de lo imaginario. <sup>48</sup>

La apropiación feminista de la diferencia sexual, ya sea vista como oposición al falocentrismo de Lacan (Irigaray)

o como una reformulación crítica de Lacan, no teoriza lo femenino como una expresión de la metafísica de la sustancia, sino como la ausencia no representable elaborada por la negación (masculina) en la que se asienta la economía significativa a través de la exclusión. Lo femenino como lo rechazado/excluido dentro de ese sistema posibilita la crítica y la alteración de ese esquema conceptual hegemónico. Las obras de Jacqueline Rose<sup>49</sup> y de Jane Gallop<sup>50</sup> exponen de distintas formas la condición construida de la diferencia sexual, la inestabilidad propia de esa construcción y la consecuencia doble de una prohibición que al mismo tiempo establece una identidad sexual y permite enseñar la frágil base de esa construcción. Aunque Wittig y otras feministas materialistas dentro del contexto francés afirmarían que la diferencia sexual es una imitación irreflexiva de una sucesión reificada de polaridades sexuadas, sus críticas pasan por alto la dimensión crítica del inconsciente que, como un lugar de sexualidad reprimida, reaparece dentro del discurso del sujeto como la imposibilidad misma de su coherencia. Como afirma rotundamente Rose, la construcción de una identidad sexual coherente, sobre la base disyuntiva de lo femenino/masculino, sólo puede fracasar;<sup>51</sup> las alteraciones de esta coherencia a través de la reaparición involuntaria de lo reprimido muestran no sólo que la «identidad» se construye, sino que la prohibición que construye la identidad no es eficaz (la ley paterna no debe verse como una voluntad divina determinista, sino como un desacierto continuo que sienta las bases para las insurrecciones contra el padre).

Las divergencias entre la posición materialista y la lacaniana (y poslacaniana) aparecen en una confrontación normativa sobre si hay una sexualidad recuperable ya sea «antes» o «fuera» de la ley en el modo del inconsciente o bien

«después» de la ley como una sexualidad posgenital. Paradójicamente se piensa que el tropo normativo de la perversidad polimorfa es una característica de ambas perspectivas sobre la sexualidad distinta. Con todo, no hay ningún acuerdo sobre la forma de concretar esa «ley» o serie de «leyes». La crítica psicoanalítica logra explicar la construcción del «sujeto» —y posiblemente también la ilusión de sustancia— dentro de la matriz de relaciones normativas de género. Desde su postura existencial materialista, Wittig alega que el sujeto, la persona, posee una integridad presocial y previa al género. Por otra parte, «la Ley paterna» en Lacan, al igual que el dominio monológico del falogocentrismo en Irigaray, está caracterizada por una singularidad monoteísta que quizá sea menos unitaria y culturalmente universal de lo que pretenden las principales suposiciones estructuralistas del análisis.<sup>52</sup>

No obstante, la confrontación también hace referencia a la articulación de un tropo temporal de una sexualidad subversiva que cobra fuerza *antes* de la imposición de una ley, *después* de su derrumbamiento o durante su reinado como un reto permanente a su autoridad. Llegados a este punto es recomendable recordar las palabras de Foucault, quien, al afirmar que la sexualidad y el poder son coextensos, impugna de manera implícita la demanda de una sexualidad subversiva o emancipadora que pudiera no tener ley. Podemos concretar más el argumento al afirmar que «el antes» y «el después» de la ley son formas de temporalidad creadas discursiva y performativamente, que se usan dentro de los límites de un marco normativo según el cual la subversión, la desestabilización y el desplazamiento exigen una sexualidad que de alguna forma evita las prohibiciones hegemónicas respecto del sexo. Según Foucault, esas prohibiciones son

productivas de manera repetida e involuntaria porque «el sujeto» —quien en principio se crea en esas prohibiciones y mediante ellas— no puede acceder a una sexualidad que en cierto sentido está «fuera», «antes» o «después» del poder en sí. El poder, más que la ley, incluye tanto las funciones jurídicas (prohibitivas y reglamentadoras) como las productivas (involuntariamente generativas) de las relaciones diferenciales. Por tanto, la sexualidad que emerge en el seno de la matriz de las relaciones de poder no es una mera copia de la ley misma, una repetición uniforme de una economía de identidad masculinista. Las producciones se alejan de sus objetivos originales e involuntariamente dan lugar a posibilidades de «sujetos» que no sólo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que en realidad amplían los confines de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible.

La norma feminista de una sexualidad posgenital recibió una crítica significativa por parte de las teóricas feministas de la sexualidad, algunas de las cuales han llevado a cabo una apropiación específicamente feminista o lesbiana de Foucault. Esta idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales, una sexualidad que va más allá del «sexo», no admitía las maneras en que las relaciones de poder siguen definiendo la sexualidad para las mujeres incluso dentro de los términos de una heterosexualidad «liberada» o lesbianismo.<sup>53</sup> También se ha criticado la noción de un placer sexual específicamente femenino que esté tajantemente diferenciado de la sexualidad fálica. El empeño de Irigaray por obtener una sexualidad femenina específica de una anatomía femenina específica ha sido el centro de debates antiesencialistas durante algún tiempo.<sup>54</sup> El hecho de volver a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrocar

la premisa feminista de que la biología no es destino. Pero ya sea que la sexualidad femenina se conforme en este caso a través de un discurso biológico por motivos meramente estratégicos,<sup>55</sup> o que, de hecho, se trate de un retorno feminista al esencialismo biológico, la representación de la sexualidad femenina como rotundamente diferente de una organización fálica de la sexualidad todavía es problemática. Las mujeres que no aceptan esa sexualidad como propia o que afirman que su sexualidad está en parte construida dentro de los términos de la economía fálica se quedan fuera de los términos de esa teoría, puesto que están «identificadas con lo masculino» o «no iluminadas». En realidad, no está del todo claro en el texto de Irigaray si la sexualidad se construye culturalmente, o si sólo se construye culturalmente con respecto al falo. Es decir, ¿está el placer específicamente femenino «fuera» de la cultura como su prehistoria o como su futuro utópico? Y si lo está, ¿de qué manera se puede utilizar esa noción para negociar las luchas contemporáneas de la sexualidad dentro de los términos de su construcción?

El movimiento a favor de la sexualidad dentro de la teoría y la práctica feministas ha sostenido que la sexualidad siempre se construye dentro de lo que determinan el discurso y el poder, y este último se entiende parcialmente en función de convenciones culturales heterosexuales y fállicas. La aparición de una sexualidad construida (no determinada) en estos términos, dentro de entornos lésbicos, bisexuales y heterosexuales, *no* es, por tanto, el signo de una identificación masculina en un sentido reduccionista. No es el proyecto fracasado de criticar el falogocentrismo o la hegemonía heterosexual, como si una crítica política pudiera desmontar la construcción cultural de la sexualidad de la feminista crítica. Si la sexualidad se construye culturalmente dentro de rela-

ciones de poder existentes, entonces la pretensión de una sexualidad normativa que esté «antes», «fuera» o «más allá» del poder es una imposibilidad cultural y un deseo políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad dentro de los términos del poder en sí. Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento. En vez de una sexualidad «identificada con lo masculino» (en la que «masculino» se utiliza como la causa y el significado irreductible de esa sexualidad), se puede ampliar la noción de sexualidad construida en términos de relaciones fálicas de poder que reabren y distribuyen las posibilidades de ese falicismo justamente mediante la operación subversiva de las «identificaciones», las cuales son ineludibles en el campo de poder de la sexualidad. Si las «identificaciones», según Jacqueline Rose, pueden ser vistas como fantasmáticas, entonces se puede llevar a cabo una identificación que revele su estructura fantasmática. Si no se rechaza radicalmente una sexualidad culturalmente construida, lo que queda es el tema de cómo reconocer y «hacer» la construcción en la que uno siempre se encuentra. ¿Existen formas de repetición que no sean la simple imitación, reproducción y, por consiguiente, consolidación de la ley (la noción anacrónica de «identificación con lo masculino» que debería descartarse de un vocabulario feminista)? ¿Qué opciones de configuración de género se plantean entre las diferentes matrices emergentes y en ocasiones convergentes de inteligibilidad cultural que determinan la vida separada en géneros?

Es evidente que, en el seno de la teoría sexual feminista, la presencia de la dinámica de poder dentro de la sexualidad no es en absoluto lo mismo que la mera consolidación o el incremento de un régimen de poder heterosexista o fallogocéntrico. La «presencia» de las supuestas convenciones heterosexuales dentro de contextos homosexuales, así como la abundancia de discursos específicamente gays de diferencia sexual (como en el caso de *butch* y *femme* como identidades históricas de estilo sexual), no pueden entenderse como representaciones quiméricas de identidades originalmente heterosexuales; tampoco pueden verse como la reiteración perjudicial de construcciones heterosexistas dentro de la sexualidad y la identidad gay. La repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien puede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estas construcciones en marcos no heterosexuales pone de manifiesto el carácter completamente construido del supuesto original heterosexual. Así pues, gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia. La repetición paródica de «lo original» (explicada en los últimos pasajes del capítulo 3 de este libro) muestra que esto no es sino una parodia de la idea de lo natural y lo original.<sup>56</sup> Aunque las construcciones heterosexistas circulan como los sitios disponibles de poder/discurso a partir de los cuales se establece el género, restan las siguientes preguntas: ¿qué posibilidades existen para la recirculación?, ¿qué posibilidades de establecer el género repiten y desplazan —mediante la hipérbole, la disonancia, la confusión interna y la proliferación— las construcciones mismas por las cuales se movilizan?

Hay que tener en cuenta que no sólo las ambigüedades e incoherencias dentro y entre las prácticas heterosexuales, homosexuales y bisexuales se eliminan y redefinen dentro del marco reificado de la relación binaria disyuntiva y asimétrica de masculino/femenino, sino que estas configuraciones culturales de confusión de géneros operan como sitios para la intervención, la revelación y el desplazamiento de estas reificaciones. Es decir, la «unidad» del género es la consecuencia de una práctica reguladora que intenta uniformizar la identidad de género mediante una heterosexualidad obligatoria. El poder de esta práctica reside en limitar, por medio de un mecanismo de producción excluyente, los significados relativos de «heterosexualidad», «homosexualidad» y «bisexualidad», así como los sitios subversivos de su unión y resignificación. El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falogocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no significa que deba detenerse la repetición en sí —como si esto fuera posible—. Si la repetición debe seguir siendo el mecanismo de la reproducción cultural de las identidades, entonces se plantea una pregunta fundamental: ¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí?

Si no es posible apelar a una «persona», un «sexo» o una «sexualidad» que evite la matriz de las relaciones discursivas y de poder que de hecho crean y regulan la inteligibilidad de esos conceptos, ¿qué determina la posibilidad de inversión, subversión o desplazamiento reales dentro de los términos de una identidad construida? ¿Qué alternativas hay *en virtud* del carácter construido del sexo y el género? Mientras que Foucault mantiene una postura ambigua sobre el carác-

ter concreto de las «prácticas reguladoras» que crean la categoría de sexo y Wittig parece hacer responsable de la construcción a la reproducción sexual y su instrumento —la heterosexualidad obligatoria—, otros discursos coinciden en inventar esta ficción de categorías por motivos no siempre claros ni sólidos. Las relaciones de poder que infunden las ciencias biológicas no disminuyen con facilidad, y la alianza médico-legal que aparece en Europa en el siglo XIX ha originado categorías ficticias que no podían predecirse. La complejidad misma del mapa discursivo que elabora el género parece prometer una concurrencia involuntaria y generativa de estas estructuras discursivas y reglamentadoras. Si las ficciones reglamentadoras de sexo y género son de por sí sitios de significado muy refutados, entonces la multiplicidad misma de su construcción posibilita que se derribe su planteamiento unívoco.

Obviamente, el propósito de este proyecto no es presentar, dentro de los términos filosóficos tradicionales, una *ontología* del género, mediante la cual se explique el significado de *ser* una mujer o un hombre desde una perspectiva fenomenológica. La hipótesis aquí es que el «ser» del género es *un efecto*, el objeto de una investigación genealógica que delinea los factores políticos de su construcción al modo de la ontología. Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que opone lo «real» y lo «auténtico». Como una genealogía de la ontología del género, esta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización.

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se *llega a serlo* es en parte cierta, entonces *mujer* es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación. Aunque el género parezca congelarse en las formas más reificadas, el «congelamiento» en sí es una práctica persistente y maliciosa, mantenida y regulada por distintos medios sociales. Para Beauvoir, en definitiva es imposible convertirse en mujer, como si un *telos* dominara el proceso de aculturación y construcción. El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser. Una genealogía política de ontologías del género, si se consigue llevar a cabo, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus acciones constitutivas y situará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que supervisan la apariencia social del género. Revelar los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista —lo cual ha constituido parte de la crítica cultural por lo menos desde Marx— es un trabajo que ahora asume la carga adicional de enseñar cómo la noción misma del sujeto, inteligible sólo por su apariencia de género, permite opciones que antes habían quedado relegadas forzosamente por las diferentes reificaciones del género que han constituido sus ontologías contingentes.

El siguiente capítulo explora algunos elementos del planteamiento psicoanalítico estructuralista de la diferencia sexual y de la construcción de la sexualidad en relación con su poder para refutar los regímenes reguladores aquí bos-

quejados, y también en relación con su función de reproducir esos regímenes sin criticarlos. La univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista. En el capítulo 3 se investiga la noción misma de «el cuerpo», no como una superficie disponible que espera significación, sino como un conjunto de límites individuales y sociales que permanecen y adquieren significado políticamente. Puesto que el sexo ya no se puede considerar una «verdad» interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no «es») y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con género. Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad.

### CAPÍTULO 3

## ACTOS CORPORALES SUBVERSIVOS

### LA POLÍTICA CORPORAL DE JULIA KRISTEVA<sup>1</sup>

La teoría de la dimensión semiótica del lenguaje de Kristeva en un primer momento parece basarse en premisas lacanianas únicamente para establecer sus límites y para proporcionar un lugar de subversión específicamente femenino de la ley paterna dentro del lenguaje. Para Lacan, la ley paterna articula toda la significación lingüística, denominada «lo Simbólico», y se convierte de esta manera en un principio organizador universal de la cultura. Esta ley genera la opción de un lenguaje significativo y, por consiguiente, de la experiencia significativa, mediante la represión de los impulsos primarios de la libido, incluyendo la dependencia absoluta del bebé respecto del cuerpo materno. Así, lo Simbólico se hace posible al rechazar la relación primaria con el cuerpo materno. El «sujeto» que emerge como resultado de esta represión se transforma en un portador o proponente de esta ley represiva. El caos de la libido, propio de esa primera dependencia, ahora está completamente limitado por un agente unitario cuyo lenguaje está articulado por esa ley. Al mismo tiempo, ese lenguaje articula el mundo al eliminar significados múltiples (que siempre recuerdan la multiplici-

dad libidinal que determinaba la relación primaria con el cuerpo materno) y sustituirlos por significados unívocos y separados.

Kristeva pone en duda la narración lacaniana que afirma que el significado cultural exige la represión de esa relación primaria con el cuerpo materno. Alega que lo «semiótico» es una dimensión del lenguaje originada por ese cuerpo materno primario, lo cual no sólo impugna la premisa primaria de Lacan, sino que sirve como una fuente permanente de subversión dentro de lo Simbólico. Para Kristeva, lo semiótico manifiesta la multiplicidad original de la libido dentro de los términos mismos de la cultura, y más concretamente dentro del lenguaje poético en el que perduran los significados múltiples y el carácter semántico no cerrado. Efectivamente, el lenguaje poético es la recuperación del cuerpo materno dentro de los términos del lenguaje, el que tiene la capacidad para trastornar, destruir y desplazar la ley paterna.

No obstante, pese a su crítica a Lacan, la táctica de subversión de Kristeva es sospechosa. Su teoría obedece a la estabilidad y la reproducción justamente de la ley paterna que intenta desplazar. Aunque de hecho expone los límites de los intentos de Lacan por universalizar la ley paterna en el lenguaje, reconoce, sin embargo, que lo semiótico está siempre supeditado a lo Simbólico, que acepta su especificidad dentro de los términos de una jerarquía inmune al cuestionamiento. Si lo semiótico fomenta la probabilidad de la subversión, el desplazamiento o la alteración de la ley paterna, ¿qué significados pueden tener esos términos si lo Simbólico siempre confirma su hegemonía?

La siguiente crítica que hago a la formulación de Kristeva disiente de algunos pasos en su razonamiento a favor de lo semiótico como una fuente de subversión eficaz. Para em-

pezar, no queda claro si la relación primaria con el cuerpo materno, que tanto Kristeva como Lacan parecen admitir, es una construcción viable ni tampoco si es una experiencia cognoscible de acuerdo con alguna de sus teorías lingüísticas. Los múltiples impulsos que determinan lo semiótico conforman una economía libidinal prediscursiva que a veces se muestra en el lenguaje, pero que establece una condición ontológica anterior al lenguaje en sí. Revelada en el lenguaje, principalmente en el poético, esta economía libidinal prediscursiva se transforma en un sitio de subversión cultural. Presenta un segundo problema cuando Kristeva alega que esta fuente libidinal de subversión no puede preservarse en lo relativo a la cultura, que su presencia mantenida dentro de la cultura conduce a la psicosis y al colapso de la vida cultural en sí. De esta forma, Kristeva alternadamente formula y niega lo semiótico como un ideal emancipador. Aunque afirma que es una dimensión del lenguaje que habitualmente está reprimida, también reconoce que es un tipo de lenguaje que nunca se puede conservar de manera coherente.

Para valorar su teoría al parecer contradictoria debemos preguntar cómo se revela esta multiplicidad de la libido en el lenguaje y qué determina su vida temporal dentro de él. Asimismo, Kristeva define el cuerpo materno como portador de un conjunto de significados que son anteriores a la cultura misma. Con ello preserva la noción de cultura como una estructura paterna, y restringe la maternidad como una realidad básicamente precultural. De hecho, sus descripciones naturalistas del cuerpo materno reifican la maternidad e impiden un análisis de su construcción y variabilidad culturales. Al preguntar si es posible una multiplicidad prediscursiva de la libido, también valoraremos si lo que Kristeva afirma descubrir en el cuerpo materno prediscursivo es en sí

la producción de un discurso histórico concreto, un *efecto* de la cultura más que su causa secreta y primaria.

Aunque aceptemos la teoría de Kristeva acerca de los impulsos primarios, no queda claro que los efectos subversivos de esos impulsos puedan servir, a través de lo semiótico, como algo más que una alteración temporal y fútil de la hegemonía de la ley paterna. Intentaré exponer cómo el fracaso de su estrategia política es consecuencia en parte de su apropiación poco crítica de la teoría de los impulsos. Asimismo, si se examinan minuciosamente sus descripciones de la función semiótica dentro del lenguaje, parece que Kristeva restituye la ley paterna en el nivel de lo semiótico en sí. Al final, parece que Kristeva nos presenta una táctica de subversión que nunca podrá ser una práctica política sostenida. En la última parte de esta sección plantearé una forma de reconceptualizar la relación entre impulsos, lenguaje y privilegio patriarcal que puede utilizarse como una táctica de subversión más útil.

La descripción de lo semiótico de Kristeva se inicia a través de varios pasos problemáticos. Presupone que los impulsos tienen objetivos anteriores a su aparición en el lenguaje, que éste permanentemente contiene o sublima esos impulsos, y que éstos se revelan sólo en las expresiones lingüísticas que desobedecen, por así decirlo, las exigencias unívocas de significación dentro del campo Simbólico. Asimismo, afirma que la aparición de impulsos múltiples en el lenguaje es evidente en lo semiótico, ese campo de significado lingüístico que se diferencia de lo Simbólico, que es el cuerpo materno manifiesto en el habla poética.

Ya en *La révolution du langage poétique* (1974), Kristeva aboga por una relación causal necesaria entre la heterogeneidad de los impulsos y las opciones plurívocas del lengua-

je poético. Al contrario que Lacan, Kristeva afirma que el lenguaje poético no se funda en una represión de impulsos primarios, sino que es la ocasión lingüística en la que los impulsos aíslan los términos acostumbrados unívocos del lenguaje y muestran una heterogeneidad irreprimible de infinitos sonidos y significados. Con ello, Kristeva contradice la ecuación que efectúa Lacan de lo Simbólico con todo significado lingüístico al argumentar que el lenguaje poético tiene su propia modalidad de significados que no se amoldan a las condiciones de la designación unívoca.

