

## Actos corporales subversivos

Judith Butler\*

### La política corporal de Julia Kristeva<sup>1</sup>

La teoría de la dimensión semiótica del lenguaje de Kristeva en un primer momento parece utilizar premisas lacanianas sólo para exponer sus límites y para ofrecer un sitio de subversión específicamente femenino de la ley paterna dentro del lenguaje. Según Lacan, la ley paterna estructura toda la significación lingüística, llamada "lo Simbólico", y así se convierte en un principio organizador universal de la cultura. Esta ley crea la posibilidad de un lenguaje significativo y, por lo tanto, de la experiencia significativa, mediante la represión de los impulsos primarios de la libido, incluyendo la dependencia radical del bebé respecto del cuerpo materno. Así, lo Simbólico se hace posible al repudiar la relación primaria con el cuerpo materno. El "sujeto" que surge como consecuencia de esta represión se convierte en un portador o proponente de esta ley represiva. El caos de la libido, característico de esa primera dependencia, ahora está totalmente constreñido por un agente unitario cuyo lenguaje está estructurado por esa ley. A su vez, ese lenguaje estructura el mundo al suprimir significados múltiples (que siempre recuerdan la multiplicidad libidinal que caracterizaba la relación primaria con el cuerpo materno) e instaurar en su lugar significados unívocos y separados.

Kristeva cuestiona la narración lacaniana que supone que el significado cultural requiere la represión de esa relación primaria con el cuerpo materno. Dice que lo "semiótico" es una dimensión del lenguaje ocasionada por ese cuerpo materno primario, lo que no sólo refuta la premisa primaria de Lacan, sino que sirve como una fuente perpetua de subversión dentro de lo Simbólico. Para Kristeva, lo semiótico expresa la multiplicidad original de la libido dentro de los términos mismos de la cultura, y más precisamente dentro del lenguaje poético en el que prevalecen los significados múltiples y el carácter semántico no cerrado. En efecto, el lenguaje poético es la recuperación del cuerpo materno dentro de

---

\* En: Butler, Judith *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Cap. 3. Paidós, México, 2001 pp. 113-172.

<sup>1</sup> Esta sección se publicó originalmente en *Hypatia*, en el número especial sobre filosofía feminista francesa. vol. 3.no. 3, invierno de 1989, pp. 104-118.

los términos del lenguaje, el que tiene el potencial para trastocar, subvertir y desplazar la ley paterna.

Sin embargo, a pesar de su crítica a Lacan, la estrategia de subversión de Kristeva resulta dudosa. Su teoría parece depender de la estabilidad y la reproducción precisamente de la ley paterna que intenta desplazar. Aun cuando efectivamente muestra los límites de los esfuerzos de Lacan por universalizar la ley paterna en el lenguaje, acepta, sin embargo, que lo semiótico está invariablemente subordinado a lo Simbólico, que asume su especificidad dentro de los términos de una jerarquía inmune al cuestionamiento. Si lo semiótico promueve la posibilidad de la subversión, el desplazamiento o el trastorno de la ley paterna, ¿qué significados pueden tener esos términos si lo Simbólico siempre reafirma su hegemonía?

La siguiente crítica que hago al planteamiento de Kristeva discrepa de algunos pasos en su argumentación en favor de lo semiótico como una fuente de subversión eficaz. En primer lugar no queda claro si la relación primaria con el cuerpo materno, que tanto Kristeva como Lacan parecen aceptar, es un constructo viable ni tampoco si es una experiencia cognoscible de acuerdo con alguna de sus teorías lingüísticas. Los múltiples impulsos que caracterizan lo semiótico constituyen una economía libidinal prediscursiva que a veces se da a conocer en el lenguaje, pero que mantiene una condición ontológica anterior al lenguaje en sí. Manifiesta en el lenguaje, sobre todo en el poético, esta economía libidinal prediscursiva se convierte en un sitio de subversión cultural. Surge un segundo problema cuando Kristeva afirma que esta fuente libidinal de subversión no puede mantenerse en lo que se refiere a la cultura, que su presencia sostenida dentro de la cultura lleva a la psicosis y al colapso de la vida cultural en sí. Así, Kristeva alternadamente plantea y niega lo semiótico como un ideal emancipador. Aunque nos dice que es una dimensión del lenguaje que por lo general está reprimida, también admite que es un tipo de lenguaje que nunca se puede mantener de manera consistente.

Para valorar su teoría aparentemente contradictoria debemos preguntar cómo se manifiesta esta multiplicidad de la libido en el lenguaje y qué condiciona su vida temporal dentro de él. Además, Kristeva describe el cuerpo materno como portador de una serie de significados que son anteriores a la cultura misma. Con ello salvaguarda la noción de cultura como una estructura paterna, y delimita la maternidad como una realidad esencialmente precultural. Sus descripciones naturalistas del cuerpo materno efectivamente 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 consideraremos

si lo que Kristeva dice descubrir en el cuerpo materno prediscursivo es en sí la producción de un discurso histórico determinado, un *efecto* de la cultura más que su causa secreta y primaria.

Aun si aceptamos 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 un trastorno temporal y fútil de la hegemonía de la ley paterna. Intentaré mostrar cómo el fracaso de su estrategia política es consecuencia en parte de su apropiación poco crítica de la teoría de los impulsos. Además, si se analizan cuidadosamente sus descripciones de la función semiótica dentro del lenguaje, parece que Kristeva reinstaura la ley paterna en el nivel de lo semiótico en sí. Al final, parece que Kristeva nos ofrece una estrategia de subversión que nunca podrá ser una práctica política sostenida. En la última parte de esta sección sugeriré una manera de reconceptualizar la relación entre impulsos, lenguaje y privilegio patriarcal que puede servir como una estrategia de subversión más efectiva.

La descripción de lo semiótico de Kristeva procede a través de varios pasos problemáticos. Supone que los impulsos tienen objetivos anteriores a su surgimiento en el lenguaje, que éste invariablemente reprime o sublima esos impulsos, y que éstos se manifiestan sólo en las expresiones lingüísticas que desobedecen, por así decirlo, los requisitos unívocos de significación dentro del campo Simbólico. Afirma además que el surgimiento de impulsos múltiples en el lenguaje es evidente en lo semiótico, ese campo de significado lingüístico que se distingue de lo Simbólico, que es el cuerpo materno manifiesto en el habla poética.

Ya desde *La révolution du langage poétique* (1974), Kristeva argumenta en favor de una relación causal necesaria entre la heterogeneidad de los impulsos y las posibilidades plurívocos del lenguaje poético. A diferencia de Lacan, ella sostiene que el lenguaje poético no se basa en una represión de impulsos primarios. Más bien afirma que el lenguaje poético es la ocasión lingüística en que los impulsos separan los términos acostumbrados unívocos del lenguaje y revelan una heterogeneidad irreprimible de múltiples sonidos y significados. Con ello, Kristeva impugna la ecuación que hace Lacan de lo Simbólico con todo significado lingüístico al afirmar que el lenguaje poético tiene su propia modalidad de significados que no se ajusta a los requisitos de la designación unívoca.

En esa misma obra apoya una noción de energía libre o no investida que se da a conocer en el lenguaje a través de la función poética. Dice, por ejemplo, que "al

entremezclarse los impulsos en el lenguaje [...] veremos la economía del lenguaje poético", y que en esa economía "el sujeto unitario ya no puede encontrar su lugar".<sup>2</sup> Esta función poética es una función lingüística rechazante o divisoria que tiende a fracturar y multiplicar significados; pone en práctica la heterogeneidad de los impulsos a través de la proliferación y la destrucción de la significación unívoca. Así, la incitación hacia un conjunto de significados muy diferenciados o plurívocos aparece como la venganza de los impulsos contra el régimen de lo Simbólico que, a su vez, se apoya sobre su represión. Kristeva define lo semiótico como la multiplicidad de impulsos que se manifiesta en el lenguaje. Con su energía y heterogeneidad insistentes, estos impulsos trastornan la función significativa. Así, en esta obra define lo semiótico como "la función significativa [. ..] conectada con la modalidad [del] proceso primario".<sup>3</sup>

En los ensayos que componen *Desire in Language* (1977), Kristeva basa su definición de lo semiótico en términos psicoanalíticos de manera más completa. Los impulsos primarios que lo Simbólico reprime y lo semiótico indica oblicuamente se consideran ahora *impulsos maternos*, no sólo aquellos que pertenecen a la madre, sino los que caracterizan la dependencia del cuerpo del bebé (de cualquier sexo) respecto de la madre. En otras palabras, "el cuerpo materno" designa una relación de continuidad más que un sujeto u objeto del deseo diferenciado; de hecho, designa esa *jouissance* que precede al deseo y la dicotomía sujeto/objeto que el deseo presupone. Mientras que lo Simbólico se basa en el rechazo de la madre, lo semiótico, mediante el ritmo, la asonancia, las entonaciones, el juego de sonidos y la repetición, representa o recupera el cuerpo materno en el habla poética. Incluso las "primeras ecolalias de los bebés" y las "glosolalias en el discurso psicótico" son manifestaciones de la continuidad de la relación madre-bebé, un campo heterogéneo de impulsos anterior a la separación/individuación del bebé y la madre, también efectuada por la imposición del tabú del incesto.<sup>4</sup> La separación de la madre y el bebé, efectuada por el tabú, se expresa lingüísticamente como la disociación de sonido y sentido. En palabras de Kristeva: "Un fonema, como elemento distintivo de significado, pertenece al lenguaje como lo Simbólico. Pero ese mismo fonema está implicado en repeticiones rítmicas y de entonación; así, tiende hacia la autonomía respecto del significado, de modo que se mantenga en una disposición semiótica cerca del cuerpo del impulso instintivo".<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Véase Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, p. 132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>4</sup> Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, p. 135. Ésta es una colección de ensayos elegidos de dos fuentes diferentes: *Polylogue*, y *Shmeiwitich . Recherches pour une sémanalyse* [de esto último existe versión en castellano: *Semiótica*].