En esa misma obra defiende una noción de energía libre o no investida que se revela en el lenguaje a través de la función poética. Afirma, por ejemplo, que «al entremezclarse los impulsos en el lenguaje [...] comprobaremos la economía del lenguaje poético», y que en esa economía «el sujeto unitario ya no puede hallar su lugar».<sup>2</sup> Esta función poética es una función lingüística rechazante o divisoria que tiene tendencia a fragmentar y multiplicar significados; manifiesta la heterogeneidad de los impulsos a través de la multiplicación y la destrucción de la significación unívoca. Así, la exhortación hacia un conjunto de significados muy diferenciados o plurívocos se manifiesta como la venganza de los impulsos contra el régimen de lo Simbólico que, al mismo tiempo, se basa en su represión. Kristeva describe lo semiótico como la multitud de impulsos que se revela en el lenguaje. Con su fuerza y heterogeneidad persistentes, estos impulsos alteran la función significativa. Así, en esta obra define lo semiótico como «la función significante [...] conectada con la modalidad [del] procedimiento primario».<sup>3</sup>

En los ensayos que conforman *Desire in Language* (1977), Kristeva asienta su definición de lo semiótico en términos psicoanalíticos de manera más detallada. Los impul-

Los primarios que lo Simbólico reprime y lo semiótico señala oblicuamente se consideran ahora *impulsos maternos*, no únicamente aquellos que son propios de la madre, sino los que caracterizan la dependencia del cuerpo del bebé (de cualquier sexo) respecto de la madre. En definitiva, «el cuerpo materno» muestra una relación de continuidad más que un sujeto u objeto del deseo diferenciado; en realidad, muestra esa *jouissance* que antecede al deseo y la dicotomía sujeto/objeto que el deseo admite. Mientras que lo Simbólico se apoya en el repudio de la madre, lo semiótico, mediante el ritmo, la asonancia, las entonaciones, el juego de sonidos y la repetición, interpreta o recupera el cuerpo materno en el habla poética. Incluso las «primeras ecolalias de los bebés» y las «glosolalias en el discurso psicótico» son muestras de la continuidad de la relación madre-bebé, un campo heterogéneo de impulsos previo a la separación/individuación del bebé y la madre, también realizada por la imposición del tabú del incesto.<sup>4</sup> La separación de la madre y el bebé, realizada por el tabú, se afirma lingüísticamente como la separación de sonido y sentido. Como afirma Kristeva: «Un fonema, como factor distintivo de significado, pertenece al lenguaje como lo Simbólico. Pero ese mismo fonema está involucrado en repeticiones rítmicas y de entonación; así, tiende hacia la autonomía respecto del significado, de modo que se preserve en una disposición semiótica cerca del cuerpo del impulso instintivo».<sup>5</sup>

Kristeva define lo semiótico como algo que destruye o deteriora lo Simbólico; se afirma que es «anterior» al significado, como cuando un niño empieza a pronunciar, o «posterior» al significado, como cuando un psicótico ya no utiliza palabras para significar. Si lo Simbólico y lo semiótico se conciben como dos modalidades del lenguaje, y si se entiende que el se-

gundo está por lo general reprimido por el primero, entonces, según Kristeva, el lenguaje se concibe como un sistema en que lo Simbólico continúa siendo hegemónico excepto cuando lo semiótico altera su procedimiento significante mediante la elipsis, la repetición, el simple sonido y la multiplicación del significado a través de imágenes y metáforas indefinidamente significantes. En su modo Simbólico, el lenguaje se basa en una disociación de la relación de dependencia materna, por lo cual pasa a ser abstracto (abstraído de la materialidad del lenguaje) y unívoco; esto es más significativo en el razonamiento cuantitativo o puramente formal. En su modo semiótico, el lenguaje se implica en una recuperación poética del cuerpo materno, esa materialidad difusa que se opone a toda significación discreta y unívoca. Kristeva escribe:

En todo lenguaje poético, no sólo, por ejemplo, las restricciones rítmicas llegan a infringir algunas reglas gramaticales de una lengua nacional [...]; en textos recientes estas limitaciones semióticas (ritmo, timbres vocálicos entre los simbolistas, y también la disposición gráfica en la página) aparecen junto a elipsis sintácticas no recuperables; no se puede restituir la categoría sintáctica específica elidida (objeto o verbo), que permite decidir el significado del enunciado.<sup>6</sup>

Según Kristeva, esta imposibilidad de decidir es justamente el instante instintivo en el lenguaje, su función alteradora. Así, el lenguaje poético denota una disolución del sujeto significante coherente en la continuidad primaria que es el cuerpo materno:

El lenguaje como función Simbólica se forma a costa de reprimir el impulso instintivo y la relación permanente res-

pecto de la madre. Por el contrario, el sujeto impreciso y cuestionable del lenguaje poético (para el que la palabra nunca es únicamente signo) se preserva a costa de reactivar ese componente materno instintivo reprimido.<sup>7</sup>

Las alusiones de Kristeva al «sujeto» del lenguaje poético no son del todo apropiadas, puesto que el lenguaje poético deteriora y destruye al sujeto, al que se considera un ser hablante que interviene en lo Simbólico. Siguiendo a Lacan, afirma que la prohibición de la unión incestuosa con la madre es la ley que crea al sujeto, la cual interrumpe o corta la relación continua de dependencia materna. Al construir al sujeto, la ley prohibitiva crea el dominio de lo Simbólico o el lenguaje como un sistema de signos unívocamente significantes. De ahí Kristeva deduce que «el lenguaje poético sería, para su dudoso sujeto-en-proceso, el equivalente del incesto».<sup>8</sup> La ruptura del lenguaje Simbólico contra su propia ley fundadora o, lo que es lo mismo, el nacimiento de la ruptura en el lenguaje desde dentro de sus propios instintos interiores no es sólo el surgimiento de la heterogeneidad libidinal en el lenguaje: también es el estado somático de dependencia del cuerpo materno previo a la individuación del yo. De esta manera, el lenguaje poético siempre implica un retorno al terreno materno, donde lo materno designa tanto la dependencia libidinal como la heterogeneidad de los impulsos.

En «Motherhood According to Bellini», Kristeva dice que, como el cuerpo materno implica perder una identidad diferenciada y coherente, el lenguaje poético se aproxima a la psicosis. Y en el caso de las expresiones semióticas de una mujer en el lenguaje, el retorno a lo materno implica una homosexualidad prediscursiva que Kristeva también relaciona

con la psicosis. Aunque Kristeva admite que el lenguaje poético se mantiene culturalmente mediante su intervención en lo Simbólico y, por consiguiente, en las reglas de la comunicabilidad lingüística, no reconoce que la homosexualidad sea capaz de la misma expresión social no psicótica. La clave de la idea que Kristeva tiene de la naturaleza psicótica de la homosexualidad debe entenderse, en mi opinión, en su aceptación de la hipótesis estructuralista de que la heterosexualidad es coextensa con la fundación de lo Simbólico. Así, para Kristeva la investidura del deseo homosexual únicamente puede conseguirse mediante desplazamientos que están castigados dentro de lo Simbólico, como el lenguaje poético o el acto de dar a luz:

Al dar a luz, la mujer contacta con su madre; se convierte en su propia madre y lo es; son la misma continuidad que se diferencia. Así muestra la faceta homosexual de la maternidad, a través de la cual una mujer está a la vez más próxima a su memoria instintiva, más abierta a su psicosis y, por tanto, más negadora del vínculo social, simbólico.<sup>9</sup>

Para Kristeva, el acto de dar a luz no consigue recuperar la relación continua previa a la individuación porque el bebé obligatoriamente padece la prohibición del incesto y es alejado como una identidad separada. En el caso de la separación entre la madre y la niña, la consecuencia es melancolía para ambas, pues la separación nunca es total.

A diferencia de la tristeza o el duelo —en que la separación se acepta y la libido relacionada con el objeto original consigue desplazarse a un objeto sustituto nuevo—, la melancolía revela la falta de aflicción en la que la pérdida sencillamente se interioriza y, en ese sentido, se *niega*. En vez de

mantener un vínculo negativo con el cuerpo, el cuerpo materno se asimila como una negación, de forma que la identidad de la niña se transforma en una suerte de pérdida, una privación o carencia característica.

Así, la aparente psicosis de la homosexualidad estriba en su ruptura total con la ley paterna y con el arraigarse del «yo» de la mujer, por más débil que éste sea, en la respuesta melancólica a la separación del cuerpo materno. Por consiguiente, para Kristeva, la homosexualidad femenina es el nacimiento de la psicosis en la cultura:

La faceta homosexual-materna es un remolino de palabras, una ausencia total de significado y visión; es sensación, desplazamiento, ritmo, sonido, resplandor y el aferramiento fantaseado al cuerpo materno como una pantalla contra el hundimiento [...] para la mujer, un paraíso perdido pero supuestamente cercano.<sup>10</sup>

No obstante, para las mujeres esta homosexualidad se revela en el lenguaje poético que, en verdad, se transforma en la única forma de lo semiótico, además del parto, el cual puede quedarse dentro de los límites de lo Simbólico. Por tanto, según Kristeva, la homosexualidad declarada no puede ser una actividad culturalmente sostenible, pues implicaría una ruptura sin mediación del tabú del incesto. ¿Y por qué es así?

Kristeva admite la hipótesis de que la cultura equivale a lo Simbólico, que éste se encuentra completamente incluido bajo la «Ley del Padre», y que las únicas formas de actividad no psicótica son las que intervienen hasta cierto punto en lo Simbólico. Así, su labor estratégica no es reemplazar lo Simbólico por lo semiótico ni designar lo semiótico como una op-

ción cultural rival, sino más bien reforzar aquellas experiencias de lo Simbólico que posibilitan una revelación de los límites que lo alejan de lo semiótico. De la misma forma que el parto es una investidura de impulsos instintivos con el objetivo de una teleología social, la producción poética se considera el lugar en que la ruptura entre el instinto y la representación se produce en una forma culturalmente comunicable:

El hablante llega a este límite, a esta exigencia de socialidad, sólo a través de una práctica discursiva concreta denominada “arte”. Una mujer llega a este límite también (y en nuestra sociedad, *principalmente*) mediante la extraña forma de una simbolización dividida (el umbral del lenguaje y el impulso instintivo, de lo “simbólico” y lo “semiótico”) en la cual estriba el acto de dar a luz.<sup>11</sup>

Así, para Kristeva, la poesía y la maternidad constituyen prácticas privilegiadas que tienen lugar dentro de la cultura paternamente castigada, las cuales posibilitan una experiencia no psicótica de esa heterogeneidad y dependencia propias del ámbito materno. Estos actos de *poesis* muestran una heterogeneidad instintiva que posteriormente revela la base reprimida de lo Simbólico, se enfrenta al dominio del signifiante unívoco y propaga la autonomía del sujeto que muestra como su base necesaria. La heterogeneidad de los impulsos interviene culturalmente como una táctica subversiva de desplazamiento que sustituye la hegemonía de la ley paterna al soltar la multiplicidad reprimida, interna en el lenguaje en sí. Precisamente porque esa heterogeneidad instintiva debe ser re-presentada en la ley paterna y a través de ella, no puede enfrentarse completamente al tabú del incesto, sino que debe quedarse dentro de las regiones más frágiles de lo Sim-

bólico. Obedientes pues a las exigencias sintácticas, las prácticas poéticas-maternas para desplazar la ley paterna siempre están tenuemente unidas a esa ley. Por consiguiente, es imposible negar totalmente lo Simbólico y, para Kristeva, un discurso de «emancipación» es imposible. En el mejor de los casos, los desplazamientos y subversiones tácticas de la ley desafían la hipótesis de que se funda en sí misma. Pero, una vez más, Kristeva no pone en tela de juicio la hipótesis estructuralista de que la ley paterna prohibitiva es fundacional para la cultura misma. Así pues, la subversión de la cultura paternamente castigada no puede proceder de otra versión de la cultura, sino únicamente desde el interior reprimido de la cultura en sí, de la heterogeneidad de los impulsos que conforma el fundamento oculto de la cultura.

Esta relación entre impulsos heterogéneos y la ley paterna genera una concepción muy problemática de la psicosis. Por un lado, muestra la homosexualidad femenina como una práctica culturalmente ininteligible, inherentemente psicótica; por otro, impone la maternidad como una defensa obligatoria contra el caos de la libido. Aunque Kristeva no admite explícitamente ninguna de las dos, ambas implicaciones son consecuencia de sus opiniones sobre la ley, el lenguaje y los impulsos. Téngase en cuenta que para Kristeva el lenguaje poético rompe el tabú del incesto y, como tal, siempre raya en la psicosis. Como un retorno al cuerpo materno y una desindividuación concomitante del yo, el lenguaje poético se convierte en un lenguaje amenazante cuando es enunciado por las mujeres. Lo poético entonces no sólo rechaza el tabú del incesto, sino también el de la homosexualidad. Por tanto, para las mujeres, el lenguaje poético es una dependencia materna desplazada y, puesto que esa dependencia es libidinal, también una homosexualidad desplazada.

Para Kristeva, la investidura sin mediación del deseo homosexual femenino conduce de forma inequívoca a la psicosis. Por consiguiente, sólo se puede saciar este impulso a través de una serie de desplazamientos: la incorporación de la identidad materna —es decir, al convertirse una misma en madre— o a través del lenguaje poético, que revela de forma sesgada la heterogeneidad de los impulsos propios de la dependencia materna. Puesto que se trata de los únicos desplazamientos socialmente castigados y, por tanto, no psicóticos para el deseo homosexual, tanto la maternidad como la poesía se convierten en experiencias melancólicas para las mujeres que están adecuadamente aculturadas en la heterosexualidad. La poeta-madre heterosexual padece permanentemente por el desplazamiento de la investidura homosexual. Sin embargo, para Kristeva, la consumación de este deseo conduciría al desenredo psicótico de la identidad; la hipótesis es que, para las mujeres, la heterosexualidad y la concepción coherente del yo están indisolublemente relacionadas.

¿Cómo podemos explicar la constitución de la experiencia lesbiana como el lugar de una pérdida irrecuperable del yo? Kristeva admite que la heterosexualidad es la exigencia previa para el parentesco y la cultura. Por tanto, reconoce la experiencia lesbiana como la alternativa psicótica a la aceptación de leyes paternamente sancionadas. Pero ¿por qué el lesbianismo se construye como psicosis? ¿Desde qué perspectiva cultural el lesbianismo se conforma como un lugar de fusión, pérdida del yo y psicosis?

Al proyectar a la lesbiana como «Otra» respecto de la cultura y determinar el habla lesbiana como el «remolino-de-palabras» psicótico, Kristeva caracteriza la sexualidad lesbiana como algo intrínsecamente ininteligible. La supre-

sión y la reducción tácticas de la experiencia lesbiana llevada a cabo en nombre de la ley sitúan a Kristeva dentro de la esfera del privilegio paterno-heterosexual. La ley paterna que la resguarda de esta incoherencia radical es exactamente el mecanismo que produce la construcción del lesbianismo como un lugar de irracionalidad. Resulta revelador que esta descripción de la experiencia lesbiana se realice desde fuera, y que hable más sobre las fantasías que genera una cultura heterosexual temerosa para protegerse de sus propias posibilidades homosexuales que sobre la experiencia lesbiana en sí.

Al sostener que el lesbianismo implica una pérdida del yo, Kristeva parece afirmar una verdad psicoanalítica sobre la represión necesaria para la individuación. El miedo de tal «regresión» a la homosexualidad es, entonces, un miedo de perder completamente el castigo y el privilegio culturales. Si bien Kristeva afirma que esta pérdida señala un lugar *anterior* a la cultura, no hay ningún motivo para no considerarla una forma cultural nueva o no aceptada. En otras palabras, Kristeva prefiere describir la experiencia lesbiana como un estado regresivo de la libido anterior a la aculturación en sí, que admitir el reto que propone el lesbianismo a su visión limitada de las leyes culturales paternamente sancionadas. ¿Es el miedo codificado en la construcción de la lesbiana como psicótica consecuencia de una represión necesaria para el desarrollo o, más bien, es el miedo de perder la legitimidad cultural y, por consiguiente, de ser despedida no hacia afuera o antes de la cultura, sino fuera de la *legitimidad* cultural, aún dentro de la cultura pero culturalmente «fuera de la ley»?

Kristeva define tanto el cuerpo materno como la experiencia lesbiana desde una posición de heterosexualidad

sancionada que no admite su propio miedo a perder esa sanción. Su reificación de la ley paterna no sólo rechaza la homosexualidad femenina, sino también los distintos significados y posibilidades de la maternidad como práctica cultural. Pero la subversión *cultural* no interesa realmente a Kristeva, porque cuando aparece, la subversión lo hace desde debajo de la superficie de la cultura sólo para regresar allí inevitablemente. Si bien lo semiótico es una posibilidad del lenguaje que evita la ley paterna, ineludiblemente se queda dentro o, de hecho, debajo del territorio de esa ley. Por consiguiente, el lenguaje poético y los placeres de la maternidad son desplazamientos locales de la ley paterna, subversiones temporales que al final obedecen a lo mismo contra lo que en un principio se habían rebelado. Al desplazar la fuente de la subversión y situarla en un lugar que está fuera de la cultura en sí, Kristeva parece excluir la opción de la subversión como una práctica cultural efectiva o realizable. El placer más allá de la ley paterna puede imaginarse sólo junto con su imposibilidad inevitable.

La teoría de Kristeva sobre la subversión obstruida se basa en su visión problemática de la relación entre los impulsos, el lenguaje y la ley. Su demanda de una multiplicidad subversiva de impulsos origina numerosas preguntas epistemológicas y políticas. En primer lugar, si estos impulsos se revelan sólo en el lenguaje o en formas culturales ya establecidas como Simbólicas, entonces ¿cómo podemos verificar su situación ontológica anterior a lo Simbólico? Kristeva afirma que el lenguaje poético nos permite acceder a esos impulsos en su multiplicidad fundamental, pero esta respuesta no es del todo apropiada. Teniendo en cuenta que se afirma que el lenguaje poético depende de la existencia previa de estos impulsos múltiples, no podemos probar la exis-

tencia atribuida de esos impulsos aludiendo al lenguaje poético. Si los impulsos primero deben ser reprimidos para que exista el lenguaje, y si podemos asignar un significado solamente a lo que puede representarse en el lenguaje, entonces no se puede asignar un significado a los impulsos antes de que aparezcan en el lenguaje. De la misma forma, asignar a los impulsos una causalidad que posibilite su transformación en lenguaje y mediante la cual se explique el lenguaje en sí no puede realizarse razonablemente dentro de los límites del mismo lenguaje. Es decir, concebimos estos impulsos como «causas» sólo en sus efectos y a través de ellos y, como tales, no hay ningún motivo para que no identifiquemos los impulsos con sus efectos. De ahí se explica que: *a)* los impulsos y sus representaciones sean coextensos, o *b)* las representaciones existan antes que los impulsos mismos.

Considero que es importante tener en cuenta la segunda afirmación, porque ¿cómo sabemos que el objeto instintivo del discurso de Kristeva no es una construcción del discurso mismo? ¿Qué bases tenemos para plantear este objeto, este campo múltiple, como algo anterior a la significación? Si el lenguaje poético debe intervenir en lo Simbólico para que sea culturalmente comunicable, y si los propios textos teóricos de Kristeva son representativos de lo Simbólico, entonces ¿dónde podemos encontrar un «fuera» convincente respecto de este campo? Su demanda de una multiplicidad corpórea prediscursiva se vuelve mucho más problemática cuando nos damos cuenta de que los impulsos maternos forman parte de un «destino biológico» y son de por sí manifestaciones de «una causalidad no simbólica, no paterna». <sup>12</sup> Según Kristeva, esta causalidad presimbólica, no paterna, es una causalidad semiótica *materna* o, más concretamente, una concepción teleológica de los instintos maternos:

Compulsión material, espasmo de una memoria que es propia de la especie que se une o se divide para perpetuarse, series de marcas con ningún otro significado que el eterno retorno del ciclo biológico vida-muerte. ¿Cómo se puede verbalizar esta memoria prelingüística irrepresentable? El flujo de Heráclito, los átomos de Epicuro, el remolino de polvo de los místicos cabalistas, árabes e indios, y los dibujos punteados de los psicodélicos: todos ellos parecen metáforas mejores que la teoría del Ser, el logos y sus leyes. <sup>13</sup>

Aquí el cuerpo materno reprimido no es únicamente el sitio de múltiples impulsos, sino también el portador de una teleología biológica que, al parecer, se manifiesta en las primeras fases de la filosofía occidental, en las creencias y prácticas religiosas no occidentales, en las representaciones estéticas provocadas por estados psicóticos —o casi psicóticos— e incluso en prácticas artísticas de vanguardia. Pero ¿por qué debemos presuponer que estas diferentes expresiones culturales revelan el mismo principio de heterogeneidad materna? Kristeva simplemente supedita cada uno de estos momentos culturales al mismo principio. Por tanto, lo semiótico representa todo intento cultural por desplazar al logos (que, sorprendentemente, ella *contrapone* al flujo de Heráclito), donde éste representa el significante unívoco, la ley de la identidad. Su oposición entre lo semiótico y lo Simbólico se limita aquí a una querrela metafísica entre el principio de multiplicidad que evita la acusación de no contradicción y un principio de identidad fundado en la eliminación de esa multiplicidad. Curiosamente, ese mismo principio de multiplicidad que Kristeva alega funciona de manera muy semejante al principio de identidad. Adviértase la forma en que todo tipo de cosas «primitivas» y «orientales» se supeditan

de manera sumaria al principio del cuerpo materno. Seguramente, su descripción no sólo confirma la acusación de orientalismo, sino que formula la importante pregunta de si, irónicamente, la multiplicidad se ha transformado en un significante unívoco.

Su adscripción de un objetivo teleológico a los impulsos maternos antes de constituirse en el lenguaje o la cultura suscita numerosas preguntas sobre el programa político de Kristeva. Si bien reconoce una capacidad subversiva y perturbadora en las expresiones semióticas que se enfrentan a la hegemonía de la ley paterna, no aclara en qué radica exactamente esta subversión. Si la ley se asienta en una base constituida, debajo de la cual se oculta el terreno materno reprimido, ¿qué posibilidades culturales específicas se manifiestan desde el punto de vista de la cultura en virtud de esta revelación? Presuntamente, la multiplicidad relacionada con la economía libidinal materna posee la fuerza necesaria para dispersar la univocidad del significante paterno y, supuestamente, para posibilitar otras expresiones culturales ya no estrechamente oprimidas por la ley de la no contradicción. Pero ¿será este acto perturbador el inicio de un campo de significaciones, o es la expresión de un arcaísmo biológico que actúa de acuerdo con una causalidad natural y «prepaterna»? Si Kristeva aceptara lo primero (que no lo acepta), entonces mostraría interés por un desplazamiento de la ley paterna en favor de un campo donde se multiplican las opciones culturales. Contrariamente, ella propone regresar a un principio de heterogeneidad materna que acaba siendo un concepto cerrado y, en realidad, una heterogeneidad limitada por una teleología tanto unilineal como unívoca.

Kristeva considera que el deseo de dar a luz es un deseo de la especie, se basa en un impulso libidinal femenino anti-

guo que crea una realidad metafísica que se sucede eternamente. Aquí ella reifica la maternidad y luego fomenta esta reificación como la capacidad alteradora de lo semiótico. Como consecuencia, la ley paterna, entendida como la base de la significación unívoca, es sustituida por un significante igualmente unívoco: el principio del cuerpo materno que permanece idéntico a sí mismo en su teleología con independencia de sus «múltiples» manifestaciones.

En la medida en que Kristeva considera este instinto maternal como una condición ontológica previa a la ley paterna, deja de considerar la forma en que esa misma ley bien puede ser la *causa* del mismo deseo que presuntamente *reprime*. Más que la expresión de una causalidad prepaterna, estos deseos pueden confirmar la maternidad como una práctica social necesaria y resumida por los requisitos del parentesco. Kristeva admite el análisis de Lévi-Strauss del intercambio de mujeres como requisito para reforzar los lazos de parentesco. No obstante, ella piensa que este intercambio es el momento cultural en que el cuerpo materno es reprimido, y no un mecanismo para la construcción cultural obligatoria del cuerpo femenino *en tanto* cuerpo materno. En realidad, podemos comprender que el intercambio de mujeres obligue a que sus cuerpos se reproduzcan. Según la interpretación de Lévi-Strauss que hace Gayle Rubin, el parentesco efectúa un «esculpir [...] la sexualidad», de modo que el deseo de dar a luz es producto de prácticas sociales que exigen y generan esos deseos para llevar a cabo sus fines reproductivos.<sup>14</sup>

¿Sobre qué bases puede entonces Kristeva atribuir una teleología materna al cuerpo femenino, previa a su aparición en la cultura? Formular la pregunta de esta forma ya es poner en duda la división entre lo Simbólico y lo semiótico,

que es la premisa de su concepción del cuerpo materno. Kristeva considera que el cuerpo materno en su significación original es previo a la significación misma; por consiguiente, dentro de este marco no se puede afirmar que lo materno en sí es significación, abierta a la diversidad cultural. Sus argumentos aclaran que los instintos maternales conforman los procedimientos primarios que el lenguaje permanentemente contiene o sublima. Pero quizá su argumentación podría replantearse dentro de un marco aún más amplio: ¿qué configuración cultural del lenguaje, o incluso del discurso, crea el tropo de una multiplicidad prediscursiva de la libido, y con qué finalidad?

Al limitar la ley paterna a una función prohibitiva o represiva, Kristeva no da cuenta de los mecanismos paternos por los que se crea la afectividad misma. La ley que presuntamente reprime lo semiótico bien puede ser el principio que rige lo semiótico en sí, con la conclusión de que lo que se cree que es «instinto materno» bien puede ser un deseo culturalmente construido interpretado mediante un vocabulario naturalista. Y si ese deseo está elaborado de acuerdo con una ley de parentesco que exige la producción y la reproducción heterosexuales del deseo, entonces el vocabulario de afecto naturalista oculta esa «ley paterna». Lo que para Kristeva es una causalidad prepaterna se presentaría entonces como una causalidad *paterna* con la apariencia de otra natural o nítidamente materna.

Resulta revelador que la figuración del cuerpo materno y la teleología de sus instintos como un principio metafísico persistente e idéntico a sí mismo —un arcaísmo de una constitución biológica colectiva con especificidad sexual— se funde en una concepción unívoca del sexo femenino. Y este sexo, entendido simultáneamente como origen y como cau-

salidad, se formula como un principio de pura generatividad. En realidad, para Kristeva equivale a la *poesis* misma, la actividad de creación que en *El banquete* de Platón se presenta como un acto conjunto de concepción poética y alumbramiento.<sup>15</sup> Pero ¿es la generatividad femenina realmente una causa sin causa, y es quizá la que da comienzo a la narración que coloca a toda la humanidad bajo la fuerza del tabú del incesto y dentro del lenguaje? ¿Significa la causalidad prepaterna de la que habla Kristeva una economía femenina primaria de placer y significado? ¿Podemos intercambiar el orden de esta causalidad y pensar que esta economía semiótica es la producción de un discurso anterior?

En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad*, Foucault nos advierte del peligro de usar la categoría del sexo como «unidad ficticia [...] principio causal» y afirma que la categoría ficticia del sexo permite invertir las relaciones causales de modo que se piense que el «sexo» genera la estructura y el significado del deseo:

La noción de «sexo» permitió incluir en una unidad artificial partes anatómicas, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia [...]; pero también como sentido omnipresente [...]: así pues, el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal.<sup>16</sup>

Según Foucault, el cuerpo no es «sexuado» en algún sentido significativo previo a su designación dentro de un discurso a través del cual queda investido con una «idea» de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado den-

tro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal, Foucault piensa que la sexualidad genera el «sexo» como un concepto artificial que de hecho amplía y disimula las relaciones de poder que son responsables de su génesis.

El marco foucaultiano ofrece una forma de solventar algunos de los inconvenientes políticos y epistemológicos que presenta el concepto de Kristeva del cuerpo femenino. Podemos considerar la afirmación de Kristeva de una «causalidad prepaterna» como fundamentalmente invertida. Mientras que Kristeva presenta un cuerpo materno anterior al discurso que impone su propia fuerza causal en la estructura de los impulsos, Foucault sin duda alegaría que la producción discursiva del cuerpo materno como prediscursivo es una estrategia de la autoamplificación y el encubrimiento de las relaciones de poder concretas por medio de las cuales se crea el tropo del cuerpo materno. En estos términos, el cuerpo materno ya no sería la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino un efecto o una consecuencia de un sistema de sexualidad en el que se exige que el cuerpo femenino acepte la maternidad como la esencia de su yo y la ley de su deseo.

Si admitimos el marco de Foucault, deberemos redefinir la economía libidinal materna como el resultado de una organización históricamente específica de la sexualidad. Asimismo, el discurso de la sexualidad, influido por las relaciones de poder, se transforma en la verdadera base del tropo del cuerpo materno prediscursivo. El planteamiento de Kristeva se invierte completamente: lo Simbólico y lo semiótico ya no son aquellas dimensiones del lenguaje que son producto de la represión o expresión de la economía libidi-

nal materna, pues ésta se concibe más bien como una reificación que amplía y encubre la institución de la maternidad como obligatoria para las mujeres. En verdad, cuando los deseos que preservan la institución de la maternidad se reexaminan como impulsos prepaternos y preculturales, la institución se legitima perpetuamente en las estructuras invariantes del cuerpo femenino. En realidad, la ley —evidentemente paterna— que castiga el cuerpo femenino y exige que se lo caracterice sobre todo por su función reproductiva se circunscribe en ese cuerpo como la ley de su necesidad natural. Al preservar esa ley de una maternidad biológicamente necesitada como una intervención subversiva que es anterior a la ley paterna en sí, Kristeva contribuye a la producción sistemática de su invisibilidad y, por tanto, a la ilusión de su inevitabilidad.

Puesto que Kristeva se ciñe a una concepción exclusivamente *prohibitiva* de la ley paterna, no se percató de las formas en que esta ley *crea* ciertos deseos bajo la apariencia de impulsos naturales. El cuerpo femenino que ella intenta explicar es en sí una construcción creada por la misma ley que supuestamente debe socavar. Estas críticas a la concepción de la ley paterna de Kristeva no desautorizan en absoluto su planteamiento general de que la cultura o lo Simbólico se fundan en un rechazo de los cuerpos de las mujeres. No obstante, considero que cualquier teoría que afirme que la significación se basa en el rechazo o la represión de un principio femenino debería tener en cuenta si ese carácter femenino realmente es externo a las reglas culturales por las cuales es reprimido. Es decir, en mi opinión, la represión de lo femenino no exige que la acción y el objeto de represión sean ontológicamente diferentes. En realidad, puede considerarse que la represión crea el objeto que va a rechazar. Este

producto también puede ser consecuencia de la acción misma de la represión. Como sostiene Foucault, la acción culturalmente contradictoria del mecanismo de represión es, al mismo tiempo, prohibitiva y generativa, y agrava la problemática de la «emancipación». El cuerpo femenino que se desprende de las cadenas de la ley paterna podría ser otra encarnación de esa ley, que se presenta como subversiva pero que está supeditada a la autoamplificación y la reproducción de esa ley. Para escapar de la emancipación del opresor en nombre del oprimido, es preciso reconocer la complejidad y la sutileza de la ley y desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley. Si la subversión es posible, se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces, el cuerpo culturalmente construido se emancipará, no hacia su pasado «natural» ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

#### FOUCAULT, HERCULINE Y LA POLÍTICA DE DISCONTINUIDAD SEXUAL

La crítica genealógica de Foucault ha ofrecido una forma de criticar las teorías lacanianas y neolacanianas que exponen las formas culturalmente marginales de la sexualidad como si fueran culturalmente ininteligibles. Al escribir en términos de una desilusión respecto de la noción de un Eros liberador, Foucault concibe la sexualidad como colmada de poder y propone un punto de vista crítico de las teorías que proclaman una sexualidad anterior o posterior a la ley. No

obstante, cuando analizamos los pasajes en que Foucault critica las categorías de sexo y el régimen de poder de la sexualidad, nos percatamos de que su propia teoría propone un ideal emancipador no reconocido que cada vez es más difícil de mantener incluso dentro de los límites de su propio sistema crítico.

La teoría de la sexualidad de Foucault, expuesta en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, se contradice en ciertos elementos en la introducción (breve pero reveladora) a los diarios de Herculine Barbin, un/a hermafrodita francés(esa) del siglo XIX, publicados por el propio Foucault. Al nacer, a Herculine se le asignó el sexo «femenino». A los 20 años, tras varias confesiones a doctores y sacerdotes, la obligaron a cambiar legalmente su sexo a «masculino». Los diarios que Foucault afirma haber encontrado aparecen en esta recopilación, junto con los documentos médicos y legales que examinan las razones que determinaron la elección de su sexo «verdadero». También hay un cuento satírico del escritor alemán Oscar Panizza. Foucault escribió una introducción para la versión en inglés, y en ella se pregunta si es necesaria la noción de un sexo verdadero. Al principio, esta pregunta parece tener una continuidad con la genealogía crítica de la categoría de «sexo» que incluye al final de su primer tomo de *Historia de la sexualidad*.<sup>17</sup> Pero los diarios y su introducción permiten equiparar la interpretación que Foucault hace de Herculine con la teoría de la sexualidad que incluye en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. Si bien en este libro afirma que la sexualidad es coextensa con el poder, no admite las relaciones de poder específicas que generan y condenan la sexualidad de Herculine. En realidad, parece romantizar su mundo de placeres como el «feliz limbo de una no identidad» [pág. xiii], un mundo que va

más allá de las categorías del sexo y de la identidad. La reaparición de un discurso sobre la diferencia sexual y las categorías del sexo dentro de los escritos autobiográficos de Herculine conducirán a una lectura que difiere de la concepción romantizada y al repudio de este texto por parte de Foucault.

En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault comenta lo siguiente sobre la construcción unívoca de «sexo» (una persona es su sexo y, por lo tanto, no el otro): *a)* se genera en interés de la reglamentación y el control sociales de la sexualidad, y *b)* esconde y unifica de forma artificial varias funciones sexuales diferentes y no relacionadas, para posteriormente presentarse dentro del discurso como una *causa*, una esencia interior que crea y a la vez hace inteligible todo tipo de sensación, placer y deseo como característicos de cada sexo. En definitiva, los placeres corporales no son causalmente reductibles a esta esencia presuntamente característica de cada sexo, sino que se pueden interpretar fácilmente como manifestaciones o *signos* de este «sexo». <sup>18</sup>

En oposición a esta falsa construcción del «sexo» como unívoco y causal, Foucault inicia un discurso contrario que concibe el «sexo» como un *efecto* en vez de un origen. En lugar del «sexo» como la causa continua y original y la significación de los placeres corporales, presenta la «sexualidad» como un sistema histórico abierto y complejo de discurso y poder que genera el término equivocado de «sexo» como parte de una táctica para esconder y, por lo tanto, mantener las relaciones de poder. El poder se mantiene y se esconde estableciendo, por ejemplo, una relación externa o arbitraria entre poder (concebido como represión o dominación) y

sexo (concebido como una energía fuerte pero obstruida que espera el desahogo o una autoexpresión auténtica). Utilizar este modelo jurídico no sólo implica que la relación entre poder y sexualidad es ontológicamente clara, sino que el primero funciona siempre y únicamente para subyugar o liberar a un sexo que principalmente está intacto, es autosuficiente y es diferente del poder en sí. Cuando el «sexo» se esencializa de esa forma, se vuelve ontológicamente inmune a las relaciones de poder y a su propia historicidad. Como consecuencia, el análisis de la sexualidad se acaba en el del «sexo», y esta causalidad intercambiada y falsificadora no permite investigar la producción histórica de la categoría de «sexo» en sí. Para Foucault, el «sexo» no sólo debe recontextualizarse dentro de los términos de la *sexualidad*, sino que el poder jurídico debe replantearse como una construcción efectuada por un poder generativo que, al mismo tiempo, esconde el mecanismo de su propia productividad:

La noción de sexo permitió un vuelco fundamental; permitió sustituir la representación de las relaciones de poder por la sexualidad, y hacer que ésta se manifieste no *en su relación esencial y positiva con el poder*, sino como sujeta a una instancia concreta e irreducible que el poder intenta someter como puede [pág. 187].

En *Historia de la sexualidad*, Foucault expresa claramente una postura contraria a los modelos de emancipación o liberación de la sexualidad porque refuerzan un modelo jurídico que no admite la producción histórica del «sexo» como una categoría, o sea, como un «efecto» mistificado de las relaciones de poder. Su supuesto problema con el feminismo también parece manifestarse aquí: cuando el análisis femi-

nista parte de la categoría de sexo y por tanto, según él, de la restricción binaria del género, Foucault piensa que su propio proyecto es una indagación de cómo se crean la categoría de «sexo» y la diferencia sexual dentro del discurso como aspectos necesarios para la identidad corporal. Para Foucault, el modelo jurídico de la ley que articula el modelo emancipador feminista reconoce que el sujeto de la emancipación, «el cuerpo sexuado» en cierto modo, no requiere una deconstrucción crítica. Como comenta Foucault acerca de algunos intentos humanistas de reforma carcelaria, el sujeto criminal que llega a liberarse puede sentir que las cadenas son todavía más fuertes de lo que el humanista había creído en un principio. Estar sexuado significa, para Foucault, estar expuesto a un conjunto de reglas sociales y sostener que la ley que impone esas reglas es tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos, como el principio hermenéutico de la autointerpretación. Así pues, la categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora, y cualquier análisis que presuponga esa categoría afianza y legitima todavía más esa táctica reglamentadora como un sistema de poder/conocimiento.

Al publicar los diarios de *Herculine Barbin*, Foucault pretende explicar cómo un cuerpo hermafrodita o intersexuado implícitamente muestra e impugna las tácticas reguladoras de la categorización sexual. Al considerar que el «sexo» vincula los significados y las funciones corporales que no mantienen una relación necesaria entre sí, anuncia que la desaparición del «sexo» termina dispersando estos diferentes significados, funciones, órganos, procedimientos somáticos y fisiológicos, así como la multiplicación de placeres fuera del ámbito de inteligibilidad dictado por sexos unívocos dentro de una relación binaria. Para Foucault, en el

mundo sexual donde habita *Herculine*, los placeres corporales no implican inmediatamente el «sexo» como su causa primaria y significado último; es un mundo, afirma, en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño» [pág. 17]. En realidad, son placeres que van más allá de la reglamentación impuesta sobre ellos, y aquí observamos la indulgencia sentimental de Foucault con el mismo discurso liberador que debía sustituir su análisis de *Historia de la sexualidad*. De acuerdo con este modelo de política sexual emancipadora foucaultiana, la destrucción del «sexo» termina en el desahogo de una multiplicidad sexual primaria; esta noción no se aleja mucho de la demanda psicoanalítica del polimorfismo primario o de la idea de Marcuse de un Eros bisexual original y creativo, posteriormente reprimido por una cultura instrumentalista.

La gran diferencia entre la postura de Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* y su introducción a *Herculine Barbin* se presenta ya como una tensión no solventada dentro del mismo primer tomo (allí alude a los placeres «bucólicos» e «inocentes» del intercambio sexual intergeneracional que es anterior a la imposición de diferentes tácticas reguladoras). Por un lado, Foucault quiere aclarar que no hay «sexo» en sí que no esté provocado por complejas interacciones de discurso y poder; con todo, al parecer sí que hay una «multiplicidad de placeres» *en sí* que no es el resultado de ningún intercambio concreto de discurso/poder. Es decir, Foucault recurre a un tropo de multiplicidad libidinal pre-discursiva que admite una sexualidad «antes de la ley»; en realidad, una sexualidad que quiere liberarse de las cadenas del «sexo». Por otro lado, Foucault oficialmente reitera que la sexualidad y el poder son coextensos y que no hay que

creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder. En su modalidad antijurídica y antiemancipadora, el Foucault «oficial» piensa que la sexualidad siempre está dentro de las matrices del poder, que siempre se crea o se construye dentro de prácticas históricas concretas, tanto discursivas como institucionales, y que apelar a una sexualidad antes de la ley es una idea engañosa y cómplice de la política sexual liberadora.

Los diarios de Herculine permiten leer a Foucault contra sí mismo o, mejor dicho, demostrar la contradicción esencial de este tipo de reclamo antiemancipador de libertad sexual. Herculine, denominada Alexina en el texto, cuenta su trágica historia como alguien que ha vivido una existencia llena de exclusión, engaños, nostalgia e insatisfacción inevitable. Ya desde su infancia, cuenta, era distinta de las demás. Esta diferencia refuerza los estados alternados de agitación y vanidad a lo largo de todo el relato, pero está allí como conocimiento tácito antes de que la ley se transforme en actor explícito de la historia. Aunque Herculine no habla directamente de su anatomía en los diarios, si nos basamos en los informes médicos que Foucault publica junto con el texto de Herculine podría afirmarse que ella/él tiene lo que se describe como un pene pequeño o un clitoris grande, que donde debería haber una vagina hay un *cul-de-sac*, según afirman los médicos, y, además, al parecer no posee lo que podría designarse como senos femeninos; además, por lo visto hay una cierta capacidad de eyaculación, la cual no se detalla del todo en los documentos médicos. Herculine nunca alude a la anatomía como tal, pero habla de su difícil experiencia como si se tratara de un error natural, un abandono metafísico, un estado de deseo insaciable y una soledad radical que, antes de suicidarse, convierte en una furia manifiesta, primero dirigida contra los hombres y luego contra el mundo.

Herculine relata de forma elíptica sus relaciones con las compañeras del colegio, las monjas del convento y, finalmente, su relación más apasionada con Sara, que más tarde se convertirá en su amante. Empujada primero por la culpa y luego por alguna molestia genital no detallada, Herculine le cuenta su secreto a un médico y después a un sacerdote, confesiones que efectivamente la obligan a alejarse de Sara. Las autoridades consultan entre sí y la convierten legalmente en un hombre. A partir de ese momento tiene la obligación legal de llevar ropa de hombre y hacer uso de los distintos derechos de los hombres en la sociedad. Narrados en un tono sentimental y melodramático, los diarios revelan un sentido de crisis permanente que desemboca en el suicidio. Podría afirmarse que, antes de convertirse legalmente en hombre, Alexina podía gozar de los placeres que no están sujetos a las presiones jurídicas y reglamentadoras de la categoría de «sexo». En realidad, Foucault parece creer que los diarios permiten entender esos placeres no reglamentados anteriores a la imposición de la ley de sexo unívoco. No obstante, su interpretación es totalmente errónea cuando detalla la manera en que esos placeres siempre están ya inscritos en la ley omnipresente pero no estructurada y, realmente, están creados por la misma ley a la que supuestamente retan.

Es necesario no caer en la tentación de romantizar la sexualidad de Herculine como el juego utópico de los placeres previo a la imposición y las limitaciones del «sexo». Pero todavía se puede formular la otra pregunta foucaultiana: ¿qué prácticas y convenciones sociales crean la sexualidad en esta forma? Si pensamos detenidamente en esta pregunta, creo que podemos entender algo acerca de: *a)* la capacidad productiva del poder, o sea, la manera en que las tácticas reguladoras crean a los sujetos a quienes dominan, y *b)* el meca-

nismo concreto mediante el cual el poder crea la sexualidad en el contexto de esta narración autobiográfica. El tema de la diferencia sexual reaparece bajo una nueva luz cuando en vez de centrarnos en la reificación metafísica de la sexualidad múltiple analizamos, en el caso de Herculine, tanto las estructuras narrativas específicas como las normas políticas y culturales que generan y regulan los besos tiernos, los placeres difusos y las emociones frustradas y transgresoras del mundo sexual de Herculine.

Entre las diferentes matrices de poder que generan la sexualidad entre Herculine y las demás niñas encontramos, evidentemente, las prácticas de la homosexualidad femenina promovidas y a la vez condenadas por el convento y su ideología religiosa. De Herculine sabemos que lee bastante, que gracias a su educación francesa decimonónica ha estudiado a los clásicos y el romanticismo francés, y que su propia narración se crea dentro de un conjunto establecido de convenciones literarias. En realidad, estas costumbres generan e interpretan esta sexualidad que tanto Foucault como Herculine creen que está fuera de toda convención. Los relatos románticos y sentimentales de amores imposibles también parecen provocar toda clase de deseo y padecimiento en este texto, al igual que las leyendas cristianas sobre santos desgraciados, los mitos griegos sobre andróginos suicidas y obviamente la misma figura de Cristo. Sean estas posturas «anteriores» a la ley como una sexualidad múltiple o queden «fuera» de la ley como una transgresión antinatural, siempre están «dentro» de un discurso que genera la sexualidad y luego la esconde mediante la configuración de una sexualidad valiente y rebelde «fuera» del texto mismo.

Los intentos por explicar las relaciones sexuales de Herculine con niñas, acudiendo al componente masculino de su

duplicidad biológica, son, obviamente, la tentación en la que cae constantemente el texto. Si Herculine desea a una niña, entonces tal vez haya pruebas en sus estructuras hormonales o cromosómicas, o en la presencia anatómica del pene no perforado, para indicar un sexo masculino más diferenciado que después produce capacidad y deseo heterosexuales. ¿Acaso no surgen los placeres, los deseos y los actos, en cierto modo, del cuerpo biológico? ¿Y acaso no hay alguna manera de considerar ese surgimiento como una necesidad causal de ese cuerpo y una expresión de su especificidad sexual?