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 135.

Kristeva describe lo semiótico como algo que destruye o erosiona lo Simbólico; se dice que es "anterior" al significado, como cuando un niño empieza a pronunciar, o "posterior" al significado, como cuando un psicótico ya no usa palabras para significar. Si lo Simbólico y lo semiótico se consideran dos modalidades del lenguaje, y si se entiende que el segundo está generalmente reprimido por el primero, entonces, según Kristeva, el lenguaje se considera un sistema en que lo Simbólico sigue siendo hegemónico salvo cuando lo semiótico trastorna su proceso significante mediante la elipsis, la repetición, el mero sonido y la multiplicación del significado a través de imágenes y metáforas indefinidamente significantes. En su modo Simbólico, el lenguaje se apoya en una disociación de la relación de dependencia materna, por lo cual se convierte en abstracto (abstraído de la materialidad del lenguaje) y unívoco; esto es más notable en el razonamiento cuantitativo o puramente formal. En su modo semiótico, el lenguaje se involucra en una recuperación poética del cuerpo materno, esa materialidad difusa que se resiste a toda significación discreta y unívoca. Kristeva escribe:

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

Para Kristeva, esta imposibilidad de decidir es precisamente el momento instintivo en el lenguaje, su función trastornadora. Así, el lenguaje poético implica una disolución del sujeto significante coherente en la continuidad primaria que es el cuerpo materno: "El lenguaje como función Simbólica se constituye a costa de reprimir el impulso instintivo y la relación continua respecto de la madre. Al contrario, el sujeto indeterminado y cuestionable del lenguaje poético (para el que la palabra nunca es únicamente signo) se mantiene a costa de reactivar ese elemento materno instintivo reprimido".<sup>7</sup> Las referencias de Kristeva al "sujeto" del lenguaje poético no son del todo adecuadas, dado que el lenguaje poético erosiona y destruye al sujeto, al que se entiende como un ser hablante que participa en lo Simbólico. Siguiendo a Lacan, sostiene que la prohibición de la unión incestuosa con la madre es la ley que funda al sujeto, la cual corta o rompe la relación continua de dependencia materna. Al crear al sujeto, la ley prohibitiva crea el dominio de lo Simbólico o el lenguaje como un sistema de signos

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 136.

unívocamente significantes. De ahí, Kristeva concluye 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, de manera equivalente, el surgimiento de la ruptura en el lenguaje desde dentro de sus propios instintos interiores no es sólo el estallido de la heterogeneidad libidinal en el lenguaje: también significa el estado somático de dependencia del cuerpo materno anterior a la individuación del yo. Así, el lenguaje poético siempre indica un regreso al terreno materno, donde lo materno significa tanto la dependencia libidinal como la heterogeneidad de los impulsos.

En "Motherhood According to Bellini", Kristeva afirma que, como el cuerpo materno significa la pérdida de una identidad diferenciada y coherente, el lenguaje poético raya en la psicosis. Y en el caso de las expresiones semióticas de una mujer en el lenguaje, el regreso a lo materno significa una homosexualidad prediscursiva que Kristeva también asocia claramente con la psicosis. Aunque Kristeva acepta que el lenguaje poético se sostiene culturalmente mediante su participación en lo Simbólico y, por lo tanto, en las normas de la comunicabilidad lingüística, no admite 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 suposición estructuralista de que la heterosexualidad es coextensa con la fundación de lo Simbólico. Así, la investidura del deseo homosexual puede lograrse, según Kristeva, sólo mediante desplazamientos que están sancionados dentro de lo Simbólico, como el lenguaje poético o el acto de parir: "Al parir, la mujer entra en contacto con su madre; se convierte en su propia madre y lo es; son la misma continuidad que se diferencia. Así realiza la faceta homosexual de la maternidad, a través de la cual una mujer simultáneamente está más cerca de su memoria instintiva, más abierta a su psicosis y, por consiguiente, más negadora del vínculo social, simbólico."<sup>9</sup> Según Kristeva, el acto de parir no logra restablecer la relación continua anterior a la individuación porque el bebé invariablemente sufre la prohibición del incesto y es apartado como una identidad separada. En el caso de la separación entre la madre y la niña, el resultado es melancolía para ambas, pues la separación nunca es completa.

Al contrario de la aflicción o el duelo -en que la separación se reconoce y la libido vinculada al objeto original logra desplazarse a un objeto sustituto nuevo-, la melancolía designa la falta de aflicción en que la pérdida simplemente se interioriza y, en ese sentido,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 239.

se *niega*. En lugar de tener un vínculo negativo con el cuerpo, el cuerpo materno se interioriza como una negación, de modo que la identidad de la niña se convierte en sí en una especie de pérdida, una privación o carencia característica.

Entonces, la supuesta psicosis de la homosexualidad consiste en su ruptura total con la ley paterna y con el arraigarse del "yo" de la mujer, por más tenue que éste sea, en la respuesta melancólica a la separación del cuerpo materno. Por lo tanto, según Kristeva, la homosexualidad femenina es el surgimiento de la psicosis en la cultura: "La faceta homosexual-materna es un torbellino de palabras, una ausencia total de significado y visión; es sensación, desplazamiento, ritmo, sonido, destellos y el aferramiento fantaseado al cuerpo materno como una pantalla contra el hundimiento [...] para la mujer, un paraíso perdido pero aparentemente cercano."<sup>10</sup> Sin embargo, para las mujeres esta homosexualidad se manifiesta en el lenguaje poético que, de hecho, se convierte en la única forma de lo semiótico, además del parto, el cual puede mantenerse dentro de los términos de lo Simbólico. Así, según Kristeva, la homosexualidad declarada no puede ser una actividad culturalmente sostenible, ya que constituiría una ruptura sin mediación del tabú del incesto. ¿Y por qué es así?

Kristeva acepta la suposición de que la cultura es equivalente a lo Simbólico, que éste se halla totalmente subsumido bajo la "Ley del Padre", y que los únicos modos de actividad no psicótica son los que participan en cierta medida en lo Simbólico.

Así, su tarea estratégica no es sustituir lo Simbólico por lo semiótico ni establecer lo semiótico como una posibilidad cultural rival, sino más bien validar aquellas experiencias de lo Simbólico que permiten una manifestación de los límites que lo separan de lo semiótico. Así como el parto se considera una investidura de impulsos instintivos con el objetivo de una teleología social, la producción poética se concibe como el sitio en que la ruptura entre el instinto y la representación existe en una forma culturalmente comunicable: "El hablante alcanza este límite, este requisito de socialidad, sólo en virtud de una práctica discursiva específica llamada 'arte'. Una mujer lo alcanza también (y en nuestra sociedad, *sobre todo*) 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 consiste el acto de parir."<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 240. Para un análisis muy interesante de las metáforas de la reproducción como descriptivas del proceso de la creatividad poética, véase Wendy Owen, "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath".

Así, para Kristeva, la poesía y la maternidad representan prácticas privilegiadas que ocurren dentro de la cultura paternamente sancionada, las cuales permiten una experiencia no psicótica de esa heterogeneidad y dependencia características del terreno materno. Estos actos de *poesis* revelan una heterogeneidad instintiva que más tarde exhibe la base reprimida de lo Simbólico, desafía el dominio del significante unívoco y difunde la autonomía del sujeto que se presenta como su base necesaria. La heterogeneidad de los impulsos funciona culturalmente como una estrategia subversiva de desplazamiento que desbanca la hegemonía de la ley paterna al liberar 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 desafiar totalmente el tabú del incesto, sino que debe permanecer dentro de las regiones más frágiles de lo Simbólico. Obedientes pues a los requisitos sintácticos, las prácticas poéticas-maternas para desplazar la ley paterna siempre permanecen tenuemente ligadas a esa ley. Por lo tanto, es imposible una negación total de 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 suposición de que se basa en sí misma. Pero, una vez más, Kristeva no cuestiona seriamente la suposición estructuralista de que la ley paterna prohibitiva es fundacional para la cultura misma. Así, la subversión de la cultura paternamente sancionada no puede provenir de otra versión de la cultura, sino sólo desde el interior reprimido de la cultura en sí, de la heterogeneidad de los impulsos que constituye el fundamento oculto de la cultura.

Esta relación entre impulsos heterogéneos y la ley paterna produce una concepción muy problemática de la psicosis. Por una parte, designa la homosexualidad femenina como una práctica culturalmente ininteligible, inherentemente psicótica; por otra, decreta la maternidad como una defensa obligatoria contra el caos de la libido. Aunque Kristeva no afirma explícitamente ninguna de las dos, ambas implicaciones son consecuencia de sus opiniones sobre la ley, el lenguaje y los impulsos. Piénsese que para Kristeva el lenguaje poético rompe el tabú del incesto y, como tal, siempre raya en la psicosis. Como un regreso al cuerpo materno y una desindividuación concomitante del yo, el lenguaje poético se hace especialmente amenazante cuando es enunciado por las mujeres. Lo poético entonces no sólo impugna el tabú del incesto, sino también el de la homosexualidad. Por consiguiente, para las mujeres, el lenguaje poético es una dependencia materna desplazada y, ya que esa dependencia es libidinal, también una homosexualidad desplazada.

Para Kristeva, la investidura sin mediación del deseo homosexual femenino lleva inequívocamente a la psicosis. Por lo tanto se puede satisfacer este impulso sólo 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 manifiesta de manera oblicua la heterogeneidad de los impulsos característicos de la dependencia materna. Dado que son los únicos desplazamientos socialmente sancionados y, por lo tanto, no psicóticos para el deseo homosexual, tanto la maternidad como la poesía constituyen experiencias melancólicas para las mujeres que están apropiadamente aculturadas en la heterosexualidad. La poeta-madre heterosexual sufre perennemente por el desplazamiento de la investidura homosexual. No obstante, según Kristeva, la consumación de este deseo llevaría al desenredo psicótico de la identidad; la suposición es que, para las mujeres, la heterosexualidad y la concepción coherente del yo están indisolublemente vinculadas.

¿De qué manera podemos explicar la constitución de la experiencia lesbiana como el sitio de una pérdida irrecuperable del yo? Kristeva acepta claramente que la heterosexualidad es el requisito previo para el parentesco y la cultura. Por consiguiente, identifica la experiencia lesbiana como la opción psicótica a la aceptación de leyes paternamente sancionadas. Sin embargo, ¿por qué se constituye el lesbianismo como psicosis? ¿Desde qué perspectiva cultural se construye el lesbianismo como un sitio de fusión, pérdida del yo y psicosis?

Al proyectar a la lesbiana como "Otra" respecto de la cultura y caracterizar el habla lesbiana como el "torbellino-de-palabras" psicótico, Kristeva construye la sexualidad lesbiana como algo intrínsecamente ininteligible. La eliminación y la reducción tácticas de la experiencia lesbiana realizada en nombre de la ley ubica a Kristeva dentro de la órbita del privilegio paterno-heterosexual. La ley paterna que la protege de esta incoherencia radical es precisamente el mecanismo que produce el constructo del lesbianismo como un sitio de irracionalidad. Resulta significativo que esta descripción de la experiencia lesbiana se efectúe desde fuera, y que nos diga más sobre las fantasías que produce una cultura heterosexual temerosa para defenderse de sus propias posibilidades homosexuales de lo que nos dice acerca de la experiencia lesbiana en sí.

Al afirmar que el lesbianismo designa una pérdida del yo, Kristeva parece pronunciar una verdad psicoanalítica sobre la represión necesaria para la individuación. El temor de tal "regresión" a la homosexualidad es, entonces, un temor de perder por completo la sanción y el privilegio culturales. Aunque Kristeva afirma que esta pérdida designa un

lugar *anterior* a la cultura, no hay razón para no considerarla una forma cultural nueva o no reconocida. En otras palabras, Kristeva prefiere explicar la experiencia lesbiana como un estado regresivo de la libido anterior a la aculturación en sí, que aceptar el desafío que ofrece el lesbianismo a su visión restringida de las leyes culturales paternamente sancionadas. ¿Es el temor codificado en la construcción de la lesbiana como psicótica resultado de una represión necesaria para el desarrollo o, más bien, es el temor de perder la legitimidad cultural y, por lo tanto, 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 describe tanto el cuerpo materno como la experiencia lesbiana desde una posición de heterosexualidad sancionada que no reconoce su propio temor de perder esa sanción. Su reificación de la ley paterna no sólo repudia la homosexualidad femenina, sino que también niega los diversos significados y posibilidades de la maternidad como práctica cultural. Pero la subversión *cultural* no es en realidad del interés de Kristeva, pues, cuando aparece, la subversión lo hace desde abajo de la superficie de la cultura sólo para volver allí inevitablemente. Aunque lo semiótico es una posibilidad del lenguaje que escapa a la ley paterna, permanece inevitablemente adentro o, de hecho, debajo del territorio de esa ley. Por lo tanto, el lenguaje poético y los placeres de la maternidad constituyen desplazamientos locales de la ley paterna, subversiones temporales que finalmente se someten a lo mismo contra lo que inicialmente se habían rebelado. Al relegar la fuente de la subversión a un sitio fuera de la cultura en sí, Kristeva parece excluir la posibilidad 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 acerca de la subversión obstruida tiene como premisa su visión problemática de la relación entre los impulsos, el lenguaje y la *ley*. Su postulación de una multiplicidad subversiva de impulsos plantea muchas preguntas epistemológicas y políticas. En primer lugar, si estos impulsos se manifiestan sólo en el lenguaje o en formas culturales ya determinadas como Simbólicas, entonces ¿cómo podemos comprobar su situación ontológica previa a lo Simbólico? Kristeva alega que el lenguaje poético nos da acceso a esos impulsos en su multiplicidad fundamental, pero esta respuesta no es del todo satisfactoria. Considerando que se dice que el lenguaje poético depende de la existencia previa de estos impulsos múltiples, no podemos entonces, de manera circular, justificar la existencia atribuida de esos impulsos recurriendo al lenguaje poético. Si los impulsos primero deben ser reprimidos para que exista el lenguaje, y si podemos atribuir un significado sólo a lo que puede representarse en el lenguaje, entonces es imposible atribuir

un significado a los impulsos antes de que hayan surgido en el lenguaje. Igualmente, atribuir a los impulsos una causalidad que facilite su transformación en lenguaje y mediante la cual se explique el lenguaje en sí no puede hacerse razonablemente dentro de los confines del mismo lenguaje. En otras palabras, conocemos estos impulsos como "causas" sólo en sus efectos y a través de ellos y, como tales, no hay ninguna razón 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.

A mi juicio es importante considerar esta última opción, 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 previo a la significación? Si el lenguaje poético debe participar en lo Simbólico para que sea culturalmente comunicable, y si los propios textos teóricos de Kristeva son emblemáticos de lo Simbólico, entonces ¿dónde podemos encontrar un "afuera" convincente respecto de este campo? Su postulación de una multiplicidad corpórea prediscursiva se hace mucho más problemática cuando descubrimos que los impulsos maternos se consideran parte de un "destino biológico" y son de suyo manifestaciones de "una causalidad no simbólica, no paterna".<sup>12</sup> Para Kristeva, esta causalidad presimbólica, no paterna, es una causalidad semiótica *materna* o, más específicamente, una concepción teleológica de los instintos maternos:

Compulsión material, espasmo de una memoria que pertenece a 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 podemos verbalizar esta memoria prelingüística irrepresentable? El flujo de Heráclito, los átomos de Epicuro, el torbellino de polvo de los místicos cabalistas, árabes e indios, y los dibujos punteados de los psicodélicos: todos éstos parecen metáforas mejores que la teoría del Ser, el logos y sus leyes.<sup>13</sup>

Aquí el cuerpo materno reprimido no sólo es el sitio de múltiples impulsos, sino también el portador de una teleología biológica que, según parece, se hace evidente en las primeras etapas de la filosofía occidental, en las creencias y prácticas religiosas no occidentales, en las representaciones estéticas producidas por estados psicóticos -o casi psicóticos- e incluso en prácticas artísticas de vanguardia. Pero ¿por qué debemos suponer que estas diversas expresiones culturales manifiestan el mismo principio de

---

<sup>12</sup> Kristeva, *Desire in Language*, p. 239.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 239.

heterogeneidad materna? Kristeva simplemente subordina cada uno de estos momentos culturales al mismo principio. Por consiguiente, lo semiótico representa todo esfuerzo cultural por desplazar al logos (que, curiosamente, ella *contrasta* con el flujo de Heráclito), donde éste representa el significante unívoco, la ley de la identidad. Su oposición entre lo semiótico y lo Simbólico se reduce aquí a una querrela metafísica entre el principio de multiplicidad que escapa a la acusación de no contradicción y un principio de identidad basado en la supresión de esa multiplicidad. Extrañamente, ese mismo principio de multiplicidad que Kristeva defiende por todas partes funciona de manera muy parecida al principio de identidad. Nótese la manera en que todo tipo de cosas "primitivas" y "orientales" se subordinan sumariamente al principio del cuerpo materno. Con seguridad, su descripción no sólo justifica la acusación de orientalismo, sino que plantea la pregunta muy significativa de si, irónicamente, la multiplicidad se ha convertido en un significante unívoco.