Quizá porque el cuerpo de Herculine es hermafrodita es especialmente difícil intentar separar conceptualmente la descripción de sus características sexuales primarias y su identidad de género (el sentido de su propio género que, por cierto, varía constantemente y no queda claro) en relación con la dirección y los objetos de su deseo. Él/ella mismo/a reconoce en diferentes momentos que su cuerpo es la *causa* de su confusión de género y sus placeres transgresores, como si fuesen al mismo tiempo la consecuencia y la expresión de una esencia que de alguna forma está fuera del orden natural y metafísico de las cosas. Pero más que considerar que su cuerpo anómalo es la causa de su deseo, sus problemas, sus relaciones y su confesión, podemos entender este cuerpo, aquí completamente textualizado, como el signo de una ambivalencia irresoluble creada por el discurso jurídico sobre el sexo unívoco. En vez de la univocidad, no descubrimos la multiplicidad, como desea Foucault, sino que más bien nos encontramos frente a una ambivalencia fatal, creada por la ley prohibitiva, que, pese a sus efectos de feliz dispersión, termina en el suicidio de Herculine.

Al leer el relato de Herculine en el que explica su intimidad, una suerte de producto confesional del yo, parece que

su disposición sexual es ambivalente desde el inicio, que su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como el precepto institucional de buscar el amor de las «hermanas» y «madres» de la familia extensa del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Foucault afirma inadvertidamente que el «feliz limbo de una no identidad» de Herculine fue posible gracias a una formación históricamente específica de la sexualidad, es decir, «su existencia recluida en compañía casi exclusiva de mujeres». Esta «extraña felicidad», como él la define, era al mismo tiempo «obligatoria y prohibida» dentro de los límites de las normas conventuales. Aquí afirma claramente que este ambiente homosexual, articulado por un tabú erotizado, fomenta de forma sutil este «feliz limbo de una no identidad». Posteriormente Foucault rechaza rápidamente la idea de que Herculine interviene en una práctica de convenciones homosexuales femeninas, y repite que más que una diversidad de identidades femeninas está en juego la «no identidad». Para que Herculine ocupe el lugar discursivo de «la homosexual femenina», Foucault tendría que incluir la categoría de sexo, pero eso es justamente lo que quiere que rechacemos a partir del relato de Herculine.

Pero tal vez Foucault sí quiere conservar las dos opciones; en realidad, insinúa que la no identidad es lo que se produce en contextos homosexuales, es decir, que la homosexualidad es útil para destruir la categoría de sexo. Adviértase en la siguiente descripción que hace Foucault de los placeres de Herculine cómo la categoría de sexo se invoca y se niega a la vez: el colegio y el convento sirven «para revelar los tiernos placeres que descubre y provoca la no identidad sexual cuando se extravía en medio de todos esos cuer-

pos semejantes» [pág. 18]. Aquí Foucault sugiere que el parecido de estos cuerpos determina el feliz limbo de su no identidad, afirmación difícil de aceptar tanto lógica como históricamente, pero también como una descripción apropiada de Herculine. ¿Es la conciencia de su parecido lo que determina el juego sexual de las jóvenes en el convento o, por el contrario, es la presencia erotizada de la ley que prohíbe la homosexualidad lo que genera estos placeres transgresores en la forma de una confesión? Herculine sostiene su propio discurso de diferencia sexual incluso dentro de este contexto presuntamente homosexual: percibe y disfruta de su diferencia respecto de las otras jóvenes a quienes desea, pero esta diferencia no es una mera reproducción de la matriz heterosexual del deseo. Es consciente de que su posición en ese intercambio es transgresora, que es una «usurpadora» de un privilegio masculino, como afirma Herculine, y que refuta ese privilegio aunque lo repite.

El lenguaje de usurpación propone participar en las mismas categorías de las que se siente inevitablemente alejada/o, lo cual también sugiere las probabilidades desnaturalizadas y fluidas de tales categorías cuando ya no están vinculadas causal o expresivamente al supuesto carácter fijo del sexo. La anatomía de Herculine no cae fuera de las categorías del sexo, pero confunde y reorganiza las partes que conforman esas categorías; en verdad, el libre juego de atributos tiene el efecto de mostrar el carácter ilusorio del sexo como un sustrato sustantivo permanente al que en apariencia se adhieren esos diferentes atributos. Es más, la sexualidad de Herculine genera una serie de transgresiones de género que desafía la diferenciación misma entre intercambio erótico heterosexual y lésbico, y resalta los puntos de su convergencia y redistribución ambiguas.

Pero parece que estamos obligados a preguntar si no hay, incluso en el nivel de una ambigüedad sexual discursivamente constituida, algunas cuestiones del «sexo» y, de hecho, de su relación con el «poder» que limitan el libre juego de las categorías sexuales. Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto es libre ese juego, ya se considere una multiplicidad libidinal prediscursiva o una multiplicidad discursivamente constituida? La crítica original de Foucault a la categoría de sexo es que impone el artificio de unidad y univocidad a una serie de componentes y funciones sexuales ontológicamente diferentes. En un movimiento casi rousseauiano, Foucault elabora una oposición binaria con una ley cultural artificial que menoscaba y deforma lo que bien podríamos considerar una heterogeneidad *natural*. Herculine también alude a su sexualidad como «esta incesante lucha de la naturaleza contra la razón» [pág. 114]. No obstante, un examen sumario de estos «componentes» distintos señala el predominio de un punto de vista completamente médico que los define como «funciones», «sensaciones» e incluso «impulsos». Por consiguiente, la heterogeneidad a la que recurre Foucault está formada por el mismo discurso médico que él expone como la ley jurídica represiva. Pero, ¿cuál es la heterogeneidad que Foucault parece advertir, y a qué propósitos sirve?

Si Foucault alega que se incita a la no identidad sexual en contextos homosexuales, parecería entonces que reconoce los contextos heterosexuales precisamente como aquellos en que se forma la identidad. Ya sabemos que, según Foucault, la categoría del sexo y de la identidad generalmente son el efecto y el instrumento de un régimen sexual regulador, pero no se especifica si esa reglamentación es reproductiva o heterosexual, o alguna otra cosa. ¿Crea quizás esa reglamentación de la sexualidad las identidades masculina y

femenina dentro de una relación binaria simétrica? Si la homosexualidad crea la no identidad sexual, entonces la homosexualidad misma ya tampoco depende de que las identidades se *asemejen*; en realidad, la homosexualidad ya no podría definirse como tal. Pero si se afirma que la homosexualidad designa el lugar de una heterogeneidad libidinal *in-nombrable*, quizá podamos preguntar si se trata, más bien, de un amor que no puede o no se atreve a decir su nombre. En otras palabras, Foucault, quien sólo concedió una entrevista sobre la homosexualidad y siempre ha eludido el momento confesional en su propia obra, nos presenta, sin embargo, la confesión de Herculine de una manera descaradamente didáctica. ¿Será ésta una confesión desplazada que implica cierta continuidad o un paralelo entre ambas vidas?

En la portada de la edición francesa, Foucault afirma que, según Plutarco, las personas ilustres son *vidas paralelas* que, en cierto modo, viajan por líneas infinitas que al final se unen en la eternidad. Afirma que hay algunas vidas que se alejan del camino del infinito y pueden desaparecer en una oscuridad que nunca podrá recobrase; vidas que no siguen el camino «recto» [*straight*], por así decirlo, a una comunidad eterna de grandeza, sino que se apartan de él y se arriesgan a ser completamente irrecuperables. «Eso sería lo opuesto a lo que afirma Plutarco —escribe—, vidas paralelas que nada puede volver a juntar.» Aquí se refiere claramente a la separación de Herculine, el nombre masculino adoptado (aunque con una curiosa terminación final femenina), y Alexina, el nombre que designaba a Herculine en el modo femenino. Pero también hace alusión a la relación entre Herculine y Sara, su amante, quienes están bastante separadas literalmente y cuyos caminos se van alejando de forma clara. Pero quizás Herculine también sea en cierto sen-

tido un paralelo con Foucault, precisamente en el sentido de que puede haber líneas de vida divergentes, que no son «rectas». De hecho, tal vez Herculine y Foucault son paralelos, no en un sentido literal, sino en su misma refutación de lo literal como tal, sobre todo empleado en las categorías de sexo.

La observación formulada por Foucault en el prefacio de que hay cuerpos que en algún sentido son «parecidos» entre sí, no tiene en cuenta la distinción hermafrodita del cuerpo de Herculine, ni tampoco su propia presentación de sí misma/o como muy diferente de las mujeres a quienes desea. En realidad, después de cierto tipo de intercambio sexual, Herculine usa el lenguaje de apropiación y de triunfo, alegando que Sara es su propiedad eterna cuando dice: «Sara *me pertenecía* de ahora en adelante» [pág. 67]. Entonces, ¿por qué Foucault se opondría al mismo texto que quiere utilizar para hacer tal afirmación? En la única entrevista que Foucault concedió para hablar de la homosexualidad, James O'Higgins, el entrevistador, dice que «en los círculos de intelectuales de Estados Unidos, sobre todo entre las feministas radicales, se tiende cada vez más a diferenciar entre la homosexualidad masculina y la femenina»; esta postura —según O'Higgins— implica que ocurren cosas físicas muy diferentes en los dos tipos de encuentros y que las lesbianas tienden a decantarse por la monogamia mientras que, por lo general, no ocurre lo mismo entre los hombres gay. Foucault responde con risas —pues entre corchetes aparece «[Risas]»—, y afirma: «Lo único que puedo hacer es reírme».<sup>19</sup> Hay que recordar que la risa también surgió tras leer a Borges, como explica en el prefacio a *Las palabras y las cosas*:

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo que es familiar al pensamiento [...], desbaratando todas las superficies ordenadas y todos los planos que regulan la proliferación de seres, ocasionando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.<sup>20</sup>

El texto de Borges, obviamente, versa sobre la enciclopedia china, que confunde la división aristotélica entre categorías universales y ejemplos particulares. Pero también está la «risa desbordante» de Pierre Rivière, cuyo acto de asesinar a su familia o quizá, para Foucault, a *la* familia, parece negar bastante literalmente las categorías de parentesco y, por extensión, de sexo.<sup>21</sup> Y también, por supuesto, está la risa ahora famosa de Bataille que, según afirma Derrida en *La escritura y la diferencia*, revela el exceso que escapa del dominio conceptual de la dialéctica, de Hegel.<sup>22</sup> Así pues, Foucault parece reír precisamente porque la pregunta instituye la misma relación binaria que él intenta desplazar, esa relación deprimente de lo Mismo y lo Otro que ha caracterizado no sólo el legado de la dialéctica, sino también la dialéctica del sexo. Y también está, obviamente, la risa de la Medusa que, como afirma Hélène Cixous, destruye la superficie plácida formada por la mirada paralizante y muestra que la dialéctica de lo Mismo y lo Otro se origina en el eje de la diferencia sexual.<sup>23</sup> En una actitud en que recuerda tímidamente al cuento de la Medusa, Herculine describe «la fría quietud de mi mirada [que] parece dejar helados» [pág. 116] a quienes se cruzan con ella.

Pero realmente es Irigaray quien expone esta dialéctica de lo Mismo y lo Otro como una relación binaria falsa, la ilusión de una diferencia simétrica que afianza la economía

metafísica del falogocentrismo, la economía de lo mismo. Para Irigaray, lo Otro y lo Mismo llevan la marca de lo masculino; lo Otro no es sino la construcción negativa del sujeto masculino, con la consecuencia de que el sexo femenino no es representable; es decir, es el sexo que, dentro de esta economía significativa, no es uno. Pero no es uno también en el sentido de que evita la característica unívoca de significación de lo Simbólico y porque no es una identidad sustantiva, sino siempre y únicamente una relación de diferencia imprecisa respecto de la economía que hace que no esté presente; no es «uno» porque es múltiple y difuso en sus placeres y su modo significativo. En realidad, tal vez los placeres aparentemente múltiples de Herculine cumplirían los requisitos de la marca de lo femenino en su polivalencia y en su negación a subordinarse a los intentos reductivos de la significación unívoca.

Pero no olvidemos la relación de Herculine con la risa que parece manifestarse dos veces, primero en el miedo a que se rían *de* ella y más tarde como una risa burlona que dirige contra el doctor, a quien deja de respetar después de que él no comunique a las autoridades competentes la irregularidad natural que le ha sido revelada. Así pues, para Herculine la risa parece implicar o humillación o burla, dos posturas relacionadas sin ninguna ambigüedad a una ley condenatoria, sujetas a ella ya sea como instrumento o como objeto. Herculine no está fuera de la jurisdicción de esa ley; incluso su exilio se entiende a partir del modelo del castigo. Desde la primera página afirma que su «lugar no estaba marcado [*pas marquéé*] en este mundo que me excluyó». Y expresa el primer sentido de lo abyecto que más tarde se representa primero como una hija o amante devota parecida a un «perro» o un «esclavo», y después en una forma plena y

fatal cuando es excluida y se excluye ella misma del campo de todos los seres humanos. Desde este aislamiento presuicida afirma volar por encima de ambos sexos, pero su furia va dirigida más plenamente contra los hombres, de cuyo «título» intentó apoderarse en su intimidad con Sara y a quienes ahora acusa abiertamente de ser quienes, de alguna manera, le privan de la posibilidad del amor.

Al comienzo de la narración incluye dos párrafos «paralelos» de una sola oración que evocan una incorporación melancólica del padre perdido, la posposición de la furia por el abandono por medio de la instauración estructural de esa negatividad en su identidad y deseo. Antes de revelarnos que él/ella mismo/a fue abandonado/a repentinamente por su madre, afirma que por motivos no expresados estuvo durante algunos años en un orfanato. Habla de los «pobres seres, privados desde la cuna de las caricias de una madre». En la siguiente oración define esta institución como un «asilo del sufrimiento y la desgracia», y en la siguiente menciona a su padre, a quien «una muerte súbita fulminante vino a privar demasiado pronto del dulce afecto de mi madre» [pág. 23]. Aunque su propio abandono queda desviado dos veces debido a la compasión que siente por otros que de repente se quedan sin madre, establece una identificación mediante esa desviación, que más tarde resurge como el problema conjunto de padre e hija privados de la caricia materna. Las desviaciones del deseo se confunden semánticamente, por así decirlo, cuando Herculine se enamora de una «madre» tras otra, y luego de las «hijas», lo cual causa indignación a todo tipo de madre. En realidad, duda entre ser el objeto de la adoración y el entusiasmo de todos o ser el objeto de burla y abandono, doble resultado de una estructura melancólica que debe nutrirse de sí misma sin ninguna interposición.

Si la melancolía conlleva una autorrecreación, como afirma Freud, y si ésta es una suerte de narcisismo negativo (que acompaña al yo, aunque sólo sea en la forma de amonestar a ese yo), entonces Herculine cae constantemente en la oposición entre el narcisismo negativo y el positivo, y al mismo tiempo se considera la persona más abandonada y desatendida de la tierra, pero también como la que hechiza y atrae a todos los que se le acercan; en verdad, alguien que es mejor para todas las mujeres que cualquier «hombre» [pág. 117].

Herculine alude al hospital para niños huérfanos como ese primer «asilo del sufrimiento», un lugar que figuradamente vuelve a encontrar al final de la narración como el «asilo de la tumba». Así como ese primer asilo ofrece una comunión mágica y una identificación con el padre fantasma, la tumba de la muerte ya está ocupada por el mismo padre, con quien espera reunirse cuando muera: «La visión de una tumba me reconciliaba con la vida», escribe. «Experimento no sé qué ternura hacia aquel cuyos huesos yacen bajo mis pies [*là à mes pieds*]» [pág. 120]. Pero este amor, planteado como una suerte de solidaridad contra la madre que los abandonó, no se purifica en ningún aspecto de la ira por el abandono: el padre «bajo sus pies» se enaltece hasta convertirse en todos los hombres sobre quienes él/ella vuela, y a quienes dice dominar [pág. 117], y hacia quienes dirige su risa desdeñosa. Antes dice sobre el doctor que descubrió su condición anómala: «¡Hubiera querido verle a cien pies bajo tierra!» [pág. 83].

Aquí la ambivalencia de Herculine expresa los límites de la teoría foucaultiana del «feliz limbo de una no identidad». Casi prefigurando el lugar que Herculine aceptará según Foucault, él/ella se pregunta si no es «el juguete de algún

sueño imposible» [pág. 92]. La disposición sexual de Herculine es ambigua desde el principio y, como se comentó anteriormente, su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como la orden institucional de buscar el amor de las «hermanas y madres» de la familia extendida del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Su sexualidad no está fuera de la ley, sino que es la consecuencia ambivalente de la ley, en la que la noción misma de *prohibición* se amplía a los ámbitos psicoanalítico e institucional. Sus confesiones, y también sus deseos, son a la vez sometimiento y desafío. En definitiva, el amor prohibido por la muerte o el abandono —o ambos— es un amor que concibe la prohibición como su condición y su objetivo.

Después de subordinarse a la ley, Herculine se convierte en un sujeto jurídicamente castigado como «hombre», pero la categoría de género resulta ser menos fluida de lo que indican sus propias referencias a *Las metamorfosis* de Ovidio. Su discurso heteroglósico desafía la viabilidad de la noción de una «persona» que puede considerarse preexistente al género o que puede sustituir un género por otro. Cuando no es activamente juzgado/a por los demás, se juzga a sí mismo/a (incluso se denomina a sí mismo/a *juez* [pág. 117]), lo cual muestra que la ley jurídica es en realidad mucho más fuerte que la ley empírica que lleva a cabo su conversión de género. De hecho, Herculine nunca puede personificar esa ley, precisamente porque no puede propiciar la ocasión en que esa ley se naturalice en las estructuras simbólicas de la anatomía. Dicho de otra forma, la ley no es meramente una imposición cultural sobre una heterogeneidad que, en otros sentidos, sería natural; la ley exige estar de acuerdo con su propia noción de «naturaleza» y adquiere su legitimidad

mediante la naturalización binaria y asimétrica de los cuerpos en que el Falo, aunque no sea idéntico al pene, de todas formas presenta a éste como su instrumento y signo naturalizados.

Los placeres y deseos de Herculine no son en absoluto la inocencia bucólica que crece y se multiplica antes de la imposición de una ley jurídica. Tampoco queda Herculine totalmente fuera de la economía signifiante de la masculinidad. Está «fuera» de la ley, pero la ley mantiene este «fuera» dentro de sí misma. En efecto, él/ella representa la ley no como un sujeto titular, sino como un testimonio evidente de la capacidad misteriosa de la ley para originar únicamente las rebeliones que —por fidelidad— seguramente se subyugarán a sí mismas y a aquellos sujetos que, completamente sometidos, no tengan más alternativa que repetir la ley de su génesis.

#### *Posdata final no científica*

En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault parece situar la búsqueda de la identidad dentro del contexto de las formas jurídicas del poder que se estructuran con la aparición de las ciencias sexuales, incluido el psicoanálisis, a finales del siglo XIX. Aunque Foucault corrigió la historiografía del sexo al principio de *El uso de los placeres* e intentó encontrar las reglas represivas/generativas de la formación del sujeto en los primeros textos griegos y romanos, continuó con su proyecto filosófico de explicar la producción reguladora de los efectos de identidad. Un ejemplo actual de esta búsqueda de identidad puede encontrarse en el desarrollo reciente de la biología celular, ejemplo que in-

voluntariamente corrobora la pertinencia constante de una crítica foucaultiana.

Un lugar para poner en tela de juicio la univocidad del sexo es la reciente discusión sobre el gen maestro que los investigadores del Massachusetts Institute of Technology (MIT) afirman haber descubierto a finales de 1987, y que es el determinante secreto y seguro del sexo. Gracias a la utilización de medios tecnológicos sumamente sofisticados, el doctor David Page y sus colegas descubrieron el gen maestro, que forma una secuencia específica de ADN en el cromosoma Y, y lo denominaron TDF [por sus siglas en inglés: *testis determining factor*] o factor determinante de testículos. Las conclusiones de la investigación se publicaron en *Cell* [n.º 51]; ahí el doctor Page afirma haber descubierto «el interruptor binario al que están subordinadas todas las características sexualmente dimórficas».<sup>24</sup> Analicemos, así pues, lo que afirma este descubrimiento y comprobemos por qué siguen formulándose las preguntas preocupantes sobre cómo se determina el sexo.

Según el artículo de Page «The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein», se tomaron muestras de ADN de un grupo poco común de personas, algunas de las cuales tenían cromosomas XX, pero que habían sido designadas médicamente como masculinas, y otras que tenían una constitución cromosómica de XY, pero a quienes se consideró médicamente femeninas. No se explica exactamente sobre qué base se las había considerado de manera diferente de lo que mostraban sus cromosomas, pero podemos deducir que las características primarias y secundarias obvias mostraban que, de hecho, éstas eran las designaciones adecuadas. Page y sus colaboradores plantearon la siguiente suposición: debe de haber alguna parte del

ADN que no se puede observar en las condiciones microscópicas habituales que establece el sexo masculino; y esta parte del ADN tal vez se desplazó de algún modo del cromosoma Y, su lugar habitual, a algún otro cromosoma, donde uno no esperaría encontrarla. Sólo si *a)* admitiéramos esta secuencia de ADN que no puede detectarse, y *b)* demostráramos su transubicabilidad, podríamos comprender por qué aun cuando un hombre XX no tenía un cromosoma Y detectable era, de hecho, un hombre. De la misma forma podríamos explicar la insólita presencia del cromosoma Y en mujeres, precisamente porque esa parte del ADN de alguna manera estaba fuera de su sitio.

Aunque el grupo de muestra que usaron Page y sus investigadores para llegar a este descubrimiento era limitado, la especulación en que fundamentan su investigación se basa, en parte, en que fácilmente un diez por ciento de la población mundial posee variaciones cromosómicas que no se adaptan satisfactoriamente a las categorías de mujeres XX y hombres XY. Por consiguiente, el descubrimiento del «gen maestro» se considera una base más segura para entender la determinación sexual y, por tanto, la diferencia sexual, que las proporcionadas por criterios cromosómicos anteriores.

Desafortunadamente para Page, surgió un problema persistente que amenazaba las afirmaciones efectuadas a favor del descubrimiento de la secuencia del ADN. Exactamente la misma parte del ADN que, al parecer, determina la masculinidad estaba, de hecho, presente en los cromosomas X de las mujeres. Ante este extraño descubrimiento, Page afirmó que quizá lo determinante no era la *presencia* de la secuencia de genes en los hombres en oposición a su *ausencia* en las mujeres, sino que en los hombres estaba *activa* y en las mujeres *pasiva* (¡Aristóteles está vivo!). Pero esta tesis conti-

núa siendo hipotética y, de acuerdo con Anne Fausto-Sterling, Page y sus colaboradores no dijeron en ese artículo publicado en *Cell* que los sujetos de quienes se tomaron las muestras de genes eran bastante ambiguos en sus constituciones anatómicas y reproductivas. Cito del artículo de Fausto-Sterling, titulado «Life in the XY Corral»:

Los cuatro hombres XX que estudiaron eran estériles (no producían espermia), tenían testículos pequeños completamente carentes de células germinales, es decir, células precursoras de espermatozoides. También mostraban altos niveles hormonales y bajos niveles de testosterona. Presumiblemente estaban catalogados como hombres a causa de sus órganos genitales externos y a la presencia de testículos [...]. Además [...], los genitales externos de ambas mujeres XY eran normales, [pero] sus ovarios no tenían células germinales [pág. 328].

Es evidente que éstos son ejemplos en los que la suma de las partes componentes del sexo no redundan en la coherencia o unidad reconocible que suele nombrarse mediante la categoría de sexo. Esta incoherencia también está presente en el argumento de Page, pues no queda claro por qué tendríamos que estar de acuerdo desde el principio en que éstos *son* hombres XX y mujeres XY, justamente cuando lo que se cuestiona es la designación de hombre y mujer, lo cual ya está determinado de manera implícita al apelar a los genitales externos. En realidad, si los genitales externos fueran un criterio suficiente para distinguir o asignar el sexo, entonces la investigación experimental del gen maestro casi no sería necesaria.

Pero hay que señalar otro tipo de problema que hace referencia a la manera en que se ha planteado, demostrado y

validado esa suposición concreta. Obsérvese que Page y sus colaboradores vinculan la determinación del sexo con la de lo masculino, y con la de los testículos. Las genetistas Eva Eicher y Linda L. Washburn afirman en la *Annual Review of Genetics* que la determinación de los ovarios nunca se tiene en cuenta en los trabajos sobre el establecimiento del sexo y que el carácter de femenino siempre se conceptualiza partiendo de la ausencia del factor determinante masculino o por la presencia pasiva de ese factor. Ya sea como ausente o pasiva, la determinación de los ovarios por definición está descalificada como objeto de estudio. No obstante, Eicher y Washburn sostienen que *está* activa y que, en efecto, un prejuicio cultural, un conjunto de suposiciones a partir del género acerca del sexo y acerca de lo que permite valorar esa pesquisa, trastoca y restringe la investigación de la determinación sexual. Fausto-Sterling cita a Eicher y Washburn:

Algunos investigadores han preponderado la hipótesis de que el cromosoma Y está implicado en la determinación del testículo al exponer la inducción de tejido testicular como un acontecimiento activo (dominante, dirigido por los genes), mientras que exponen la inducción de tejido ovárico como un acontecimiento pasivo (automático). Es evidente que la inducción de tejido ovárico es un procedimiento de desarrollo tan activo y tan genéticamente dirigido como la inducción de tejido testicular o, incluso, la inducción de cualquier procedimiento de diferenciación celular. No se ha escrito prácticamente nada sobre los genes que participan en la inducción de tejido ovárico desde la gónada indiferenciada [pág. 325].

De forma parecida, todo el campo de la embriología ha recibido duras críticas por ceñirse al papel esencial del nú-

cleo en la diferenciación celular. Las críticas feministas del campo de la biología celular molecular han proporcionado argumentos en contra de sus suposiciones nucleocéntricas. En contraposición con una investigación que intenta probar que el núcleo de una célula completamente diferenciada es el dueño o director del desarrollo de un organismo nuevo completo y bien formado, se ha presentado un programa de investigación que tendría como punto de partida una reconcepción del núcleo como algo que adquiere significado y control sólo dentro de su contexto celular. Según Fausto-Sterling, «lo que hay que plantearse no es cómo cambia un núcleo celular durante la diferenciación, sino más bien cómo cambian las interacciones nucleares citoplasmáticas dinámicas durante la diferenciación» [págs. 323-324].

La estructura de la investigación de Page se amolda completamente a las ideas generales de la biología celular molecular. El marco indica, desde el principio, su negativa a considerar que estos individuos desafían de manera implícita la fuerza descriptiva de las categorías de sexo que existen. La pregunta que él se formula es cómo se enciende el «interruptor binario», y no si la descripción de los cuerpos en términos del sexo binario es apropiada para la labor emprendida. Asimismo, la concentración en el «gen maestro» indica que la feminidad debe concebirse como la presencia o ausencia de la masculinidad o, en el mejor de los casos, la presencia de una pasividad que, en los hombres, permanentemente sería activa. Obviamente, esto se afirma dentro de un contexto de investigación en el que nunca se han valorado suficientemente las contribuciones ováricas activas para la diferenciación sexual. Aquí la conclusión no es que no puedan hacerse afirmaciones válidas y demostrables acerca de la determinación sexual, sino más bien que las suposicio-

nes sexuales respecto de la situación relativa de hombres y mujeres —y la misma relación binaria de género— encuadran y centran la investigación de la determinación sexual. Es todavía más difícil diferenciar entre el sexo y el género cuando somos conscientes de que los significados provistos de género enmarcan la hipótesis y el razonamiento de las investigaciones biomédicas cuyo objetivo es precisar cómo es el «sexo» antes de los significados culturales que adquiere. En realidad, la tarea se complica todavía más cuando nos percatamos de que el lenguaje de la biología interviene en otros tipos de lenguaje y reproduce la sedimentación cultural en los objetos que quiere descubrir y describir con neutralidad.

¿Acaso no aluden Page y otros a una norma puramente cultural cuando afirman que un individuo XX anatómicamente ambiguo es hombre, norma según la cual los genitales son el «signo» definitivo del sexo? Puede afirmarse que en estos casos las discontinuidades no pueden solventarse apelando a un único factor determinante y que el sexo —como categoría que incluye varios componentes, funciones y dimensiones cromosómicas y hormonales— ya no funciona dentro del marco binario que damos por sentado. Aquí la cuestión no es apelar a las excepciones, a lo extraño, sólo para relativizar las afirmaciones hechas en nombre de la vida sexual normal. No obstante, como afirma Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, es la excepción, lo raro, lo que nos revela cómo está formado el mundo mundano, que se da por sentado, de los significados sexuales. Sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se crea la apariencia de naturalidad. Las presuposiciones sobre los cuerpos sexuados, si son de uno u otro sexo, de los significados que se dice les son inmanentes o el resultado de

que estén sexuados de una manera dada, de repente se ven significativamente debilitados por los ejemplos que no cumplen con las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los límites de las normas culturales. Por consiguiente, lo insólito, lo incoherente, lo que queda «fuera», nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma.

Aunque quizá no estemos de acuerdo inmediatamente con el análisis de Foucault —que la categoría de sexo se construye en aras de un sistema de sexualidad reglamentadora y reproductiva—, es interesante señalar que Page nombra los genitales externos, las partes anatómicas fundamentales para simbolizar la sexualidad reproductiva, como los determinantes no ambiguos y *a priori* de la asignación sexual. También puede alegarse que la investigación de Page está cercada por dos discursos que, en este caso, son incompatibles: el discurso cultural que considera a los genitales externos como los signos inequívocos del sexo, y que lo hace en aras de intereses reproductivos, y el discurso que intenta definir el principio masculino como activo y monocausal, cuando no autogenético. Así, el deseo de establecer el sexo de forma definitiva, y de hacerlo más bien como un sexo y no el otro, parece proceder de la organización social de la reproducción sexual a través de la construcción de las posturas e identidades claras e inequívocas de los cuerpos sexuados uno respecto del otro.

Teniendo en cuenta que, dentro del marco de la sexualidad reproductiva, el cuerpo masculino suele representarse como el agente activo, el problema de la investigación de Page es, en cierto modo, aproximar el discurso de la reproducción y el de la actividad masculina, dos discursos que

suelen funcionar juntos culturalmente pero que, en este caso, se han alejado. Es interesante el esfuerzo de Page por determinar la secuencia activa de ADN como la última palabra, priorizando, en efecto, el principio de actividad masculina sobre el discurso de la reproducción.

Sin embargo, esta prioridad sólo constituiría una apariencia, según la teoría de Monique Wittig. La categoría de sexo es propia de un sistema de heterosexualidad obligatoria que, sin duda, funciona a través de un sistema de reproducción sexual obligatoria. Para Wittig —cuya posición analizaremos a continuación—, «masculino» y «femenino», «hombre» y «mujer» existen *únicamente* dentro de la matriz heterosexual; en realidad, son los términos naturalizados que mantienen escondida esa matriz y, en consecuencia, la protegen de una crítica radical.

#### MONIQUE WITTIG: DESINTEGRACIÓN CORPORAL Y SEXO FICTICIO

*El lenguaje arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social.*

MONIQUE WITTIG

Simone de Beauvoir afirmó en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: *llega una a serlo*». La frase es extraña, parece incluso no tener sentido, porque ¿cómo puede una llegar a ser mujer si no lo era desde antes? ¿Y quién es esta «una» que llega serlo? ¿Hay algún ser humano que llegue a ser de su género en algún momento? ¿Es razonable afirmar que este ser humano no era de su género antes de llegar a ser de su género? ¿Cómo llega uno a ser de un género? ¿Cuál es el

momento o el mecanismo de la construcción del género? Y, tal vez lo más importante, ¿cuándo llega este mecanismo al escenario cultural para convertir al sujeto humano en un sujeto con género?

¿Hay personas que no hayan tenido un género ya desde siempre? La marca de género está para que los cuerpos puedan considerarse cuerpos humanos; el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta «¿Es niño o niña?». Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano. Si el género siempre está allí, estableciendo con antelación lo que constituye lo humano, ¿cómo podemos hablar de un humano que llega a ser de su género, como si el género fuera una posdata o algo que se le ocurre más tarde a la cultura?

Obviamente, Beauvoir únicamente quería decir que la categoría de las mujeres es un logro cultural variable, una sucesión de significados que se adoptan o se usan dentro de un ámbito, y que nadie nace con un género: el género siempre es adquirido. Por otra parte, Beauvoir estaba dispuesta a declarar que se nace con un sexo, como un sexo, sexuado, y que ser sexuado y ser humano son términos paralelos y simultáneos; el sexo es un atributo analítico de lo humano; no hay humano que no sea sexuado; el sexo asigna al humano un atributo necesario. Pero el sexo no crea el género, y no se puede afirmar que el género refleje o exprese el sexo; en realidad, para Beauvoir, el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género se adquiere y, aunque el sexo no puede cambiarse —o eso opinaba ella—, el género es la construcción cultural variable del sexo: las múltiples vías abiertas de significado cultural originadas por un cuerpo sexuado.

La teoría de Beauvoir tenía consecuencias aparentemente radicales que ella misma no contempló. Por ejemplo, si el sexo y el género son radicalmente diferentes, entonces no se desprende que ser de un sexo concreto equivalga a llegar a ser de un género concreto; dicho de otra forma, «mujer» no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y «hombre» tampoco representa obligatoriamente a un cuerpo masculino. Esta afirmación radical de la división entre sexo/género revela que los cuerpos sexuados pueden ser muchos géneros diferentes y, además, que el género en sí no se limita necesariamente a los dos géneros habituales. Si el sexo no limita al género, entonces quizás haya géneros —formas de interpretar culturalmente el cuerpo sexuado— que no estén en absoluto limitados por la dualidad aparente del sexo. Otra consecuencia es que si el género es algo en que uno se convierte —pero que uno nunca puede ser—, entonces el género en sí es una especie de transformación o actividad, y ese género no debe entenderse como un sustantivo, una cosa sustancial o una marca cultural estática, sino más bien como algún tipo de acción constante y repetida. Si el género no está relacionado con el sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es una acción que puede reproducirse más allá de los límites binarios que impone el aparente binarismo del sexo. En realidad, el género sería una suerte de acción cultural/corporal que exige un nuevo vocabulario que instaure y multiplique participios presentes de diversos tipos, categorías resignificables y expansivas que soporten las limitaciones gramaticales binarias, así como las limitaciones sustancializadoras sobre el género. Pero ¿cómo podría tal proyecto entenderse culturalmente y no convertirse en una utopía vana e imposible?

«No se nace mujer.» Monique Wittig repite esa frase en un artículo que lleva el mismo título, aparecido en *Feminist Issues* [vol. 1, n° 1]. Pero ¿qué clase de alusión y representación de Beauvoir propone Monique Wittig? Dos de sus afirmaciones la acercan a Beauvoir y a la vez la alejan de ella: la primera, que la categoría de sexo no es ni invariable ni natural, más bien es una utilización específicamente política de la categoría de naturaleza que obedece a los propósitos de la sexualidad reproductiva. En definitiva, no hay ningún motivo para clasificar a los cuerpos humanos en los sexos masculino y femenino a excepción de que dicha clasificación sea útil para las necesidades económicas de la heterosexualidad y le proporcione un brillo naturalista a esta institución. Por consiguiente, para Wittig no hay ninguna división entre sexo y género; la categoría de «sexo» es en sí una categoría *con género*, conferida políticamente, naturalizada pero no natural. La segunda afirmación, más o menos antiintuitiva, que hace Wittig es la siguiente: una lesbiana no es una mujer. Una mujer, afirma, sólo existe como un término que fija y afianza una relación binaria y de oposición con un hombre; para Wittig, esa relación es la heterosexualidad. Una lesbiana, dice, al repudiar la heterosexualidad ya no se define en términos de esa relación de oposición. En realidad, una lesbiana va más allá, según ella, de la oposición binaria entre mujer y hombre; no es ni mujer ni hombre; pero, asimismo, no tiene sexo; trasciende las categorías de sexo. Al rechazar esas categorías, la lesbiana (los pronombres son aquí un problema) revela la constitución cultural contingente de esas categorías y la hipótesis tácita pero permanente de la matriz heterosexual. Así pues, podríamos afirmar que, para Wittig, no se nace mujer, sino que se llega a serlo; pero además, no se nace de género femenino, se *llega a serlo*; y todavía va más

allá: si una quisiera podría no llegar a ser ni de género femenino ni masculino, ni mujer ni hombre. En realidad, la lesbiana parece ser un tercer género o, como detallaré más tarde, una categoría que problematiza radicalmente el sexo y el género en tanto categorías políticas estables de descripción.

Wittig afirma que la discriminación lingüística de «sexo» afianza el procedimiento político y cultural de la heterosexualidad obligatoria. Esta *relación* de heterosexualidad, sostiene Wittig, no es ni recíproca ni binaria en el sentido habitual; «sexo» es desde siempre femenino, y únicamente hay un sexo, el femenino. Ser masculino es no estar «sexuado»; estar «sexuado» siempre es una forma de hacerse particular y relativo, y los hombres incluidos dentro de este sistema intervienen con la forma de persona universal. Así pues, según Wittig el «sexo femenino» no denota ningún otro sexo, como en «sexo masculino»; el «sexo femenino» sólo se denota a sí mismo, imbricado, por así decirlo, en el sexo, encerrado en lo que Beauvoir denominaba el círculo de inmanencia. Puesto que el «sexo» es una interpretación política y cultural del cuerpo, no hay una diferenciación entre sexo y género en los sentidos habituales; el género está incluido en el sexo, y el sexo ha sido género desde el comienzo. Wittig alega que dentro de este conjunto de relaciones sociales obligatorias, las mujeres quedan impregnadas ontológicamente de sexo; *son* su sexo y, a la inversa, el sexo es obligatoriamente femenino.

Wittig cree que un sistema de significación opresivo para mujeres, gays y lesbianas genera discursivamente el «sexo» y lo pone en movimiento. No quiere formar parte de este sistema significativo o creer en la posibilidad de aceptar una postura reformista o subversiva dentro del sistema; reconocer una de sus partes es hacerlo y corroborarlo en su totalidad. Como consecuencia, la labor política que plantea es

destruir todo el discurso sobre el sexo y, de hecho, derribar la gramática misma que instaura el «género» —o «sexo ficticio»— como un atributo fundamental de los seres humanos y de los objetos (sobre todo en francés).<sup>25</sup> A través de su teoría y su literatura hace un llamamiento para reorganizar radicalmente la descripción de cuerpos y sexualidades sin apelar al sexo y, por tanto, sin apelar a las diferenciaciones pronominales que regulan y organizan los derechos del habla dentro de la matriz de género.

Para Wittig, las categorías discursivas como «sexo» son abstracciones que el ámbito social impone por la fuerza, y que generan una «realidad» de segundo orden o reificada. Si bien parece que los individuos tienen una «percepción directa» del sexo —entendido como un dato objetivo de la experiencia—, Wittig considera que tal objeto ha sido modelado violentamente como tal dato y que la historia y el mecanismo de esa modelación violenta ya no aparecen junto con ese objeto.<sup>26</sup> Por consiguiente, «sexo» es el efecto de realidad de un procedimiento violento encubierto por ese mismo efecto. Todo lo que se puede ver es «sexo», y así se advierte que «sexo» es la totalidad de lo que es, sin causa, pero sólo porque la causa no se ve. Wittig reconoce que su postura es antiintuitiva, pero el cultivo político de la intuición es justamente lo que intenta esclarecer, explicar y refutar:

El sexo considera un «dato inmediato», «un dato razonable», «rasgos físicos» que son propios de un orden natural. Pero lo que pensamos que es una percepción física y directa es sólo una construcción mítica y compleja, una «formación imaginaria», que reinterpreta los rasgos físicos (en sí tan neutrales como otros pero marcados por un sistema social) a través del conjunto de relaciones en los que se advierten.<sup>27</sup>

Los «rasgos físicos» parecen en cierto modo estar *allí*, en el extremo lejano del lenguaje, no marcados por un sistema social. No obstante, no se especifica si esos rasgos pueden nombrarse de una forma que no reproduzca el procedimiento reduccionista de las categorías de sexo. Estos múltiples rasgos adquieren significado social y unificación mediante su estructuración dentro de la categoría de sexo. En otras palabras, el «sexo» exige una unidad artificial a una serie de atributos que de otra forma sería discontinua. Siendo *discursivo* a la vez que *perceptual*, el «sexo» denota un régimen epistémico históricamente contingente, un lenguaje que crea la percepción al estructurar a la fuerza las interrelaciones mediante las cuales se advierten los cuerpos físicos.

¿Hay un cuerpo «físico» anterior al cuerpo perceptualmente percibido? Ésta es una cuestión imposible de decidir. No sólo es dudosa la inclusión de atributos bajo la categoría de sexo, sino que también lo es la discriminación de los «rasgos» en sí. El hecho de que el pene, la vagina, los senos y otros elementos del cuerpo sean *llamados* partes sexuales es tanto una restricción del cuerpo erógeno a esas partes como una división del cuerpo como totalidad. En realidad, la «unidad» que la categoría de sexo exige al cuerpo es una *desunidad*, una división y compartimentación, así como una reducción de la erotogeneidad. Por eso no es sorprendente que Wittig «destruya» en el texto la categoría de sexo mediante la destrucción y división del cuerpo sexuado en *El cuerpo lesbiano*. Así como el «sexo» divide el cuerpo, la destrucción lésbica del «sexo» se centra en las normas sexualmente diferenciadas de integridad corporal porque son modelos de dominación que determinan lo que «unifica» y cohesionan al cuerpo como cuerpo sexuado. En su teoría y sus obras literarias, Wittig expone que la «integridad» y la

«unidad» del cuerpo, con frecuencia considerados ideales positivos, se someten a los objetivos de división, restricción y dominación.

El lenguaje adquiere el poder de producir «lo socialmente real» a través de los actos locutorios de sujetos hablantes. Parece que hay dos niveles de realidad, dos órdenes de ontología, en la teoría de Wittig. La ontología socialmente constituida tiene su origen en otra más esencial que parece ser presocial y prediscursiva. Mientras que el «sexo» atañe a una realidad discursivamente constituida (de segundo orden), hay una ontología presocial que explica la constitución de lo discursivo en sí. Wittig rechaza abiertamente la hipótesis estructuralista de una serie de estructuras significantes universales anteriores al sujeto hablante que organizan la formación de ese sujeto y de su habla. En su opinión, hay estructuras históricamente contingentes especificadas como heterosexuales y obligatorias que organizan los derechos del habla plena y autorizada a los hombres y se los niegan a las mujeres. Pero esta asimetría socialmente constituida encubre e infringe una ontología presocial de personas unificadas e iguales.