Su adscripción de un objetivo teleológico a los impulsos maternos antes de su constitución en el lenguaje o la cultura plantea muchas preguntas acerca del programa político de Kristeva. Aunque ve nítidamente un potencial subversivo y trastornador en las expresiones semióticas que desafían la hegemonía de la ley paterna, queda menos claro en qué consiste exactamente esta subversión. Si se considera que la ley se apoya en una base constituida, bajo la cual se esconde el terreno materno reprimido, ¿qué opciones culturales concretas surgen desde el punto de vista de la cultura como consecuencia de esta revelación? Supuestamente, la multiplicidad asociada con la economía libidinal materna tiene la fuerza para dispersar la univocidad del significante paterno y, aparentemente, para crear la posibilidad de otras expresiones culturales ya no estrechamente constreñidas por la ley de la no contradicción. Pero ¿será esta actividad trastornadora la apertura hacia un campo de significaciones, o es la manifestación de un arcaísmo biológico que funciona de acuerdo con una causalidad natural y "prepaterna"? Si Kristeva creyera en lo primero (que no lo cree), entonces se interesaría en un desplazamiento de la ley paterna en favor de un campo donde proliferan las posibilidades culturales. Al contrario, ella dicta un retorno a un principio de heterogeneidad materna que resulta ser un concepto cerrado y, de hecho, una heterogeneidad confinada por una teleología tanto unilineal como unívoca.

Kristeva piensa que el deseo de parir es un deseo de la especie, parte de un impulso libidinal femenino arcaico que constituye una realidad metafísica que se repite eternamente. Aquí ella reifica la maternidad y luego promueve esta reificación como el potencial trastornador de lo semiótico. Como resultado, la ley paterna, considerada como la

base de la significación unívoca, queda desplazada por un significante igualmente unívoco: el principio del cuerpo materno que permanece idéntico a sí mismo en su teleología independientemente de sus "múltiples" manifestaciones.

En la medida en que Kristeva concibe este instinto maternal como una condición ontológica previa a la ley paterna, deja de considerar la manera en que esa misma ley bien puede ser la *causa* del mismo deseo que supuestamente *reprime*. Más que la manifestación de una causalidad prepaterna, estos deseos pueden afirmar la maternidad como una práctica social necesaria y sintetizada por las exigencias del parentesco. Kristeva acepta el análisis de Lévi-Strauss del intercambio de mujeres como requisito para la consolidación de los vínculos de parentesco. Sin embargo, ella considera 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. De hecho, podemos entender que el intercambio de mujeres imponga la obligación de que sus cuerpos se reproduzcan. Según la interpretación de Lévi-Strauss que hace Gayle Rubin, el parentesco lleva a cabo un "esculpir [...] la sexualidad", de modo que el deseo de parir es resultado de prácticas sociales que requieren y producen esos deseos para efectuar sus fines reproductivos.<sup>14</sup>

¿Sobre qué bases puede entonces Kristeva imputar una teleología materna al cuerpo femenino, anterior a su surgimiento en la cultura? Plantear la pregunta de esta manera ya es cuestionar la distinción entre lo Simbólico y lo semiótico que es la premisa de su concepción del cuerpo materno. Kristeva piensa que el cuerpo materno en su significación original es anterior a la significación misma; por lo tanto, es imposible considerar dentro de este marco que lo materno en sí es significación, abierta a la diversidad cultural. Sus argumentos dejan claro que los impulsos maternos constituyen los procesos primarios que el lenguaje invariablemente reprime o sublima. Pero tal vez su argumentación podría reformularse dentro de un marco aún más amplio: ¿qué configuración cultural del lenguaje, o incluso del *discurso*, genera el tropo de una multiplicidad prediscursiva de la libido, y con qué fines?

Al restringir la ley paterna a una función prohibitiva o represiva, Kristeva no explica los mecanismos paternos por los que se genera la afectividad misma. La ley que supuestamente reprime lo semiótico bien puede ser el principio que rige lo semiótico en sí, con el resultado de que lo que se considera "instinto materno" bien puede ser un deseo

---

<sup>14</sup> Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", p. 182.

culturalmente construido que se interpreta mediante un vocabulario naturalista. Y si ese deseo está construido de acuerdo con una ley de parentesco que requiere la producción y la reproducción heterosexuales del deseo, entonces el vocabulario de afecto naturalista efectivamente hace invisible esa "ley paterna". Lo que para Kristeva es una causalidad prepaterna aparecería entonces como una causalidad paterna con el aspecto de otra natural o claramente materna.

Es significativo que la figuración del cuerpo materno y la teleología de sus instintos como un principio metafísico insistente e idéntico a sí mismo -un arcaísmo de una constitución biológica colectiva con especificidad sexual- se base en una concepción unívoca del sexo femenino. Y este sexo, concebido a la vez como origen y como causalidad, se plantea como un principio de pura generatividad. De hecho, para Kristeva es equivalente a la *poesis* misma, la actividad de creación que en el *Symposio* de Platón se presenta como un acto conjunto de concepción poética y alumbramiento.<sup>15</sup> Pero ¿es la generatividad femenina verdaderamente una causa sin causa, y es acaso la que inicia la narración que pone 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 invertir el orden de esta causalidad y considerar 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 previene en contra de usar la categoría del sexo como "unidad ficticia [...] principio causal" y argumenta que la categoría ficticia del sexo facilita una inversión de las relaciones causales de modo que se considere que el "sexo" produce la estructura y el significado del deseo: "La noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia [...]; pero también como sentido omnipresente [...]: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal."<sup>16</sup> Para Foucault, el cuerpo no es "sexuado" en algún sentido significativo anterior a su determinación dentro de un discurso a través del cual queda investido con una "idea" de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente específica de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal,

---

<sup>15</sup> Véase Platón, *Symposio*, 209a: Acerca de la "procreación [...] del alma", escribe que ésta es la capacidad específica del poeta. Así, las creaciones poéticas se consideran un deseo reproductivo sublimado.

<sup>16</sup> Foucault, *Historia de la sexualidad*, I, p. 187 [p. 154]. Los números entre corchetes corresponden a la versión en inglés.

Foucault considera que la sexualidad produce el "sexo" como un concepto artificial que efectivamente extiende y disfraza las relaciones de poder responsables de su génesis.

El marco foucaultiano propone una manera de resolver algunas de las dificultades políticas y epistemológicas que plantea el concepto de Kristeva del cuerpo femenino. Podemos entender la afirmación de Kristeva de una "causalidad prepaterna" como fundamentalmente invertida. Mientras que Kristeva plantea un cuerpo materno anterior al discurso que ejerce su propia fuerza causal en la estructura de los impulsos, Foucault sin duda afirmaría que la producción discursiva del cuerpo materno como prediscursivo es una táctica de la autoamplificación y el ocultamiento de las relaciones de poder específicas por las cuales se produce el tropo del cuerpo materno. En estos términos, el cuerpo materno ya no se consideraría la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino un efecto o una consecuencia de un sistema de sexualidad en que se requiere que el cuerpo femenino asuma la maternidad como la esencia de su yo y la ley de su deseo.

Si aceptamos el marco de Foucault, estamos obligados a redescubrir la economía libidinal materna como el producto de una organización históricamente específica de la sexualidad. Además, el discurso de la sexualidad, en sí impregnado por las relaciones de poder, se convierte en la verdadera base del tropo del cuerpo materno prediscursivo. La formulación de Kristeva sufre una inversión completa: lo Simbólico y lo semiótico ya no se interpretan como aquellas dimensiones del lenguaje que son consecuencia de la represión o manifestación de la economía libidinal materna, pues ésta se entiende más bien como una reificación que extiende y oculta la institución de la maternidad como obligatoria para las mujeres. En realidad, cuando los deseos que mantienen la institución de la maternidad se revalúan como impulsos prepaternos y preculturales, entonces la institución adquiere una legitimación permanente en las estructuras invariantes del cuerpo femenino. De hecho, la ley -a todas luces paterna- que sanciona el cuerpo femenino y requiere que se lo caracterice sobre todo por su función reproductiva se inscribe en ese cuerpo como la ley de su necesidad natural. Kristeva, al salvaguardar esa ley de una maternidad biológicamente necesitada como una operación subversiva que preexiste a la ley paterna en sí, colabora en la producción sistemática de su invisibilidad y, por consiguiente, en la ilusión de su inevitabilidad.