La labor de las mujeres, afirma Wittig, es aceptar la posición de sujeto hablante autorizado —que, en cierto modo, es su «derecho» ontológicamente fundado— y derribar la categoría de sexo, así como el sistema de heterosexualidad obligatoria que es su origen. Para Wittig, el lenguaje es una serie de actos, repetidos a lo largo del tiempo, que crean efectos de realidad que a veces se consideran erróneamente como «hechos». Vista colectivamente, la práctica repetida de nombrar la diferencia sexual ha creado esta apariencia de separación natural. El «nombrar» el sexo es un acto de dominación y obligación, un performa-

tivo institucionalizado que crea y legisla la realidad social al exigir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos de acuerdo con los principios de diferencia sexual. Así, Wittig llega a la conclusión de que «en nuestros cuerpos y nuestras mentes estamos obligados a pertenecer, rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha ofrecido [...]; “hombres” y “mujeres” son categorías políticas y no hechos naturales».<sup>28</sup>

El «sexo», la categoría, obliga al «sexo», la configuración social de los cuerpos, a través de lo que Wittig denomina un contrato forzoso. Así pues, la categoría de «sexo» es un nombre que esclaviza. El lenguaje «arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social», pero estos manojos no se desechan con facilidad; y añade: «al formarlo y configurarlo de forma violenta».<sup>29</sup> Wittig alega que el «pensamiento recto», presente en los discursos de las ciencias humanas, «nos somete a todos, lesbianas, mujeres y hombres homosexuales» porque «presuponen que lo que crea la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad».<sup>30</sup> El discurso se vuelve opresivo cuando exige que el sujeto hablante, para hablar, intervenga en los términos mismos de esa opresión, es decir, que presuponga la imposibilidad o ininteligibilidad del mismo sujeto hablante. Esta supuesta heterosexualidad, según ella, tiene lugar dentro del discurso para comunicar una amenaza: «Serás heterosexual o no serás».<sup>31</sup> Las mujeres, las lesbianas y los hombres gays, afirma Wittig, no pueden aceptar la posición del sujeto hablante dentro del sistema lingüístico de la heterosexualidad obligatoria. Hablar dentro del sistema es estar privado/a de la posibilidad del habla; por consiguiente, hablar dentro de ese contexto es una contradicción performativa: la afirmación lingüística de un yo que no puede «ser» dentro del lenguaje que lo afirma.

Wittig otorga un gran poder a este «sistema» de lenguaje. Conceptos, categorías y abstracciones, dice, pueden desatar una violencia física y material contra los cuerpos que afirman organizar e interpretar: «No hay nada abstracto acerca del poder que tienen las ciencias y las teorías para actuar material y verdaderamente sobre nuestros cuerpos y mentes, incluso si el discurso que lo crea es abstracto. Es una de las formas de dominación, su expresión misma, como afirmó Marx. Yo más bien diría que es uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos conocen este poder y han tenido que luchar con él».<sup>32</sup>

El poder del lenguaje para trabajar sobre los cuerpos es al mismo tiempo la causa de la opresión sexual y la vía que se abre más allá de esa opresión. El lenguaje no funciona de forma mágica e inexorable: «Hay una plasticidad de lo real respecto del lenguaje: el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real».<sup>33</sup> El lenguaje acepta y cambia su poder para actuar sobre lo real mediante actos locutorios que, al repetirse, se transforman en prácticas afianzadas y, con el tiempo, en instituciones. La estructura asimétrica del lenguaje —que equipara con lo masculino al sujeto que habla por lo universal y como lo universal, y a la hablante femenina como «particular» e «interesada»— no es intrínseca a ningún lenguaje concreto ni al lenguaje en sí. Estas posiciones asimétricas no son una consecuencia de la «naturaleza» de hombres o mujeres porque, como afirmó Beauvoir, esa «naturaleza» no existe: «Uno debe entender que los hombres no nacen con una facultad para lo universal y que las mujeres no se circunscriben en el momento de su nacimiento a lo particular. Los hombres se han adueñado y se siguen adueñando a cada instante de lo universal. No es que suceda, sino que tiene que hacerse. Es un acto, un acto criminal cometido por

una clase contra otra. Es un acto realizado en el nivel de los conceptos, la filosofía y la política».<sup>34</sup>

Aunque Irigaray afirma que «el sujeto siempre es ya masculino», Wittig refuta la idea de que «el sujeto» sea exclusivamente territorio masculino. Para ella, la plasticidad misma del lenguaje se opone a establecer la posición del sujeto como masculina. En realidad, la hipótesis de un sujeto hablante absoluto es, según Wittig, el objetivo político de las «mujeres», que, si se consigue, suprimirá completamente la categoría de «mujeres». Una mujer no puede utilizar la primera persona «yo» porque, como mujer, la hablante es «particular» (relativa, interesada, de perspectiva), e invocar el «yo» implica la capacidad de hablar por y como el ser humano universal: «Un sujeto relativo es inconcebible, un sujeto relativo no hablaría para nada».<sup>35</sup> Basándose en la hipótesis de que hablar da por sentado e invoca de manera implícita la totalidad del lenguaje, Wittig define al sujeto hablante afirmando que, al decir «yo», «se vuelve a adueñar del lenguaje como totalidad, procediendo sólo desde uno mismo, con el poder de utilizar todo el lenguaje». Esta fundamentación absoluta del «yo» hablante adquiere dimensiones divinizadas dentro del razonamiento de Wittig. El privilegio de decir «yo» crea un yo soberano, un centro de plenitud y poder absolutos; hablar establece «el supremo acto de subjetividad». Esta llegada a la subjetividad es la destrucción del sexo y, por consiguiente, de lo femenino: «Ninguna mujer puede decir yo sin ser para sí misma un sujeto total, es decir, sin género, universal, entero».<sup>36</sup>

Wittig continúa especulando sobre la naturaleza del lenguaje y el «ser», que coloca su propio proyecto político dentro del discurso tradicional de la ontoteología. Para ella, la ontología primaria del lenguaje otorga a cada persona la

misma oportunidad para establecer la subjetividad. La labor práctica, a la que tienen que hacer frente las mujeres al intentar establecer la subjetividad a través del habla, depende de su capacidad colectiva para librarse de las reificaciones del sexo que se les han impuesto y que las tergiversan para convertirlas en seres parciales o relativos. Puesto que esta liberación es el resultado del ejercicio de invocar plenamente el «yo», las mujeres salen de su género por medio del *habla*. Puede creerse que las reificaciones sociales del sexo ocultan o deforman una realidad ontológica anterior, realidad que estriba en la oportunidad igual de todas las personas, previa a las marcas de sexo, para usar el lenguaje en la afirmación de la subjetividad. Al hablar, el «yo» acepta la totalidad del lenguaje y, por consiguiente, puede hablar desde todas las posiciones, o sea, en un modo universal. «El género [...] funciona sobre este hecho ontológico para cancelarlo», afirma Wittig, suponiendo el principio primario de igual acceso a lo universal para cumplir las exigencias de ese «hecho ontológico».<sup>37</sup> No obstante, ese principio de igual acceso se basa en sí en una hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado. El género, afirma, «intenta dividir al Ser», pero «el Ser como ser no se divide».<sup>38</sup> Entonces, la afirmación coherente del «yo» admite no sólo la totalidad del lenguaje, sino la unidad del ser.

Aquí, más rotundamente que en ningún otro lugar, Wittig se sitúa dentro del discurso tradicional de la investigación filosófica de la presencia, el Ser, la plenitud esencial e ininterrumpida. Wittig, que no coincide con la posición derrideana que plantea que toda la significación depende de cierta *différance* operativa, alega que hablar exige e invoca una identidad inconsútil de todas las cosas. Esta ficción fun-

dacional le proporciona un punto de partida mediante el cual puede criticar las instituciones sociales existentes. No obstante, queda la pregunta más importante: ¿a qué relaciones sociales contingentes se subordina esa hipótesis del ser, la autoridad y el carácter universal del sujeto? ¿Por qué darle valor a la usurpación de esa noción autoritaria del sujeto? ¿Por qué no intentar descentrar al sujeto y sus tácticas epistémicas universalizadoras? Si bien Wittig critica el «pensamiento recto» porque universaliza su punto de vista, al parecer ella no sólo universaliza el pensamiento recto, sino que no tiene en cuenta las consecuencias totalitarias de una teoría de actos de habla soberanos como la suya.

Desde una perspectiva política, la división del ser —un acto de violencia contra el campo de la plenitud ontológica, según ella— en la distinción entre lo universal y lo particular crea una relación de sometimiento. La dominación debe verse como la negación de una unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico, y se crea a través de un lenguaje que, en su acción social plástica, genera una ontología artificial, de segundo orden, una ilusión de diferencia, disparidad y, por tanto, jerarquía que se *convierte* en la realidad social.

Paradójicamente, Wittig no utiliza en ningún momento el mito aristofánico acerca de la unidad original de los géneros, porque el género es un principio divisor, un instrumento de sometimiento, que se opone a la noción misma de unidad. Resulta revelador que sus novelas usen una estrategia narrativa de desintegración, lo cual indica que la formulación binaria del sexo debe dividirse y multiplicarse hasta que lo binario en sí se muestre como contingente. El libre juego de atributos o «rasgos físicos» nunca es una destrucción absoluta, pues el campo ontológico deformado por el

género es un campo de plenitud permanente. Wittig critica el «pensamiento recto» porque éste no puede desprenderse de la idea de «diferencia». Junto con Deleuze y Guattari, Wittig rechaza el psicoanálisis porque es una ciencia fundada en una economía de «carencia» y «negación». En «Paradigma», uno de sus primeros ensayos, Wittig afirma que el derribo del sistema de sexo binario puede dar comienzo a un campo cultural de *muchos* sexos. En ese ensayo alude a *El Anti-edipo*:\* «Para nosotros no hay uno ni dos sexos, sino muchos [véase Guattari/Deleuze]: hay tantos sexos como individuos». <sup>39</sup> No obstante, la multiplicación sin límites de sexos lógicamente implica la negación del sexo como tal. Si la cantidad de sexos se refiere a la cantidad de individuos existentes, el sexo ya no tendría un uso general como término: el sexo sería una propiedad radicalmente singular y ya no podría funcionar como una generalización útil o descriptiva.

Las metáforas de destrucción, derribo y violencia que se usan en la teoría y en las novelas de Wittig tienen una posición ontológica difícil. Aun cuando las categorías lingüísticas dan forma a la realidad de una manera «violenta», generando ficciones sociales en nombre de lo real, parece haber una realidad más verdadera, un campo ontológico de unidad en relación con el cual se comparan estas ficciones sociales. Wittig rechaza la diferenciación entre un concepto «abstracto» y una realidad «material», alegando que los conceptos se crean y se mueven dentro de la materialidad del lenguaje y que éste funciona de un modo *material* para construir el mundo social. <sup>40</sup> Por otro lado, estas «construcciones» se consideran distorsiones y reificaciones que deben afirmarse en relación con un campo ontológico anterior de

\* Barcelona, Paidós, 1985.

unidad y plenitud radicales. Así pues, los constructos son «reales» en la medida en que son fenómenos ficticios que adquieren poder dentro del discurso. No obstante, estos constructos pierden poder mediante actos locutorios que de manera implícita apelan a la universalidad del lenguaje y la unidad del Ser. Wittig sostiene que «es bastante posible que una obra literaria funcione como una máquina de guerra» e incluso «una máquina de guerra perfecta». <sup>41</sup> La estrategia principal de esta guerra es que mujeres, lesbianas y gays —que han sido particularizados por medio de su identificación con el «sexo»— se adueñen de la posición de sujeto hablante y de la invocación al punto de vista universal.

El tema de cómo un sujeto particular y relativo puede salir de la categoría de sexo mediante el habla es el punto central de los diferentes comentarios de Wittig sobre Djuna Barnes, <sup>42</sup> Marcel Proust <sup>43</sup> y Natalie Sarraute. <sup>44</sup> El texto literario como máquina de guerra se dirige, en cada caso, contra la fragmentación jerárquica del género, la superación de lo universal y lo particular en nombre de la recuperación de una unidad anterior y esencial de esos términos. Universalizar el punto de vista de las mujeres implica al mismo tiempo destruir la categoría de mujeres y permitir un nuevo humanismo. Así, la destrucción siempre es una restauración, es decir, la supresión de un conjunto de categorías que introducen fragmentaciones artificiales en una ontología que de otra manera estaría unificada.

Sin embargo, las obras literarias tienen un acceso privilegiado a este campo primario de abundancia ontológica. La separación entre forma y contenido se refiere a la división filosófica artificial entre pensamiento abstracto universal y realidad material concreta. De la misma forma que Wittig recurre a Bajtin para determinar conceptos como realidades

materiales, también apela al lenguaje literario en general para recuperar la unidad del lenguaje como forma y contenido indisolubles: «A través de la literatura [...] las palabras vuelven a nosotros otra vez enteras»; <sup>45</sup> «el lenguaje existe como un paraíso formado por palabras visibles, audibles, palpables y degustables». <sup>46</sup> Son principalmente las obras literarias las que permiten a Wittig experimentar con los pronombres que dentro de los sistemas de significado obligatorio unen lo masculino con lo universal y permanentemente particularizan lo femenino. En *Les Guérillères* <sup>47</sup> procura suprimir todas las combinaciones él-ellos (*il-ils*), todos los «él» (*il*) y ofrecer *elles* como la representación de lo general, de lo universal. «El objetivo de este planteamiento —escribe— no es feminizar el mundo, sino hacer que las categorías de sexo se queden anticuadas en el lenguaje.» <sup>48</sup>

En una estrategia imperialista y conscientemente provocadora, Wittig alega que sólo al aceptar el punto de vista universal y absoluto, al lesbianizar realmente el mundo entero, se puede derrocar el orden obligatorio de la heterosexualidad. El *j/c* de *El cuerpo lesbiano* pretende establecer a la lesbiana no como un sujeto dividido, sino como el sujeto soberano que puede librar lingüísticamente una batalla contra un «mundo» que ha efectuado un ataque semántico y sintáctico contra la lesbiana. Su propósito no es llamar la atención sobre los derechos de las «mujeres» o las «lesbianas» como individuos, sino oponerse a la episteme heterosexista totalizadora por medio de un discurso invertido con la misma extensión y poder. El objetivo no es aceptar la postura del sujeto hablante para ser un individuo aceptado dentro de una sucesión de relaciones lingüísticas recíprocas, sino que el sujeto hablante se convierta en más que el individuo: en una perspectiva absoluta que impone sus categorías en

todo el campo lingüístico, denominado «el mundo». Sólo una táctica bélica de las mismas proporciones que las de la heterosexualidad obligatoria, afirma Wittig, podrá enfrentarse a la hegemonía epistémica de esta última.

Para Wittig, en su sentido ideal, hablar es un acto potente, una afirmación de soberanía que al mismo tiempo supone una relación de igualdad con otros sujetos hablantes.<sup>49</sup> Este «contrato» ideal o primario del lenguaje opera en un nivel implícito. El lenguaje tiene dos características: puede utilizarse para afirmar una universalidad verdadera e incluyente de individuos, o puede instaurar una jerarquía en la que sólo algunos individuos son aptos para hablar y otros, a consecuencia de su exclusión del punto de vista universal, no pueden «hablar» sin desprestigiar al mismo tiempo su discurso. No obstante, antes de esta relación asimétrica con el habla hay un contrato social ideal, según el cual todo acto de habla en primera persona acepta y confirma una reciprocidad absoluta entre los sujetos hablantes; ésta es la opinión de Wittig sobre una situación ideal de habla. Pero deformar y esconder esa reciprocidad ideal es el *contrato heterosexual*, el tema de la obra teórica más reciente de Wittig,<sup>50</sup> si bien siempre ha estado presente en sus ensayos teóricos.<sup>51</sup>

Tácito pero siempre activo, el contrato heterosexual no puede circunscribirse a ninguna de sus vertientes empíricas. Escribe Wittig:

Contrapongo un objeto que no existe, un fetiche, una forma ideológica que no puede afianzarse en la realidad, salvo mediante sus efectos, cuya existencia está en la mente de la gente, pero de una forma que atañe a toda su vida, a su forma de actuar, de moverse, de pensar. De modo que nos enfrentamos a un objeto tanto imaginario como real.<sup>52</sup>

Al igual que en Lacan, la idealización de la heterosexualidad se manifiesta incluso dentro de la propia formulación de Wittig para controlar los cuerpos de los heterosexuales activos, lo que, en definitiva, es imposible y, en realidad, está condenado a tropezar con su propia imposibilidad. Wittig parece creer que únicamente el hecho de desviarse radicalmente de los contextos heterosexuales —es decir, volverse lesbiana o gay— puede derrocar este régimen heterosexual. Pero esta consecuencia política sólo tiene lugar si se tiene en cuenta que toda «intervención» en la heterosexualidad es una repetición y el afianzamiento de la opresión heterosexual. Las probabilidades de resignificar la heterosexualidad misma se niegan precisamente porque la heterosexualidad se considera un sistema total que exige un desplazamiento total. Las opciones políticas resultantes de una visión tan totalizadora del poder heterosexista son: *a)* una conformidad radical, o *b)* una revolución radical.

Dar por sentada la integridad sistémica de la heterosexualidad es extremadamente problemático para la interpretación de Wittig respecto de la práctica heterosexual, y para su concepción de la homosexualidad y el lesbianismo. Ya que está por completo «fuera» de la matriz heterosexual, la homosexualidad se considera fundamentalmente no condicionada por las reglas heterosexuales. Esta purificación de la homosexualidad, una suerte de modernismo lesbiano, actualmente es refutada por muchos discursos gays y lésbicos, según los cuales la cultura lesbiana y gay está inscrita en las estructuras más amplias de la heterosexualidad, aun cuando se sitúen en relaciones subversivas o resignificadoras ante las configuraciones culturales heterosexuales. Al parecer, la visión de Wittig rechaza la alternativa de una heterosexualidad volitiva u optativa; pero, aunque la heterosexualidad se

presente como obligatoria o supuesta, de ahí no se desprende que todos los actos heterosexuales estén radicalmente decididos. Asimismo, la disyunción fundamental de Wittig entre hetero [*straight*, recto] y gay es una copia del tipo de binarismo disyuntivo que ella misma denomina el gesto filosófico divisorio del pensamiento recto.

Mi opinión es que la disyunción radical propuesta por Wittig entre heterosexualidad y homosexualidad no es cierta, que hay estructuras de homosexualidad psíquica en las relaciones heterosexuales y estructuras de heterosexualidad psíquica en las relaciones y la sexualidad gay y lésbica. Asimismo, hay otros centros de poder/discurso que elaboran y estructuran tanto la sexualidad gay como la hetero; la heterosexualidad no es la única expresión obligatoria de poder que inspira a la sexualidad. El ideal de una heterosexualidad coherente, que Wittig define como la norma y lo usual del contrato heterosexual, es un ideal imposible, un «fetiche», como ella misma indica. Una explicación psicoanalítica puede afirmar que esta imposibilidad se manifiesta a consecuencia de la complejidad y la oposición de una sexualidad inconsciente que no desde siempre es heterosexual. En este sentido, la heterosexualidad proporciona posiciones sexuales normativas que son intrínsecamente imposibles de encarnar, y la incapacidad permanente de equipararse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones demuestra que la heterosexualidad misma no sólo es una ley obligatoria, sino una comedia inevitable. En realidad, yo definiría esta idea de la heterosexualidad como un sistema obligatorio y una comedia intrínseca, una parodia permanente de sí misma, y como una perspectiva gay/lésbica diferente.

Está claro que la norma de heterosexualidad obligatoria funciona con la fuerza y la violencia que detalla Wittig, pero

en mi opinión ésta no es la *única* forma en la que opera. Según Wittig, las tácticas para oponerse políticamente a la heterosexualidad normativa son bastante directas. Únicamente el conjunto de personas encarnadas que no están involucradas en una relación heterosexual dentro de los límites de la familia —que piensa que la reproducción es la finalidad o el *telos* de la sexualidad— refuta de forma activa las categorías sexuales o, al menos, no está de acuerdo con las presuposiciones y los objetivos normativos de ese grupo de categorías. Según Wittig, ser lesbiana o gay es ya no saber el sexo propio, estar involucrado en una confusión y en la multiplicación de categorías que convierten al sexo en una categoría de identidad imposible. Por muy liberador que pueda parecer, el planteamiento de Wittig ignora los discursos dentro de la cultura gay y lésbica, en los que abundan identidades sexuales específicamente gay al adueñarse y replantear las categorías sexuales. Los términos *queens* [*reinas*], *butches*, *femmes*, *girls* [*chicas*], y hasta la reapropiación paródica de *dyke* [*bollera*], *queer* y *fag* [*maricón*], reaprovechan y alteran las categorías sexuales y las categorías originalmente despectivas de la identidad homosexual. Todos y cada uno de estos términos pueden considerarse sintomáticos del «pensamiento recto», modos de equipararse con la visión que tiene el dominador de la identidad de los individuos dominados. Por otro lado, *lesbiana* ha sido, desde luego, un término parcialmente reivindicado en cuanto a sus significados históricos, y las categorías paródicas sirven para conseguir el propósito de desnaturalizar el sexo en sí. Por poner un ejemplo, cuando un restaurante gay cierra por vacaciones, los dueños ponen un letrero para explicar que «ella ha trabajado mucho y necesita un descanso». Esta apropiación muy gay del femenino sirve para multiplicar si-

tios posibles de utilización del término, para mostrar la relación arbitraria entre significante y significado, y para desestabilizar y activar el signo. ¿Es ésta una «apropiación» colonizadora de lo femenino? Creo que no. Esa acusación implica que lo femenino es propio de las mujeres, hipótesis desde luego dudosa.

Dentro de los contextos lésbicos, la «identificación» con la masculinidad que aparece como la identidad *butch* no es una mera reintegración del lesbianismo al ámbito de la heterosexualidad. Como una lesbiana *femme* explicó, le gusta que sus chicos sean chicas, lo que indica que «ser una chica» contextualiza y otorga un significado nuevo a la «masculinidad» en una identidad *butch*. La consecuencia es que esa masculinidad, si puede denominarse así, siempre se manifiesta en relación con un «cuerpo femenino» culturalmente inteligible. Precisamente esta yuxtaposición disonante y la tensión sexual que produce su transgresión componen el objeto de deseo. En efecto, el objeto del deseo [y es evidente que no hay sólo uno] de la lesbiana *femme* no es cualquier cuerpo femenino descontextualizado ni una identidad masculina diferenciada pero añadida, sino la desestabilización de ambos términos cuando entran en la interacción erótica. De manera parecida, algunas mujeres heterosexuales o bisexuales bien pueden desear que la relación de «figura» a «base» funcione en la dirección opuesta, es decir, pueden desear que sus chicas sean chicos. En ese caso, la percepción de la identidad «femenina» se yuxtapondría al cuerpo «masculino» como base, pero ambos términos, a través de la yuxtaposición, perderían su estabilidad interna y la distinción entre uno y otro. Es evidente que esta forma de pensar sobre los intercambios de deseo respecto del género es mucho más compleja, pues el juego de masculino y femenino, así como

la inversión de base y figura, puede crear una producción de deseo muy complicada y estructurada. Resulta revelador que el cuerpo sexuado como «base» y la identidad de *butch* o *femme* como «figura» puedan modificarse, intercambiarse y provocar diferentes clases de confusiones eróticas. Ninguna puede afirmar su derecho sobre «lo real», aunque ambas pueden considerarse el objeto de una creencia, dependiendo de la dinámica del intercambio sexual. La idea de que *butch* y *femme* en cierto sentido son «réplicas» o «copias» del intercambio heterosexual subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente disonantes y complejas y otorgan nuevos significados a las categorías hegemónicas que las crean. Las lesbianas *femme* pueden recordarnos el escenario heterosexual, por así decirlo, pero también, al mismo tiempo, lo desplazan. En las identidades *butch* y *femme* se pone en duda la noción misma de una identidad original o natural; en realidad, precisamente el cuestionamiento encarnado en esas identidades se convierte en una fuente de su significación erótica.

Si bien Wittig no examina el significado de las identidades *butch* y *femme*, su noción de sexo ficticio sugiere un disímulo parecido de la noción natural u original de la coherencia del género que supuestamente existe entre los cuerpos sexuados, las identidades de género y las sexualidades. En la descripción del sexo como categoría ficticia que hace Wittig está implícita la idea de que los diferentes componentes del «sexo» bien podrían fragmentarse. En dicha fragmentación de la coherencia corporal, la categoría de sexo ya no podría funcionar descriptivamente en ningún ámbito cultural concreto. Si la categoría de «sexo» se determina por medio de *actos* repetidos, entonces, al contrario, la acción social de los cuerpos dentro del ámbito cultural puede reti-

rar el poder mismo de la realidad que esos cuerpos confirieron a la categoría.

Para que el poder sea retirado, el poder mismo debería concebirse como la operación retractable de la voluntad; en realidad, se consideraría que el contrato heterosexual se preserva a través de un conjunto de elecciones, así como se considera que el contrato social de Locke o Rousseau presupone la elección racional o la voluntad deliberada por parte de aquellos a quienes presuntamente gobierna. No obstante, si el poder no se limita a la voluntad, y si se niega el modelo clásico liberal y existencial de la libertad, entonces puede considerarse, como creo que debe ser, que las relaciones de poder limitan y forman las opciones mismas de la voluntad. Por consiguiente, el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo replanteado. En realidad, en mi opinión, el propósito normativo para las prácticas gay y lésbica debería residir en el replanteamiento subversivo y paródico del poder más que en la imposible fantasía de su trascendencia total.

Mientras que Wittig prevé, de forma obvia, que el lesbianismo es un repudio total de la heterosexualidad, yo afirmaré que incluso ese repudio es un compromiso y, en definitiva, una dependencia total de los mismos términos que el lesbianismo pretende trascender. Si la sexualidad y el poder son coextensos, y si la sexualidad lésbica no está ni más ni menos construida que otras formas de sexualidad, entonces no hay ninguna promesa de placer ilimitado después de desprenderse de las cadenas de la categoría del sexo. La presencia articuladora de los constructos heterosexuales dentro de la sexualidad gay y lésbica no significa que esos constructos *definan* ese tipo de sexualidad ni que ésta se pueda derivar de esos constructos o circunscribirse a ellos. De hecho,

hay que tener en cuenta los efectos des-potenciadores y des-naturalizadores de una exhibición específicamente gay de los constructos heterosexuales. La presencia de estas normas no determina únicamente un ámbito de poder que no puede negarse, sino que éstas pueden ser y son un sitio de refutación y demostración paródicas que priva a la heterosexualidad obligatoria de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad. Wittig aboga por una posición más allá del sexo que devuelve su teoría a un humanismo problemático basado en una problemática metafísica de la presencia. No obstante, sus obras literarias parecen seguir un tipo de estrategia política distinto del que expone en sus ensayos teóricos. En *El cuerpo lesbiano* y en *Les Guérillères*, la estrategia narrativa mediante la cual se organiza la transformación política utiliza la reformulación y la transvaloración, una y otra vez, para usar los términos originalmente opresores y a la vez despojarlos de sus funciones legitimadoras.

Aunque Wittig es «materialista», el término tiene un significado concreto dentro de su marco teórico. Ella intenta ir más allá de la partición entre materialidad y representación que distingue al pensamiento «recto». El materialismo no supone ni reducir las ideas a la materia ni considerar la teoría como un reflejo de su base económica, estrictamente concebida. El materialismo de Wittig sugiere que las instituciones y prácticas sociales —sobre todo la institución de la heterosexualidad— son la base del análisis crítico. En «The Straight Mind» y «The Social Contract»,<sup>33</sup> Wittig concibe la institución de la heterosexualidad como la base fundadora de los órdenes sociales dominados por hombres. La «naturaleza» y el campo de la materialidad son ideas, constructos ideológicos, creados por estas instituciones sociales para afianzar los intereses políticos del contrato heterosexual. En este sentido,

Wittig es una idealista clásica para quien la naturaleza es una representación mental. Un lenguaje de significados obligatorios genera esta representación de la naturaleza para apoyar la estrategia política de dominación sexual y para racionalizar la institución de la heterosexualidad obligatoria.

A diferencia de Beauvoir, Wittig ve en la naturaleza no una materialidad vigorosa, un medio, superficie u objeto, sino una «idea» creada y preservada con el objetivo del control social. La elasticidad misma de la aparente materialidad del cuerpo se explica en *El cuerpo lesbiano* cuando el lenguaje figura y refigura las partes del cuerpo en configuraciones sociales radicalmente nuevas respecto de la forma (y la antiforma). Al igual que los lenguajes mundanos y científicos que ponen en movimiento la idea de «naturaleza» y así crean la concepción naturalizada de cuerpos diferenciadamente sexuados, el propio lenguaje de Wittig efectúa una desfiguración y una refiguración distintas de los cuerpos. Su propósito es explicar la idea de un cuerpo natural como una construcción y proponer una serie de estrategias deconstructivas/reconstructivas para configurar cuerpos que refuten el poder de la heterosexualidad. El contorno y la forma misma de los cuerpos, su principio unificador, sus partes compuestas, siempre están figurados por un lenguaje imbuido de intereses políticos. Para Wittig, el reto político consiste en adueñarse del *lenguaje* como el medio de representación y producción, tratarlo como un instrumento que reiteradamente construye el campo de los cuerpos y que debería utilizarse para deconstruir y reconstruir los cuerpos fuera de las categorías opresoras del sexo.

Si la proliferación de las posibilidades de género muestra y altera las reificaciones binarias del género, ¿cuál es la naturaleza de esta acción subversiva? ¿Cómo puede esa acción

ser una subversión? En *El cuerpo lesbiano*, el acto de hacer el amor literalmente desgarrar y aleja los cuerpos de la pareja. En tanto que sexualidad *lésbica*, esta serie de actos que están fuera de la matriz reproductiva transforma el cuerpo mismo en un núcleo incoherente de atributos, gestos y deseos. Y en *Les Guérillères* de Wittig emerge el mismo tipo de efecto desintegrador, incluso la violencia, en el combate entre las «mujeres» y sus opresores. En ese contexto, Wittig se aleja de quienes sostienen la noción de un placer, una escritura o una identidad «específicamente femeninos»; casi se burla de quienes afirman el «círculo» como su emblema. Según Wittig, la cuestión no es elegir la parte femenina de la relación binaria con lo masculino, sino trasladar esa relación binaria como tal, mediante una destrucción específicamente lesbiana de sus categorías constitutivas.

La destrucción se manifiesta literalmente en el texto ficticio, como sucede en el violento combate de *Les Guérillères*. Los textos de Wittig han sido criticados por esta utilización de la violencia y la fuerza, nociones que en apariencia parecen opuestas a los propósitos feministas. Pero hay que advertir que la estrategia narrativa de Wittig no es establecer lo femenino a través de una estrategia de diferenciación o exclusión de lo masculino, la cual afianza la jerarquía y las relaciones binarias mediante una transvaloración de valores en la que las mujeres representan el campo del valor positivo. En oposición a una estrategia que afiance la identidad de las mujeres mediante un procedimiento excluyente de diferenciación, Wittig propone otra de reapropiación y reformulación subversivas de los «valores» que en un principio parecían corresponder al campo masculino. También se podría afirmar que Wittig ha asimilado valores masculinos o, de hecho, que está «identificada con lo masculino», pero la

noción misma de «identificación» reaparece en el contexto de esta producción literaria como algo mucho más complejo de lo que indicaría el uso sin reservas de ese término. Resulta revelador que en su escrito la violencia y el combate estén recontextualizados y ya no conserven los mismos significados que poseen en entornos opresores. No es ni una mera «inversión de los papeles» en la que las mujeres ahora dirigen su violencia contra los hombres, ni una mera *interiorización* de las normas masculinas de manera que las mujeres ahora utilicen la violencia contra ellas mismas. La violencia del texto va dirigida contra la identidad y la coherencia de la categoría de sexo, un constructo inanimado que mata el cuerpo. Puesto que esa categoría es el constructo naturalizado que hace parecer inevitable la institución de la heterosexualidad normativa, la violencia textual de Wittig se efectúa contra esa institución, y no fundamentalmente por su heterosexualidad, sino por su obligatoriedad.

Además, hay que tener en cuenta que la categoría de sexo y la institución naturalizada de la heterosexualidad son *constructos*, «fetiches» o fantasías socialmente instaurados y socialmente reglamentados; no categorías *naturales*, sino *políticas* (categorías que demuestran que apelar a lo «natural» en esos contextos siempre es político). Por consiguiente, tanto el cuerpo desgarrado como los combates librados entre las mujeres crean violencia *textual*, la deconstrucción de constructos que siempre implican ya cierto tipo de violencia contra las opciones del cuerpo.

Pero aquí podemos plantear la pregunta: ¿qué permanece cuando el cuerpo, que se ha hecho coherente mediante la categoría de sexo, se *desagrega* y se vuelve caótico? ¿Puede este cuerpo ser re-membrado y reconstruido? ¿Hay acciones que no exijan reforzar de forma coherente este constructo?

El texto de Wittig no sólo deconstruye el sexo y propone una forma de derribar la falsa unidad nombrada por el sexo, sino que también efectúa una suerte de acción corpórea y difusa, creada a partir de varios centros de poder diferentes. En realidad, el origen de la acción personal y política no procede del interior del individuo, sino de los intercambios culturales complejos entre los cuerpos en los que la identidad en sí varía constantemente y, lo que es más, donde se construye, se derriba y vuelve a ponerse en movimiento sólo en el contexto de un campo dinámico de relaciones culturales. Así que *ser una mujer es*, para Wittig —y también para Beauvoir—, *llegar a ser una mujer* pero, puesto que este procedimiento en ningún sentido es fijo, cabe la probabilidad de que se convierta en un ser a quien ni *hombre* ni *mujer* definen realmente. No es la figura del andrógino ni de algún «tercer género» hipotético, ni tampoco de una *trascendencia* de lo binario. Se trata más bien de una subversión interna en la que lo binario se reconoce y se multiplica hasta el punto de que ya no tiene sentido. La fuerza de las novelas de Wittig, su reto lingüístico, estriba en proporcionar una experiencia que trasciende las categorías de identidad, un combate erótico por producir nuevas categorías a partir de los restos de las antiguas categorías, nuevos modos de ser un cuerpo dentro del campo cultural, y lenguajes descriptivos completamente nuevos.

Como respuesta a la afirmación de Beauvoir de que «no se nace mujer, más bien se llega a serlo», Wittig alega que en lugar de convertirse en mujer, una (¿cualquiera?) puede llegar a ser lesbiana. Al negar la categoría de mujeres, el feminismo lésbico de Wittig parece atajar toda clase de solidaridad con las mujeres heterosexuales y sugiere de manera implícita que el lesbianismo es la consecuencia lógica o polí-

ticamente necesaria del feminismo. Obviamente, este tipo de preceptismo separatista ya no es probable. Pero, aunque fuese políticamente viable, ¿qué criterios se utilizarían para determinar la cuestión de la «identidad» sexual?

Si convertirse en lesbiana es un *acto*, un tomar licencia de la heterosexualidad, una autodenominación que rechaza los significados obligatorios de *mujeres* y *hombres* de la heterosexualidad, ¿qué evitará que el nombre de lesbiana se convierta en una categoría igualmente obligatoria? ¿Qué quiere decir ser lesbiana? ¿Lo sabe alguien? Si una lesbiana impugna la separación radical entre las economías heterosexual y homosexual que defiende Wittig, ¿esa lesbiana deja de serlo? Y si es un «acto» lo que determina la identidad como una consecución performativa de la sexualidad, ¿habrá ciertos tipos de actos que cumplan los requisitos mejor que otros para ser fundacionales? ¿Se puede hacer el acto con un «pensamiento recto»? ¿Puede concebirse la sexualidad lesbiana no sólo como una refutación de la categoría de «sexo», de «mujeres», de «cuerpos naturales», sino también de «lesbiana»?

Es sorprendente que Wittig sugiera una relación necesaria entre el punto de vista homosexual y el del lenguaje figurativo, como si ser homosexual refutara la sintaxis y la semántica obligatorias que elaboran «lo real». Al quedar excluido de lo real, el punto de vista homosexual —si lo hay— bien podría pensar que lo real está formado por una serie de exclusiones, márgenes que no aparecen, ausencias que no figuran. Sería un gran error construir una identidad gay/lésbica con los mismos medios excluyentes, como si lo excluido, precisamente por su exclusión, no siempre se diera por sentado y, de hecho, se *exigiría* para construir esa identidad. Resulta paradójico que esa exclusión instaure jus-

tamente la relación de dependencia radical que intenta vencer: el lesbianismo entonces *exigiría* la heterosexualidad. El lesbianismo que se define en la exclusión radical de la heterosexualidad se despoja de la capacidad de otorgar nuevos significados a los mismos constructos heterosexuales mediante los cuales se conforma parcial e inevitablemente. Como consecuencia, esa estrategia lésbica afianzaría la heterosexualidad obligatoria en sus formas opresoras.

La táctica más insidiosa y eficaz es, al parecer, una apropiación y reformulación total de las propias categorías de identidad, no sólo para negar el «sexo», sino para organizar la concurrencia de numerosos discursos sexuales en el lugar de la «identidad» con el propósito de conseguir que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática.

#### INSCRIPCIONES CORPORALES, SUBVERSIONES PERFORMATIVAS

*Garbo se engalanaba como una «travestida» siempre que tenía que representar a un personaje muy glamoroso, siempre que se fundía dentro o fuera de los brazos de un hombre, siempre que sencillamente dejaba que ese cuello divinamente inclinado [...] sostuviera el peso de su cabeza echada hacia atrás. [...] ¡Qué resplandeciente parece el arte de actuar! Todo es encarnación, sea o no verdadero el sexo que se esconde detrás.*

PARKER TYLER, «The Garbo Image»,  
aparecido en Esther Newton, *Mother Camp*

Las categorías de sexo verdadero, género diferenciado y sexualidad específica han sido el punto de referencia estable para una gran cantidad de teoría y política feministas.

Estos constructos de la identidad son los puntos de partida epistémicos a partir de los cuales emerge la teoría y se articula la política. En el caso del feminismo, la política está presuntamente articulada para manifestar los intereses y las perspectivas de las «mujeres». Pero ¿tienen las «mujeres», por así decirlo, una forma política que anteceda y prefigure la evolución política de sus intereses y su punto de vista epistémico? ¿Cómo se articula esa identidad, y es la articulación política la que decide que la morfología y el límite mismos del cuerpo sexuado son el terreno, la superficie o el lugar de la inscripción cultural? ¿Qué circunscribe a ese lugar como «el cuerpo femenino»? ¿Es «el cuerpo» o «el cuerpo sexuado» la base estable sobre la que operan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? ¿O acaso «el cuerpo» en sí es articulado por fuerzas políticas a las que les interesa que esté restringido y constituido por las marcas del sexo?

La división sexo/género y la categoría de sexo en sí parecen dar por sentada una generalización de «el cuerpo» que existe antes de la obtención de su significación sexual. Con frecuencia, este «cuerpo» parece ser un medio pasivo que es significado por la inscripción de una fuente cultural percibida como «externa» respecto de él. No obstante, cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda «el cuerpo» por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al discurso. Hay antecedentes cristianos y cartesianos de estas opiniones que, antes de la aparición de las biología vitalistas en el siglo XIX, creían que «el cuerpo» es una materia inerte que no significa nada o, más concretamente, que significa un vacío profano, el estado de la caída: engaño, pecado, las metáforas premonitorias del infierno y el eterno femenino. Hay muchos

pasajes en la obra de Sartre y en la de Beauvoir en los que «el cuerpo» se conforma como una facticidad muda, en espera de un significado que puede atribuirse sólo mediante una conciencia trascendente, entendida en términos cartesianos como radicalmente inmaterial. Pero ¿qué es lo que determina este dualismo? ¿Qué aparta al «cuerpo» como algo indiferente a la significación, y a esta misma como el acto de una conciencia radicalmente desencarnada o, más bien, el acto que desencarna radicalmente esa conciencia? ¿En qué medida se admite ese dualismo cartesiano en la fenomenología adaptada al marco estructuralista en que mente/cuerpo se redefinen como cultura/naturaleza? En relación con el discurso de género, ¿en qué medida intervienen todavía estos dualismos problemáticos dentro de las mismas descripciones que deberían apartarnos de ese binarismo y su jerarquía implícita? ¿Cómo se delimitan los contornos del cuerpo en tanto terreno o superficie incuestionados donde se circunscriben los significados del género, una simple facticidad que no tiene valor y que es anterior a la significación?

Wittig afirma que un *a priori* epistémico culturalmente específico determina la naturalidad del «sexo». Pero ¿a través de qué medios enigmáticos «el cuerpo» ha sido reconocido como un dato *prima facie* que no acepta ninguna genealogía? También en el ensayo de Foucault sobre la cuestión de la genealogía, el cuerpo se configura como una superficie y el escenario de una inscripción cultural: «El cuerpo es la superficie grabada de los acontecimientos».<sup>54</sup> La labor de la genealogía, afirma, es «mostrar un cuerpo completamente grabado por la historia». No obstante, su enunciado va más lejos al aludir al objetivo de la «historia» —que aquí se interpreta apoyándose en el modelo de la «civilización» de Freud— como la «destrucción del cuerpo» [pág. 148]. La

historia destruye precisamente las fuerzas y los impulsos con múltiples direcciones, y a la vez los mantiene mediante el *Entstehung* (acontecimiento histórico) de la inscripción. En tanto que es «un volumen en constante desintegración» [pág. 148], el cuerpo siempre está en estado de sitio, soportando el deterioro de los términos mismos de la historia, y ésta es la formación de valores y significados mediante una práctica significativa que exige someter el cuerpo. Esta destrucción corporal es necesaria para crear al sujeto hablante y sus significaciones. Este cuerpo, definido con el lenguaje de superficie y fuerza, pierde fuerza por medio de un «drama singular» de dominación, inscripción y creación [pág. 150]. Éste no es el *modus vivendi* de un tipo de historia más que de otro, sino que, para Foucault, es la «historia» [pág. 148] en su gesto esencial y represor.

Aunque Foucault afirma: «Nada en el hombre [*sic*] —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente estable para servir de base al reconocimiento propio o para entender a otros hombres [*sic*]» [pág. 153], sin embargo expone que la constancia de la inscripción cultural es un «drama singular» que actúa sobre el cuerpo. Si la creación de valores —ese modo histórico de significación— exige la destrucción del cuerpo —de forma parecida al instrumento de tortura que en «La colonia penitenciaria» de Kafka destruye el cuerpo sobre el que escribe—, entonces debe de haber un cuerpo anterior a esa inscripción, estable e idéntico a sí mismo, sujeto a esa destrucción sacrificante. En cierto modo, para Foucault, igual que para Nietzsche, los valores culturales aparecen como consecuencia de una inscripción en el cuerpo, entendido como un medio, de hecho, como una página en blanco; no obstante, para que esta inscripción pueda significar, ese medio en sí debe ser destruido, es decir, debe ser completa-

mente transvalorado a un campo de valores sublimado. Dentro de las metáforas de esta noción de valores culturales se encuentra la figura de la historia como una herramienta implacable de escritura, y el cuerpo como el medio que debe ser destruido y transfigurado para que emerja la «cultura».

Al decir que hay un cuerpo anterior a su inscripción cultural, Foucault sugiere una materialidad anterior a la significación y a la forma. Puesto que esta distinción es una parte esencial para la labor de la genealogía como él la define, la distinción en sí queda excluida como un objeto de la investigación genealógica. Eventualmente, en su análisis de *Herculine*, Foucault afirma que hay una abundancia prediscursiva de fuerzas corporales que aparecen a través de la superficie del cuerpo para alterar las prácticas que regulan la coherencia cultural impuesta sobre ese cuerpo por un régimen de poder, entendido como una vicisitud de la «historia». Si se rechaza el supuesto de algún tipo de fuente de trastorno anterior a las categorías, ¿se puede analizar genealógicamente la demarcación del cuerpo en sí como práctica significativa? Esta demarcación no es iniciada por una historia reificada o por un sujeto. Las marcas son producto de una estructuración difusa y activa del campo social. Esta práctica significativa crea un espacio social de y para el cuerpo dentro de ciertas rejillas reguladoras de la inteligibilidad.