Dado que Kristeva se limita a una concepción exclusivamente *prohibitiva* de la ley paterna, es incapaz de dar cuenta de las maneras en que esta ley *genera* ciertos deseos en la forma de impulsos naturales. El cuerpo femenino que ella intenta expresar es en sí un

constructo producido por la misma ley que se supone debe minar. Estas críticas a la concepción de la ley paterna de Kristeva de ningún modo invalidan necesariamente su posición general de que la cultura o lo Simbólico se basan en un repudio de los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, en mi opinión, cualquier teoría que afirme que la significación se apoya en la negación o la represión de un principio femenino debería considerar si ese carácter femenino realmente es externo a las normas culturales por las cuales es reprimido. En otras palabras, según lo interpreto, la represión de lo femenino no requiere que la acción y el objeto de represión sean ontológicamente distintos. De hecho, puede entenderse que la represión produce el objeto que va a negar. Este producto bien puede ser obra de la acción misma de la represión. Como aclara Foucault, la empresa culturalmente contradictoria del mecanismo de represión es, a la vez, prohibitiva y generativa, y agudiza mucho la problemática de la "liberación". El cuerpo femenino que se libera de los grilletes de la ley paterna podría resultar otra encarnación de esa ley, que se presenta como subversivo pero que opera al servicio de la autoamplificación y la proliferación de esa ley. Para evitar la emancipación del opresor en nombre del oprimido, es necesario tomar en cuenta la complejidad y la sutileza totales de la ley y curarnos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley. Si la subversión es posible, se realizará desde dentro de los términos de la ley, mediante las posibilidades que surgen cuando la ley se vuelve contra sí misma y genera permutaciones inesperadas de sí misma. El cuerpo culturalmente construido se liberará entonces, no hacia su pasado "natural" ni a 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 proporcionado una manera de criticar las teorías lacanianas y neolacanianas que presentan 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 entiende la sexualidad como saturada de poder y ofrece una visión crítica de las teorías que afirman una sexualidad anterior o posterior a la ley. Sin embargo, cuando consideramos los pasajes en que Foucault critica las categorías de sexo y el régimen de poder de la sexualidad, advertimos claramente que su propia teoría mantiene un ideal emancipador no reconocido que resulta cada vez más difícil de sostener aun dentro de los límites de su propio aparato crítico.

La teoría de la sexualidad de Foucault, presentada en el primer tomo de *La historia de la sexualidad*, se contradice en ciertos aspectos en la introducción (breve pero significativa) a los diarios de Herculine Barbin, un/a hermafrodita francés(esa) del siglo XIX,

publicados por el propio Foucault. A Herculine se le asignó el sexo "femenino" al nacer. Cuando tenía poco más de veinte años, después de varias confesiones a doctores y sacerdotes, fue obligada legalmente a cambiar su sexo a "masculino". Los diarios que Foucault dice haber encontrado se publican en esta recopilación, junto con los documentos médicos y legales que analizan la base sobre la que se decidió la designación de su sexo "verdadero". También se incluye un cuento satírico del escritor alemán Oscar Panizza. Foucault escribió una introducción para la versión en inglés, y ahí 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 presenta cerca de la conclusión de su primer tomo de *La historia de la sexualidad*.<sup>17</sup> Sin embargo, los diarios y su introducción permiten comparar la interpretación que Foucault hace de Herculine con la teoría de la sexualidad que presenta en el primer tomo de *La historia de la sexualidad*. Aunque en este libro alega que la sexualidad es coextensa con el poder, no reconoce las relaciones de poder concretas que construyen y condenan la sexualidad de Herculine. De hecho, parece romantizar su mundo de placeres como el "feliz limbo de una no identidad" [p. xiii], un mundo que excede las categorías del sexo y de la identidad. El resurgimiento de un discurso sobre la diferencia sexual y las categorías del sexo dentro de los escritos autobiográficos de Herculine llevarán a una lectura que contrasta con la apropiación romantizada y el rechazo de este texto por parte de Foucault.

En el primer tomo de *La historia de la sexualidad*, Foucault dice lo siguiente sobre el constructo unívoco de "sexo" (una persona es su sexo *y*, por lo tanto, *no* el otro): *a*) se produce en aras de la reglamentación y el control sociales de la sexualidad, y *b*) oculta y unifica artificialmente varias funciones sexuales distintas y no relacionadas, para después presentarse dentro del discurso como una *causa*, una esencia interior que produce y a la vez hace inteligible todo tipo de sensación, placer y deseo como específicos de cada sexo. En otras palabras, los placeres corporales no son causalmente reductibles a esta esencia supuestamente específica de cada sexo, sino que se hacen fácilmente interpretables como manifestaciones o *signos* de este "sexo".<sup>18</sup>

En oposición a esta falsa construcción del "sexo" como unívoco y causal, Foucault emprende un discurso contrario que trata al "sexo" como un *efecto* en lugar de un origen.

---

<sup>17</sup> Foucault (comp.), *Herculine Barbin*; originalmente publicado como *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*. Todas las referencias serán de las versiones en inglés y en francés de ese texto, y las páginas son de la edición en inglés.

<sup>18</sup> "La noción de 'sexo' permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia". Foucault, *Historia de la sexualidad, I*, p. 187 [p. 154]. Véase antes, en este mismo capítulo, la sección "la política corporal de Julia Kristeva", donde se cita este fragmento.

En vez del "sexo" como la causa continua y original y la significación de los placeres corporales, propone la "sexualidad" como un sistema histórico abierto y complejo de discurso y poder que produce el término equivocado de "sexo" como parte de una estrategia para ocultar y, por lo tanto, perpetuar las relaciones de poder. Una manera en que el poder se perpetúa y se oculta es a través del establecimiento de una relación externa o arbitraria entre poder (entendido como represión o dominación) y sexo (entendido como una energía valiente pero obstruida que espera el desahogo o una autoexpresión auténtica). El uso de este modelo jurídico no sólo supone que la relación entre poder y sexualidad es ontológicamente clara, sino que el primero funciona siempre y únicamente para someter o liberar a un sexo que fundamentalmente está intacto, es autosuficiente y es distinto del poder en sí. Cuando el "sexo" se esencializa de esa manera, se hace ontológicamente inmune a las relaciones de poder y a su propia historicidad. Como resultado, el análisis de la sexualidad se colapsa en el del "sexo", y esta causalidad invertida y falsificadora impide toda investigación de la producción histórica de la categoría de "sexo" en sí. Según Foucault, el "sexo" no sólo debe recontextualizarse dentro de los términos de la *sexualidad*, sino que el poder jurídico debe reconcebirse como una construcción realizada por un poder generativo que, a su vez, oculta el mecanismo de su propia productividad: "La noción de sexo aseguró un vuelo esencial; permitió invertir la representación de las relaciones de poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no *en su relación esencial y positiva con el poder*, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede" [p. 187 (p. 154)].

En *La historia de la sexualidad*, Foucault adopta explícitamente una posición contraria a los modelos de emancipación o liberación de la sexualidad porque apoyan un modelo jurídico que no reconoce la producción histórica del "sexo" como una categoría, es decir, como un "efecto" mistificado de las relaciones de poder. Su aparente problema con el feminismo también parece surgir aquí: cuando el análisis feminista toma como punto de partida la categoría de sexo y así, según él, la restricción binaria del género, Foucault considera que su propio proyecto es una investigación de cómo se construyen la categoría de "sexo" y la diferencia sexual dentro del discurso como rasgos necesarios para la identidad corporal. El modelo jurídico de la ley que estructura el modelo emancipador feminista, en su opinión, supone que el sujeto de la emancipación, "el cuerpo sexuado" en cierto sentido, no necesita una deconstrucción crítica. Como señala Foucault acerca de algunos esfuerzos humanistas de reforma carcelaria, el sujeto criminal que llega a emanciparse puede sentir grilletes aún más fuertes de lo que el humanista había pensado originalmente. Estar sexuado, para Foucault, significa estar sujeto a una serie de reglamentaciones sociales y mantener que la ley que dirige esas reglamentaciones es

tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos, como el principio hermenéutico de la autointerpretación. Así, la categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora, y todo análisis que haga a esa categoría presupositiva extiende sin reservas y legitima más esa estrategia reglamentadora como un régimen de poder/conocimiento.

Al publicar los diarios de Herculine Barbin, Foucault intenta mostrar cómo un cuerpo hermafrodita o intersexuado implícitamente exhibe y refuta las estrategias reglamentadoras de la categorización sexual. Al pensar que el "sexo" unifica los significados y las funciones corporales que no tienen una relación necesaria entre sí, predice que la desaparición del "sexo" da como resultado una feliz dispersión de estos diversos significados, funciones, órganos, procesos somáticos y fisiológicos, así como la proliferación de placeres fuera del marco de inteligibilidad impuesto por sexos unívocos dentro de una relación binaria. En el mundo sexual donde reside Herculine, según Foucault, los placeres corporales no significan inmediatamente el "sexo" como su causa primaria y significado último; es un mundo, dice, en que "las sonrisas estaban por ahí sin el gato" [p. xiii]. De hecho, se trata de placeres que trascienden claramente la reglamentación impuesta sobre ellos, y aquí vemos la indulgencia sentimental de Foucault con el mismo discurso emancipador que debía desplazar su análisis de *La historia de la sexualidad*. De acuerdo con este modelo de política sexual emancipadora foucaultiano, el derrocamiento del "sexo" da como resultado el desahogo de una multiplicidad sexual primaria; esta noción no está muy lejos de la postulación psicoanalítica del polimorfismo primario o de la idea de Marcuse de un Eros bisexual original y creativo, después reprimido por una cultura instrumentalista.

La diferencia significativa entre la posición de Foucault en el primer tomo de *La historia de la sexualidad* y su introducción a *Herculine Barbin* ya aparece como una tensión no resuelta dentro del mismo primer tomo (allí se refiere a los placeres "bucólicos" e "inocentes" del intercambio sexual intergeneracional que existe anterior a la imposición de diversas estrategias reglamentadoras [p. 31]). Por una parte, Foucault quiere afirmar que no hay "sexo" en sí que no esté producido por interacciones complejas de discurso y poder; sin embargo, sí parece haber una "multiplicidad de placeres" *en sí* que no es el efecto de ningún intercambio específico de discurso/poder. En otras palabras, Foucault apela a un tropo de multiplicidad libidinal prediscursiva que efectivamente presupone una sexualidad "antes de la ley"; de hecho, una sexualidad que espera su emancipación de los grilletes del "sexo". Por otra parte, Foucault oficialmente insiste en que la sexualidad y el poder son coextensos y que no debemos pensar que al decir sí al sexo decimos no al poder. En su modalidad antijurídica y antiemancipadora, el Foucault "oficial" alega que la sexualidad siempre se sitúa dentro de las matrices del poder, que invariablemente se produce o se construye

dentro de prácticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionales, y que recurrir a una sexualidad antes de la ley es un concepto ilusorio y cómplice de la política sexual emancipadora.

Los diarios de Herculine dan la oportunidad de leer a Foucault contra sí mismo o, tal vez más apropiadamente, de exhibir la contradicción constitutiva de este tipo de reclamo antiemancipador de libertad sexual. Herculine, llamada Alexina a lo largo del texto, narra la historia de su situación trágica como alguien que tiene la experiencia de una vida llena de discriminación injusta, engaños, añoranza e insatisfacción inevitable. Desde su infancia, dice, era diferente de las otras niñas. Esta diferencia propicia los estados alternados de ansiedad y vanidad a lo largo de la historia, pero está allí como conocimiento tácito antes de que la ley se convierta en actor explícito de la historia. Aunque Herculine no habla directamente de su anatomía en los diarios, a partir de los informes médicos que publica Foucault del texto de Herculine podría decirse razonablemente que ella/él tiene lo que se describe como un pene pequeño o un clítoris grande, que donde debería encontrarse una vagina hay un *cul-de-sac*, según dicen los doctores, y, además, parece no tener lo que podría identificarse como senos femeninos; según parece, también hay cierta capacidad de eyaculación, la cual no se explica del todo en los documentos médicos. Herculine nunca se refiere a la anatomía como tal, pero relata su situación difícil en términos de un error natural, un desamparo metafísico, un estado de deseo insaciable y una soledad radical que, antes de su suicidio, se transforma en una ira abierta, primero dirigida contra los hombres y luego contra el mundo.

Herculine narra elípticamente sus relaciones con las niñas de la escuela, las monjas del convento y, por último, su vínculo más apasionado con Sara, que luego será su amante. Acosada primero por la culpa y luego por algún malestar genital no especificado, Herculine le revela su secreto a un doctor y luego a un sacerdote, actos confesionales que efectivamente la obligan a separarse de Sara. Las autoridades consultan entre sí y llevan a cabo su transformación legal en hombre, a partir de lo cual tiene la obligación legal de vestir ropa de hombre y ejercer los diversos derechos de los hombres en la sociedad. Escritos en un tono sentimental y melodramático, los diarios muestran un sentido de crisis perpetua que culmina en el suicidio. Podría decirse que antes de su transformación legal en hombre, Alexina podía disfrutar los placeres que efectivamente están libres de las presiones jurídicas y reguladoras de la categoría de "sexo". De hecho, Foucault parece pensar que los diarios permiten comprender precisamente ese campo de placeres no reglamentado anterior a la imposición de la ley de sexo unívoco. Sin embargo, su interpretación resulta radicalmente equivocada cuando habla de la manera en que esos placeres siempre están

ya insertos en la ley omnipresente pero inarticulada y, de hecho, están generados por la misma ley que se supone desafían.

Debe rechazarse la tentación de romantizar la sexualidad de Herculine como el juego utópico de los placeres anterior a la imposición y las restricciones del "sexo". No obstante, aún es posible plantear la otra pregunta foucaultiana: ¿qué prácticas y convenciones sociales producen la sexualidad en esta forma? Al reflexionar sobre esta pregunta, en mi opinión, tenemos la oportunidad de comprender algo acerca de: a) la capacidad productiva del poder, es decir, la manera en que las estrategias reglamentadoras producen a los sujetos a quienes someten, y b) el mecanismo específico por el cual el poder produce la sexualidad en el contexto de esta narración autobiográfica. La cuestión de la diferencia sexual vuelve a surgir bajo una nueva luz cuando dejamos de lado la reificación metafísica de la sexualidad múltiple, e investigamos, en el caso de Herculine, tanto las estructuras narrativas concretas como las convenciones políticas y culturales que producen y reglamentan los besos tiernos, los placeres difusos y las emociones frustradas y transgresoras del mundo sexual de Herculine.

Entre las diversas matrices de poder que producen la sexualidad entre Herculine y sus compañeras se encuentran, evidentemente, las convenciones de la homosexualidad femenina fomentadas y a la vez condenadas por el convento y la ideología religiosa que sostiene. Algo que sabemos de Herculine es que lee bastante, que su educación francesa decimonónica implicaba estudiar a los clásicos así como el romanticismo francés, y que su propia narración se da dentro de un conjunto establecido de convenciones literarias. De hecho, estas costumbres producen e interpretan esta sexualidad que tanto Foucault como Herculine consideran fuera de toda convención. Las narraciones románticas y sentimentales de amores imposibles también parecen producir todo tipo de deseo y sufrimiento en este texto, al igual que las leyendas cristianas sobre santos aciagos, 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 produce la sexualidad y luego la oculta mediante la configuración de una sexualidad valiente y rebelde "fuera" del texto mismo.

Los esfuerzos por explicar las relaciones sexuales de Herculine con niñas, recurriendo al componente masculino de su duplicidad biológica, son, desde luego, la tentación constante del 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 sugerir un sexo masculino más diferenciado que después genera capacidad y deseo heterosexuales. ¿Acaso no emanan los placeres, los deseos y los actos, en cierto sentido, del cuerpo biológico? ¿Y acaso no hay alguna manera de entender esa emanación como una necesidad causal de ese cuerpo y una expresión de su especificidad sexual?

Tal vez porque el cuerpo de Herculine es hermafrodita resulta especialmente difícil el esfuerzo por deslindar conceptualmente la descripción de sus características sexuales primarias y su identidad de género (el sentido de su propio género que, por cierto, cambia constantemente y no queda claro) en relación con la dirección y los objetos de su deseo. Él/ella mismo/a supone en distintas ocasiones que su cuerpo es la *causa* de su confusión de género y sus placeres transgresores, como si fuesen a la vez el resultado y la manifestación de una esencia que de alguna manera cae fuera del orden natural y metafísico de las cosas. Pero más que entender su cuerpo anómalo como la causa de su deseo, sus problemas, sus relaciones y su confesión, podemos leer este cuerpo, aquí totalmente textualizado, como el signo de una ambivalencia irresoluble producida por el discurso jurídico sobre el sexo unívoco. En lugar de la univocidad, no descubrimos la multiplicidad, como pretende Foucault; más bien nos enfrentamos a una ambivalencia fatal, producida por la ley prohibitiva, que, a pesar de sus efectos de feliz dispersión, culmina en el suicidio de Herculine.

Al leer la narración de Herculine en que expone su intimidad, una especie de producto confesional del yo, parece que su disposición sexual es ambivalente desde el principio, que su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como el mandato institucional de buscar el amor de las diferentes "hermanas" y "madres" de la familia extendida del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Foucault dice inadvertidamente que el "feliz limbo de una no identidad" de Herculine fue posible por una formación históricamente específica de la sexualidad, a saber, "su existencia recluida en compañía casi exclusiva de mujeres". Esta "extraña felicidad", como él la describe, era a la vez "obligatoria y prohibida" dentro de los límites de las reglas conventuales. Aquí sugiere con claridad que este ambiente homosexual, estructurado por un tabú erotizado, promueve sutilmente este "feliz limbo de una no identidad". Foucault luego retira rápidamente la idea de que Herculine participa en una práctica de convenciones homosexuales femeninas, e insiste en que más que una diversidad de identidades femeninas está en juego la "no identidad". Para que Herculine ocupe la posición discursiva de "la homosexual femenina", Foucault tendría que incluir la categoría

de sexo, pero eso es precisamente lo que pretende que rechacemos a partir de la narración de Herculine.

Pero quizá Foucault sí quiere mantener las dos posibilidades; de hecho, implícitamente sugiere que la no identidad es lo que se produce en contextos homosexuales, a saber, que la homosexualidad es útil para derrocar la categoría de sexo. Nótese 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: la escuela y el convento "fomentan los tiernos placeres que la no identidad sexual descubre y provoca cuando se extravía en medio de todos esos cuerpos que son semejantes entre sí" [p. xiv]. Aquí Foucault supone que el parecido de estos cuerpos condiciona el feliz limbo de su no identidad, formulación difícil de aceptar tanto lógicamente como históricamente, pero también como una descripción adecuada de Herculine. ¿Es la conciencia de su parecido lo que condiciona el juego sexual de las jóvenes en el convento o, más bien, es la presencia erotizada de la ley que prohíbe la homosexualidad lo que produce estos placeres transgresores en el modo obligatorio de una confesión? Herculine mantiene su propio discurso de diferencia sexual incluso dentro de este contexto supuestamente homosexual: advierte y disfruta su diferencia respecto de las otras jóvenes a quienes desea, pero esta diferencia no es una simple reproducción de la matriz heterosexual del deseo. Sabe que su posición en ese intercambio es transgresora, que es una "usurpadora" de un privilegio masculino, como dice Herculine, y que impugna ese privilegio aun cuando lo repite.