En *Pureza y peligro*, de Mary Douglas, se afirma que los contornos mismos de «el cuerpo» se determinan a través de marcas que procuran establecer códigos específicos de coherencia cultural. Todo discurso que establece los límites del cuerpo sirve también para instituir y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio adecuados que definen lo que conforma los cuerpos:

Las ideas acerca de alejar, purificar, delimitar y sancionar transgresiones tienen como función principal establecer un sistema sobre una experiencia inherentemente desordenada. Únicamente al ampliar la diferencia entre dentro y fuera, arriba y abajo, hombre y mujer, con y contra, se crea una semejanza de orden [pág. 4].<sup>55</sup>

Aunque Douglas defiende abiertamente la distinción estructuralista entre una naturaleza inherentemente inquieta y un orden impuesto por medios culturales, el «desorden» que menciona puede redefinirse como una región de inquietud y caos *culturales*. Puesto que acepta la estructura inevitablemente binaria de la distinción naturaleza/cultura, Douglas no puede proponer una configuración diferente de la cultura en la que tales diferenciaciones se hagan maleables o se multipliquen más allá del marco binario. Sin embargo, su argumentación ofrece un punto de partida posible para comprender la relación mediante la cual los tabúes sociales instauran y preservan los límites del cuerpo como tal. Su estudio señala que lo que conforma el límite del cuerpo nunca es puramente material, pero que la superficie, la piel, es significada dentro del sistema por tabúes y transgresiones previstos; en realidad, los límites del cuerpo, en su estudio, se transforman en los límites de lo social *per se*. Una formulación postestructuralista de su planteamiento bien podría tener en cuenta que los límites del cuerpo son los límites de lo socialmente *hegemónico*. En diferentes culturas —afirma Douglas— hay

poderes de contaminación que son inmanentes a la estructura misma de las ideas y que sancionan tanto la ruptura simbólica de lo que debería estar unido como la unión de lo que debería

estar separado. De ahí se desprende que la contaminación es un tipo de peligro que seguramente no sucederá a excepción del lugar donde están definidas las líneas de la estructura cósmica o social.

Una persona que contamina siempre está en el error. Ha desarrollado alguna condición equivocada o sencillamente ha traspasado alguna línea que no debería haber traspasado, y este desplazamiento origina algún peligro para alguien [pág. 113].<sup>56</sup>

En cierto modo, Simon Watney —en su libro *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*—<sup>57</sup> ha equiparado la construcción actual de «la persona contaminante» como la persona que tiene sida. No sólo se presenta la afeción como la «enfermedad gay», sino que a través de la respuesta homofóbica e histérica a la enfermedad por parte de los medios se advierte una construcción táctica de continuidad entre la condición contaminada del homosexual (a consecuencia de la infracción de los límites que es la homosexualidad) y la enfermedad como una modalidad concreta de la contaminación homosexual. El hecho de que la enfermedad se transmita mediante el intercambio de fluidos corporales indica, dentro de las gráficas sensacionalistas de los sistemas significantes homofóbicos, los peligros que los límites corporales permeables presentan al orden social como tal. Douglas afirma que «el cuerpo es un modelo que puede usarse en cualquier sistema que tenga límites. Sus límites pueden representar todos los límites que estén amenazados o sean precarios» [pág. 115].<sup>58</sup> Y formula una pregunta que se podría haber leído en Foucault: «¿Por qué se cree que los márgenes corporales están específicamente conferidos de poder y peligro?» [pág. 121].<sup>59</sup>

Douglas alega que todos los sistemas sociales son vulnerables en sus márgenes y que, por tanto, todos los márgenes se consideran peligrosos. Si el cuerpo es una sinécdoque del sistema social *per se* o un lugar en el que concurren sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de permeabilidad no regulada es un lugar de contaminación y peligro. Dado que el sexo anal y oral entre hombres determina claramente ciertos tipos de permeabilidad corporal no permitidos por el orden hegemónico, la homosexualidad masculina, dentro de ese punto de vista hegemónico, sería un lugar peligroso y contaminante previo a la presencia cultural del sida e independiente de ella. Igualmente, la condición «contaminada» de las lesbianas, independientemente de su posición de bajo riesgo respecto del sida, manifiesta los peligros de sus intercambios corporales. Resulta revelador que estar «fuera» del orden hegemónico no implica estar «en» un estado de naturaleza sucia y desordenada. De forma paradójica, la homosexualidad casi siempre se concibe dentro de la economía significativa homofóbica como incivilizada y antinatural.

La construcción de límites corporales estables se basa en lugares fijos de permeabilidad e impermeabilidad corpóreas. En contextos homosexuales y heterosexuales, las prácticas sexuales que abren superficies y orificios a una significación erótica y cierran otros circunscriben los límites del cuerpo en nuevas líneas culturales. Un ejemplo de ello es el sexo anal entre hombres, al igual que el re-membramiento radical del cuerpo en *El cuerpo lesbiano* de Wittig. Douglas hace referencia a «un tipo de contaminación sexual que afirma el deseo de conservar intacto el cuerpo (físico y social)» [pág. 140],<sup>60</sup> lo cual indica que la noción naturalizada de «el» cuerpo es de por sí una consecuencia de tabúes que hacen que ese cuerpo sea diferente a consecuencia de sus límites estables. Asimismo,

mo, los ritos de paso que rigen diversos orificios corporales dan por sentada una construcción heterosexual del intercambio, las posiciones y las opciones eróticas de los géneros. La desregulación de tales intercambios trastoca también los límites mismos que definen lo que es ser un cuerpo. En realidad, la investigación que estudia las prácticas reguladoras en las que se basan los límites corporales conforma precisamente la genealogía de «el cuerpo» en su carácter diferenciado, genealogía que podría radicalizar aún más la teoría de Foucault.<sup>61</sup>

Kristeva analiza la abyección de forma significativa en *Poderes de la perversión* al proponer los usos de la idea estructuralista de un tabú que establece límites para crear un sujeto diferenciado por medio de la exclusión.<sup>62</sup> Lo «abyecto» nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en «Otro». Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del «no yo» como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto. Kristeva escribe:

La náusea me hace rechazar esa nata, me aleja de la madre y el padre que me la ofrecen. «Yo» no quiero nada de ese elemento, signo del deseo de ellos; «yo» no quiero escuchar, «yo» no lo asimilo, «yo» lo expulso. Pero puesto que la comida no es un «otro» para «mí», que sólo estoy en el deseo de ellos, me expulso a *mí misma*, me escupo a *mí misma*, me vuelvo abyecta a *mí misma* dentro del mismo movimiento con el cual «yo» afirmo que me establezco a mí misma.<sup>63</sup>

El límite del cuerpo, así como la distinción entre lo interno y lo externo, se produce por medio de la expulsión y

la revaluación de algo que en un principio era una parte de la identidad en una otredad deshonrosa. Como señala Iris Young cuando apela a Kristeva para explicar el sexismo, la homofobia y el racismo, el rechazo de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una «expulsión» de la que se desprende una «repulsión» que establece y refuerza identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de sexo/raza/sexualidad.<sup>64</sup> La adaptación que Young hace de Kristeva refleja cómo el procedimiento de repulsión puede afianzar «identidades» basadas en el hecho de instaurar al «Otro» o a un conjunto de Otros mediante la exclusión y la dominación. Mediante la fragmentación de los mundos «internos» y «externos» del sujeto se establece una frontera y un límite que se preservan débilmente con finalidades de reglamentación y control sociales. El límite entre lo interno y lo externo se confunde por los conductos excrementales en que lo interno efectivamente se hace externo, y esta función excretoria se convierte, por así decirlo, en el modelo por el cual se efectúan otras formas de diferenciación de identidades. En efecto, éste es el modo en que los Otros se convierten en mierda. Para que los mundos interno y externo sean completamente diferentes, toda la superficie del cuerpo tendría que conseguir una impermeabilidad imposible. Cerrar de esta forma sus superficies sería el límite inconsútil del sujeto; pero ese encierro no podría dejar de explotar precisamente por esa mugre excrementicia a la que teme.

Con independencia de las metáforas concretas de las distinciones espaciales entre lo interno y lo externo, éstos siguen siendo términos lingüísticos que posibilitan y organizan una sucesión de fantasías, temidas y anheladas. Lo «interno» y lo «externo» sólo tienen sentido con referencia

a un límite mediador que combate por la estabilidad. Y esta estabilidad, esta coherencia, se establece en gran parte por órdenes culturales que castigan al sujeto y obligan a distinguirlo de lo abyecto. Así, «interno» y «externo» forman una distinción binaria que estabiliza y refuerza al sujeto coherente. Cuando se cuestiona ese sujeto, el significado y la necesidad de los términos pueden ser objeto de desplazamiento. Si el «mundo interno» ya no designa un *topos*, la fijeza interna del yo y, de hecho, la localización interna de la identidad de género se vuelven igualmente dudosos. La pregunta esencial no es *cómo se interiorizó* esa identidad (como si la interiorización fuese un procedimiento o un mecanismo que pudiese reelaborarse mediante una descripción). Más bien debemos preguntar: ¿desde qué posición estratégica en el discurso público y por qué razones se ha sostenido el tropo de la interioridad y la disyuntiva binaria de interno/externo? ¿En qué lenguaje se ha configurado el «espacio interno»? ¿Qué tipo de configuración es, y a través de qué figura del cuerpo se significa? ¿Cómo configura un cuerpo en su superficie la invisibilidad misma de su profundidad escondida?

#### *De la interioridad a los performativos de género*

En *Vigilar y castigar*, Foucault pone en tela de juicio el lenguaje de la interiorización porque está al servicio del régimen disciplinario de la subyugación y la subjetivación de criminales.<sup>65</sup> Aunque en *Historia de la sexualidad* Foucault puso objeciones a lo que según él era la creencia psicoanalítica en la verdad «interior» del sexo, en el contexto de su historia de la criminología critica la doctrina de la interiori-

zación por otras razones. En cierto sentido, *Vigilar y castigar* puede considerarse el intento de Foucault por reescribir la doctrina de interiorización que Nietzsche explicó en *La genealogía de la moral* sobre el modelo de la *inscripción*. Entre los presos, afirma Foucault, la táctica no ha sido reprimir sus deseos, sino obligar a sus cuerpos a significar la ley prohibitiva como su esencia, su estilo y su necesidad. Esa ley no se interioriza literalmente, sino que se incorpora, con el resultado de que se crean cuerpos que significan esa ley en el cuerpo y a través de él; allí la ley se muestra como la esencia de su yo, el significado de su alma, su conciencia, la ley de su deseo. Efectivamente, la ley es al mismo tiempo completamente evidente y totalmente latente, puesto que nunca se manifiesta como externa a los cuerpos que domina y subjetiva. Foucault afirma:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está creada de manera perpetua *en torno, en la superficie y en el interior* del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se impone sobre aquellos a quienes se castiga [la cursiva es mía].<sup>66</sup>

La figura del alma interna —entendida como «en el interior» del cuerpo— se significa por medio de su inscripción *en la superficie* del cuerpo, aunque su modo primario de significación sea a través de su misma ausencia, su potente invisibilidad. El efecto de un espacio interno articulador se genera mediante la significación de un cuerpo como un encierro vital y sagrado. El alma es precisamente de lo que carece el cuerpo; así, el cuerpo se define como una carencia significativa. Esa carencia que *es* el cuerpo otorga al alma el

significado de lo que no se puede revelar. En este aspecto, pues, el alma es una significación de la superficie que rechaza y sustituye la distinción interno/externo, es una figura del espacio psíquico interior grabado *en la superficie* del cuerpo como una significación social que permanentemente renuncia a sí misma como tal. En términos de Foucault, el alma no es prisionera del cuerpo, como lo indicarían algunas imágenes cristianas, sino que «el alma es la prisión del cuerpo».<sup>67</sup>

La redescrición de los procedimientos intrapsíquicos, desde el punto de vista de la política de superficie del cuerpo, sugiere una redescrición corolaria del género como la producción disciplinaria de las figuras de fantasía mediante el juego de presencia y ausencia sobre la superficie del cuerpo, la construcción del cuerpo con género a través de una sucesión de exclusiones y negaciones, ausencias significantes. Pero ¿qué expresa el texto evidente y latente de la política corporal? ¿Cuál es la ley prohibitiva que produce la estilización corpórea del género, la figuración fantaseada y fantástica del cuerpo? Ya hemos descrito los tabúes del incesto y el tabú anterior contra la homosexualidad como los momentos generativos de la identidad de género, las prohibiciones que generan la identidad sobre las rejillas culturalmente inteligibles de una heterosexualidad idealizada y obligatoria. Esa producción disciplinaria del género estabiliza falsamente el género para favorecer los intereses de la construcción y la regulación heterosexuales en el ámbito reproductivo. La construcción de la coherencia encubre las discontinuidades de género que están presentes en el contexto heterosexual, bisexual, gay y lésbico, en que el género no es obligatoriamente consecuencia directa del sexo, y el deseo, o la sexualidad en general, no parece ser la consecuencia directa del género; en realidad, donde ninguna de estas dimen-

siones de corporalidad significativa se manifiestan o reflejan una a otra. Cuando la desarticulación y la desagregación del campo de cuerpos alteran la ficción reguladora de la coherencia heterosexual, parece que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva. Ese ideal regulador se muestra entonces como una regla y una ficción que tiene la apariencia de ley de desarrollo que regula el campo sexual que pretende describir.

No obstante, cuando se entiende la identificación como una incorporación o fantasía hecha realidad queda claro que la coherencia es anhelada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal. En otras palabras, actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que distingue lo interno de lo externo, e instaura de esta forma la «integridad» del sujeto. En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión

preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. Si la «causa» del deseo, el gesto y el acto puede situarse dentro del «yo» del actor, entonces las regulaciones políticas y las prácticas disciplinarias que crean ese género, presuntamente coherente, en realidad desaparecen. El desplazamiento de la identidad de género de un origen político y discursivo a un «núcleo» psicológico no permite analizar la formación política del sujeto con género y sus invenciones acerca de la interioridad inexplicable de su sexo o de su auténtica identidad.

Si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se crean como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable. En *Mother Camp: Female Impersonators in America*, la antropóloga Esther Newton afirma que la estructura de la personificación muestra uno de los mecanismos clave de la invención, mediante el cual se efectúa la construcción social del género.<sup>68</sup> Yo agregaría que la «travestida» trastoca completamente la división entre espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género. Newton escribe:

En su forma más compleja, [la travestida] presenta una doble inversión que afirma: «Las apariencias engañan». La travestida afirma [curiosa personificación de Newton]: «Mi apariencia “exterior” es femenina, pero mi esencia “interior” [del cuerpo] es masculina». Al mismo tiempo se representa la inversión opuesta: «Mi apariencia “exterior” [mi cuerpo, mi

género] es masculina, pero mi esencia "interior" [yo] es femenina». <sup>69</sup>

Ambas afirmaciones de la verdad se contradicen y, así, desplazan toda la práctica de las significaciones de género en el discurso de verdad y falsedad.

El concepto de una identidad de género original o primaria es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades *butch/femme*. En la teoría feminista, estas identidades paródicas se han considerado o bien humillantes para las mujeres, en el caso de las travestidas y el travestismo, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos de papeles sexuales desde el interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de *butch y femme*. Pero, en mi opinión, la relación entre la «imitación» y el «original» es más compleja de lo que suele admitir la crítica. Además, nos proporciona una pista de la forma en que puede replantearse la relación entre identificación primaria —o sea, los significados originales acordados al género— y la experiencia de género subsiguiente. La actuación de la travestida altera la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Pero, de hecho, estamos ante tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género. Si la anatomía del actor es en primer lugar diferente del género, y estos dos son diferentes de la actuación del género, entonces ésta muestra una disonancia no sólo entre sexo y actuación, sino entre sexo y género, y entre género y actuación. Del mismo modo que la travestida produce una imagen unificada de la «mujer» (con la que la crítica no suele estar de acuerdo), también muestra el carác-

ter diferente de los elementos de la experiencia de género que erróneamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. *Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia*. En realidad, parte del placer, la frivolidad de la actuación, reside en la aceptación de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen verse como naturales y necesarias. En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada.

La noción de parodia del género que aquí se expone no presupone que haya un original imitado por dichas identidades paródicas. En realidad, la parodia es *de* la noción misma de un original; así como la noción psicoanalítica de identificación de género se elabora por la fantasía de una fantasía —la transfiguración de un Otro que siempre es ya una «figura» en ese doble sentido—, la parodia de género volvía a considerar que la identidad original sobre la que se articula el género es una imitación sin un origen. En concreto, es una producción que, en efecto —o sea, en su efecto—, se presenta como una imitación. Este desplazamiento permanente conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica.

Como imitaciones que en efecto desplazan el significado del original, imitan el mito de la originalidad en sí. En vez de una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género puede replantearse como una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imitaciones y que, de forma conjunta, crean la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción.

Según Fredric Jameson en «Posmodernismo y sociedad de consumo», la imitación que se burla del concepto de un original es más propia del pastiche que de la parodia:

El pastiche, como la parodia, es la imitación de un estilo particular o único, llevar una máscara estilística, hablar en un lenguaje muerto: pero es una práctica neutral de esa mímica, sin el motivo ulterior de la parodia, sin el impulso satírico, sin risa, sin ese sentimiento todavía oculto de que existe algo *normal* en comparación con lo cual aquello que se imita es bastante cómico. El pastiche es parodia neutra, parodia que ha perdido el sentido del humor.<sup>70</sup>

No obstante, la pérdida del sentido de «lo normal» puede ser su propio motivo de risa, sobre todo cuando «lo normal», «lo original», resulta ser una copia, y una copia inevitablemente fallida, un ideal que nadie *puede* personificar. En este sentido, la risa brota al percatarse de que todo el tiempo lo original era algo derivado.

La parodia por sí sola no es subversiva, y debe de haber una forma de comprender qué es lo que hace que algunos tipos de repetición paródica sean verdaderamente trastornadores, realmente desasosegantes, y qué repeticiones pue-

den domesticarse y volver a ponerse en circulación como instrumentos de hegemonía cultural. Es evidente que no bastaría con una tipología de acciones, ya que el desplazamiento paródico, de hecho la risa paródica, depende de un contexto y una recepción que puedan provocar confusiones subversivas. ¿Qué actuación y dónde puede sustituir la distinción interno/externo y reconsiderar radicalmente las presuposiciones psicológicas de la identidad de género y la sexualidad? ¿Qué actuación y dónde conducirá a un replanteamiento del *lugar* y la estabilidad de lo masculino y lo femenino? ¿Y qué tipo de actuación de género efectuará y mostrará la naturaleza performativa del género en sí de forma que se desestabilicen las categorías naturalizadas de la identidad y el deseo?

Si el cuerpo no es un «ser» sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, una práctica signifiante dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces ¿qué lenguaje queda para entender esta realización corporal, el género, que establece su significado «interno» en su superficie? Sartre quizás habría llamado a este acto «un estilo de ser», y Foucault «una estilística de la existencia». Y, en mi interpretación anterior de Beauvoir, afirmo que los cuerpos con género son otros tantos «estilos de la carne». Estos estilos nunca se producen completamente por sí solos porque tienen una historia, y esas historias determinan y restringen las opciones. Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal*, un «acto», por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado).

Wittig concibe el género como el funcionamiento del «sexo», y el «sexo» es una orden para que el cuerpo se transforme en un signo cultural, se materialice obedeciendo a una contingencia históricamente establecida, y lo haga no una o dos veces, sino como un proyecto corporal permanente y repetido. No obstante, la noción de «proyecto» alude a la fuerza creadora de una voluntad radical y, puesto que el género es un proyecto cuya finalidad es la supervivencia cultural, el término *estrategia* sugiere mejor la situación de coacción bajo la cual tiene lugar siempre y de diferentes maneras la actuación de género. Por consiguiente, como una táctica de supervivencia dentro de sistemas obligatorios, el género es una actuación con consecuencias decididamente punitivas. Los géneros diferenciados son una parte de lo que «humaniza» a los individuos dentro de la cultura actual; en realidad, sancionamos constantemente a quienes no representan bien su género. Como no hay una «esencia» que el género exprese o exteriorice ni un ideal objetivo al que aspire, y puesto que el género no es un hecho, los distintos actos de género producen el concepto de género, y sin esos actos no habría ningún género. Así pues, el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; la construcción nos «obliga» a creer en su necesidad y naturalidad. Las opciones históricas materializadas a través de distintos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reguladas de forma punitiva, que alternadamente se personifican y se desvían bajo coacción.

Hay que considerar que una sedimentación de normas de género genera el fenómeno peculiar de un «sexo natural» o una «mujer real» o cualquier cantidad de ficciones sociales constantes e impositivas, y que esta sedimentación a lo largo del tiempo ha creado una serie de estilos corporales que, de forma reificada, se manifiestan como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro. Si estos estilos se ponen en práctica, y si crean sujetos coherentes con género que se presentan como sus creadores, ¿qué tipo de actuación mostraría que esta supuesta «causa» es un «efecto»?

Entonces, ¿en qué sentido es el género un acto? Al igual que en otros dramas sociales rituales, la acción de género exige una actuación *reiterada*, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación.<sup>71</sup> Aunque haya cuerpos individuales que desempeñan estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta «acción» es pública. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas, y su carácter público tiene consecuencias; en realidad, la actuación se realiza con el propósito estratégico de preservar el género dentro de su marco binario, aunque no puede considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que establece y afianza al sujeto.

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la ma-

nera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Resulta revelador que si el género se instaure mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es exactamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia. El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; «lo interno» es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva, fantasmáticas, imposibles de personificar. Si la base de la identidad de género es la reiteración estilizada de actos a través del tiempo y no una identidad supuestamente inconsútil, entonces la metáfora espacial de una «base» se desplazará y se convertirá en una configuración estilizada, en realidad, una corporalización del tiempo marcada con el género. El yo con un género constante revelará entonces estar organizado por actos reiterados que desean acercarse al ideal de una base sustancial de identidad, pero que, en su *discontinuidad* eventual, manifiesta la falta de base temporal y contingente de esta «base». Las probabilidades de transformación de género radican precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la opción de no poder repetir, una de-formidad o una repetición paródica que demuestra que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente insuficiente.

No obstante, si los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos realmente de-

terminan la identidad que se afirma que manifiestan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora. El hecho de que la realidad de género se determine mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o feminidad verdadera o constante también se forman como parte de la estrategia que esconde el carácter performativo del género y las probabilidades performativas de que se multipliquen las configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria.

Los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente *increíbles*.