El lenguaje de usurpación propone una participación en las mismas categorías de las que se siente inevitablemente distanciada/o, lo cual también apunta a las posibilidades desnaturalizadas y fluidas de tales categorías cuando ya no están ligadas causal o expresivamente con el supuesto carácter fijo del sexo. La anatomía de Herculine no cae fuera de las categorías del sexo, pero confunde y redistribuye los elementos constitutivos de esas categorías; de hecho, el libre juego de atributos tiene el efecto de exhibir el carácter ilusorio del sexo como un sustrato sustantivo constante al que supuestamente se adhieren esos diversos atributos. Es más, la sexualidad de Herculine constituye un conjunto de transgresiones de género que desafía la distinción misma entre intercambio erótico heterosexual y lésbico, y subraya los puntos de su convergencia y redistribución ambiguas.

Pero parece que estamos obligados a preguntar si no hay, aun en el nivel de una ambigüedad sexual discursivamente constituida, algunas cuestiones del "sexo" y, de hecho, de su relación con el "poder" que ponen límites al libre juego de las categorías sexuales. En otras palabras, ¿hasta qué punto es libre ese juego, ya sea que se conciba como una

multiplicidad libidinal prediscursiva o como una multiplicidad discursivamente constituida? La objeción original de Foucault a la categoría de sexo es que impone el artificio de unidad y univocidad a una serie de elementos y funciones sexuales ontológicamente distintos. En un movimiento casi rousseauiano, Foucault construye una oposición binaria con una *ley* cultural artificial que reduce y distorsiona lo que bien podríamos considerar una heterogeneidad *natural*. Herculine también se refiere a su sexualidad como "esta incesante lucha de la naturaleza contra la razón" [p. 103]. Sin embargo, un examen sumario de estos "elementos" distintos indica el predominio de un punto de vista totalmente médico que los presenta como "funciones", "sensaciones" y hasta "impulsos". Por lo tanto, la heterogeneidad a la que apela Foucault está constituida en sí por el mismo discurso médico que él presenta como la *ley* jurídica represiva. Pero, ¿cuál es la heterogeneidad que Foucault parece apreciar, y a qué propósitos sirve?

Si Foucault argumenta que se promueve la no identidad sexual en contextos homosexuales, parecería entonces que identifica los contextos heterosexuales precisamente como aquellos en que se constituye la identidad. Ya sabemos que, según él, la categoría del sexo y de la identidad en general son el efecto y el instrumento de un régimen sexual reglamentador, pero queda menos claro si esa reglamentación es reproductiva o heterosexual, o alguna otra cosa. ¿Produce acaso esa reglamentación de la sexualidad las identidades masculina y femenina dentro de una relación binaria simétrica? Si la homosexualidad produce la no identidad sexual, entonces la homosexualidad misma ya tampoco depende de que las identidades se *parezcan*; de hecho, la homosexualidad ya no podría describirse como tal. Pero si se supone que la homosexualidad designa el lugar de una heterogeneidad libidinal *innombrable*, tal vez podemos preguntar si se trata, más bien, de un amor que no puede o no se atreve a mencionar su nombre. En otras palabras, Foucault, quien sólo concedió una entrevista acerca de la homosexualidad y siempre ha evitado el momento confesional en su propia obra, nos presenta, sin embargo, la confesión de Herculine de una manera desvergonzada-mente didáctica. ¿Será ésta una confesión desplazada que supone cierta continuidad o un paralelo entre ambas vidas?

En la cubierta de la edición francesa, Foucault señala que, según Plutarco, las personas ilustres constituyen vidas *paralelas* que, en cierto sentido, viajan por líneas infinitas que finalmente confluyen en la eternidad. Señala que hay algunas vidas que se desvían del camino del infinito y amenazan con desaparecer en una oscuridad que nunca podrá recuperarse; vidas que no siguen el camino "recto" [*straight*], por así decirlo, a una comunidad eterna de grandeza, si no que se salen de él y corren el riesgo de ser totalmente irre recuperables. "Eso sería lo contrario de lo que dice Plutarco -escribe-, vidas en puntos

paralelos que nada puede volver a unir." Aquí hay una clara referencia textual 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 es una referencia a la relación entre Herculine y Sara, su amante, quienes están bastante separadas literalmente y cuyos caminos divergen de manera bastante obvia. Pero tal vez Herculine en cierto sentido también es un paralelo con Foucault, precisamente en el sentido de que pueden existir líneas de vida divergentes, que en ningún sentido son "rectas". De hecho, tal vez Herculine y Foucault son paralelos, no en un sentido literal, sino en su misma impugnación de lo literal como tal, sobre todo aplicado a las categorías de sexo.

La afirmación hecha por Foucault en el prefacio, de que hay cuerpos que en algún sentido son "semejantes" entre sí, no toma en cuenta la distinción hermafrodita del cuerpo de Herculine, ni tampoco su propia presentación de sí misma/o como muy distinta/o de las mujeres a quienes desea. De hecho, después de cierto tipo de intercambio sexual, Herculine utiliza el lenguaje de apropiación y de triunfo, afirmando que Sara es su propiedad eterna cuando dice: "¡¡¡Desde ese momento, Sara me perteneció!!!" [p. 51]. Entonces, ¿por qué Foucault se resistiría al mismo texto que quiere usar para hacer tal afirmación? En la única entrevista que Foucault concedió para hablar de la homosexualidad, James O'Higgins, el entrevistador, señala que "hay una tendencia cada vez mayor en los círculos de intelectuales de Estados Unidos, sobre todo entre las feministas radicales, a distinguir entre la homosexualidad masculina y la femenina"; esta posición -según O'Higgins- afirma que suceden cosas físicas muy diferentes en los dos tipos de encuentros y que las lesbianas tienden a preferir la monogamia mientras que, en general, no sucede así entre los hombres gay. Foucault responde con risas -pues entre corchetes aparece "[Risas]"-, y dice: "Lo único que puedo hacer es largar una carcajada."<sup>19</sup> Esta carcajada, recordemos, también siguió a su lectura de Borges, que se registra 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 familiar al pensamiento [...], trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro."<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> "Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality", en Kritzman (comp.), *Michel Foucault Politics, Philosophy Culture*, p. 291.

<sup>20</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 1 [p. xv]; los números entre corchetes corresponden a la edición en inglés.

El texto de Borges, desde luego, es sobre la enciclopedia china que confunde la distinción aristotélica entre categorías universales y ejemplos particulares. Pero también está la "risa desbordante" de Pierre Rivière, cuyo acto de asesinar a su familia o tal vez, para Foucault, a la familia, parece negar bastante literalmente las categorías de parentesco y, por extensión, de sexo.<sup>21</sup> Y también, desde luego, está la risa ahora famosa de Bataille que, según dice Derrida en *La escritura y la diferencia*, designa el exceso que escapa del dominio conceptual de la dialéctica de Hegel.<sup>22</sup> Así, Foucault parece reír precisamente porque la pregunta instauro la misma relación binaria que él intenta desplazar, esa relación deprimente de lo Mismo y lo Otro que ha plagado no sólo el legado de la dialéctica sino también la dialéctica del sexo. Pero también está, desde luego, la risa de la Medusa que, como dice Hélène Cixous, hace añicos la superficie plácida constituida por la mirada paralizante y revela que la dialéctica de lo Mismo y lo Otro tiene lugar en el eje de la diferencia sexual.<sup>23</sup> En una actitud en que resuena tímidamente el cuento de la Medusa, Herculine escribe acerca de "la frialdad de mi fija mirada [que] parece congelar" [p. 105] a quienes se encuentran con ella.

Pero, desde luego, es Irigaray quien presenta esta dialéctica de lo Mismo y lo Otro como una relación binaria falsa, la ilusión de una diferencia simétrica que consolida la economía metafísica del falocentrismo, la economía de lo mismo. En su opinión, lo Otro y lo Mismo llevan la marca de lo masculino; lo Otro no es sino la elaboración negativa del sujeto masculino con el resultado 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 elude la característica unívoca de significación de lo Simbólico y porque no es una identidad sustantiva, sino siempre y solamente una relación de diferencia indeterminada respecto de la economía que hace que esté ausente; no es *uno* porque es múltiple y difuso en sus placeres y su modo significativo. De hecho, 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 someterse a los esfuerzos reductivos de la significación unívoca.

Pero no olvidemos la relación de Herculine con la risa que parece surgir dos veces, primero en el temor de que se rían *de* ella [p. 231] y luego como una risa burlona que dirige contra el doctor, a quien le pierde el respeto después de que él no dice nada a las

---

<sup>21</sup> Foucault, *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother*; originalmente publicado como *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*

<sup>22</sup> Derrida, "From Restricted to General Economy".

<sup>23</sup> Véase Cixous, "The Laugh of Medusa", en *New French Feminisms* [versión en castellano: *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*].

autoridades competentes acerca de la irregularidad natural que le ha sido revelada [p. 71]. Para Herculine, pues, la risa parece designar o humillación o burla, dos posturas ligadas sin ninguna ambigüedad a una ley condenatoria, sujetas a ella ya sea como instrumento o como objeto. Herculine no cae fuera de la jurisdicción de esa ley; incluso su exilio se entiende a partir del modelo del castigo. Desde la primera página informa que su "lugar no estaba marcado [*pas marquée*] en este mundo que me rehuyó". Y articula el primer sentido de lo abyecto que más adelante se representa primero como una hija o amante devota semejante a un "perro" o un "esclavo", y después en una forma plena y fatal cuando es expulsada y se expulsa ella misma del campo de todos los seres humanos. Desde este aislamiento presuicida dice volar por encima de ambos sexos, pero su ira se dirige más plenamente contra los hombres, cuyo "título" intentó usurpar en su intimidad con Sara y a quienes ahora acusa sin reservas de ser quienes, de alguna manera, le prohíben la posibilidad del amor.

Al principio de la narración presenta dos párrafos "paralelos" de una sola oración que sugieren una incorporación melancólica del padre perdido, la posposición de la ira por el abandono mediante la instauración estructural de esa negatividad en su identidad y deseo. Antes de decirnos que él/ella mismo/a fue abandonado/a por su madre rápidamente y sin previo aviso, dice que por razones no expresadas pasó algunos años en una casa para niños abandonados y huérfanos. Habla de las "pobres criaturas, privadas de la cuna del amor materno". En la siguiente oración se refiere a esta institución como un "asilo de sufrimiento y aflicción", y en la siguiente a su padre, a quien "una muerte repentina arrancó [...] del tierno afecto de mi madre" [p. 4]. Aunque su propio abandono se desvía aquí dos veces mediante la compasión por otros que de pronto quedan sin madre, establece una identificación mediante esa desviación, que luego reaparece como el problema conjunto de padre e hija cercenados 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 escandaliza a todo tipo de madre. De hecho, duda entre ser el objeto de la adoración y el entusiasmo de todos o ser el objeto de burla y abandono, consecuencia doble de una estructura melancólica que debe alimentarse de sí misma sin ninguna interposición. Si la melancolía implica una autorrecreación, como dice Freud, y si ésta es una especie de narcisismo negativo (que acompaña al yo, aunque sólo sea en el modo de reprender a ese yo), entonces puede considerarse que Herculine cae constantemente en la oposición entre el narcisismo negativo y el positivo, a la vez reconociéndose como la criatura más abandonada y desatendida de la tierra, pero también como la que hechiza y encanta a todos los que se le acercan; de hecho, alguien que es mejor para todas las mujeres que cualquier "hombre" [p. 107].

Herculine se refiere al hospital para niños huérfanos como ese primer "asilo de sufrimiento", una morada que figuradamente vuelve a encontrar al final de la narración como el "asilo de la tumba". Así como ese primer asilo proporciona una comunión mágica y una identificación con el padre fantasma, la tumba de la muerte ya está ocupada por el mismo padre, a quien espera encontrar con la muerte: "Ver la tumba me reconcilia con la vida", escribe. "Me hace sentir una ternura indefinible hacia aquel cuyos huesos descansan allí a mis pies *l' à mes pieds*" [p. 109]. Pero este amor, formulado como una especie de solidaridad contra la madre que los abandonó, no se purifica en ningún aspecto de la ira por el abandono: el padre "a sus pies" se engrandece hasta convertirse en la totalidad de los hombres sobre quienes él/ella vuela, y a quienes dice dominar [p. 107], y hacia quienes dirige su risa de desdén. Antes comenta acerca del doctor que descubrió su condición anómala: "¡Deseé que estuviera treinta metros bajo tierra!" [p. 69].

Aquí la ambivalencia de Herculine implica los límites de la teoría foucaultiana del "feliz limbo de una no identidad". Casi prefigurando el lugar que Herculine asumirá según Foucault, él/ella se pregunta si no es "el juguete de un sueño imposible" [p. 79]. La disposición sexual de Herculine es ambigua desde el principio y, como se dijo antes, su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como el mandato institucional de buscar el amor de las distintas "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 el producto ambivalente de la ley, en que la noción misma de *prohibición* se extiende a los terrenos psicoanalítico e institucional. Sus confesiones, así como sus deseos, son a la vez sujeción y desafío. En otras palabras, el amor prohibido por la muerte o el abandono -o ambos- es un amor que considera la prohibición como su condición y su objetivo.

Después de someterse a la ley, Herculine se convierte en un sujeto jurídicamente sancionado como "hombre", pero la categoría de género resulta ser menos fluida de lo que sugieren 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 intercambiar un género por otro. Cuando no es activamente condenado/a por los demás, se condena a sí mismo/a (incluso se llama a sí mismo/a *juez* [p. 106]), lo cual revela que la ley jurídica es en realidad mucho más fuerte que la ley empírica que efectúa su conversión de género. De hecho, Herculine nunca puede encarnar esa ley, precisamente porque no puede propiciar la ocasión en que esa ley se naturalice en las estructuras simbólicas de la anatomía. En otras palabras, la ley no es simplemente una

imposición cultural sobre una heterogeneidad que, en otros sentidos, sería natural; la ley requiere una conformidad con su propia noción de "naturaleza" y adquiere su legitimidad mediante naturalización binaria y asimétrica de los cuerpos en que el Fallo, aunque claramente no sea idéntico al pene, de todas maneras presenta al pene como su instrumento y signo naturalizados.

Los placeres y deseos de Herculine de ninguna manera son la inocencia bucólica que prospera y prolifera antes de la imposición de una ley jurídica. Tampoco queda Herculine completamente fuera de la economía significativa de la masculinidad. Está "afuera" de la ley, pero la ley mantiene este "afuera" dentro de sí misma. En efecto, él/ella encarna la ley no como un sujeto titular sino como un testimonio patente de la capacidad misteriosa de la ley para producir sólo las rebeliones que -por fidelidad- con toda seguridad se derrotarán a sí mismas y a aquellos sujetos que, totalmente subyugados, no tengan más opción que reiterar la ley de su génesis.

#### *Posdata final no científica*

En el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, Foucault parece ubicar la búsqueda de la identidad dentro del contexto de las formas jurídicas del poder que se articulan plenamente con la llegada de las ciencias sexuales, incluido el psicoanálisis, a fines del siglo XIX. Aunque Foucault revisó la historiografía del sexo al principio de *El uso de los placeres* e intentó descubrir las reglas represivas/generativas de la formación del sujeto en los primeros textos griegos y romanos, mantuvo su proyecto filosófico de mostrar la producción reglamentadora de los efectos de identidad. Un ejemplo contemporáneo de esta búsqueda de identidad puede encontrarse en el desarrollo reciente de la biología celular, ejemplo que involuntariamente confirma la pertinencia continua de una crítica foucaultiana.

Un sitio para cuestionar la univocidad del sexo es la controversia reciente sobre el gen maestro que dicen haber encontrado los investigadores del Massachusetts Institute of Technology (MIT) a fines de 1987, y que es el determinante secreto y seguro del sexo. Con el uso de medios tecnológicos altamente sofisticados, el doctor David Page y sus colegas descubrieron el gen maestro, que constituye 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. Los resultados de la investigación aparecieron en *Cell* [no. 51]; ahí el doctor Page dice haber descubierto "el

interruptor binario del que dependen todas las características sexualmente dimórficas".<sup>24</sup> Consideremos pues lo que afirma este descubrimiento y veamos por qué siguen planteándose las preguntas inquietantes acerca de cómo se decide 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 muy 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 dice exactamente sobre qué base se las había designado de manera distinta de lo que indicaban sus cromosomas, pero podemos suponer que las características primarias y secundarias obvias indicaban que, en realidad, éstas eran las designaciones apropiadas. Page y sus colaboradores formularon la siguiente hipótesis: debe de haber alguna parte del ADN que no se puede observar en las condiciones microscópicas normales, que determina el sexo masculino; y esta parte del ADN tal vez se movió de alguna manera del cromosoma Y, su ubicación normal, a algún otro cromosoma, donde uno no esperaría encontrarla. Sólo si a) aceptáramos esta secuencia de ADN que no puede detectarse, y b) probáramos su transubicabilidad, entonces podríamos entender por qué aun cuando un hombre XX no tenía un cromosoma Y detectable era, de hecho, hombre. De la misma manera podríamos explicar la curiosa presencia del cromosoma Y en mujeres, precisamente porque esa parte del ADN de algún modo 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 basan su investigación radica, en parte, en que fácilmente un diez por ciento de la población mundial tiene variaciones cromosómicas que no se ajustan satisfactoriamente a las categorías de mujeres XX y hombres XY. Por lo tanto, el descubrimiento del "gen maestro" se considera una base más certera para comprender la determinación sexual y, por consiguiente, la diferencia sexual, que las ofrecidas por criterios cromosómicos anteriores.

Lamentablemente para Page, hubo un problema persistente que acechaba las afirmaciones hechas a favor del descubrimiento de la secuencia del ADN. Exactamente la misma parte del ADN que, según se dice, determina la masculinidad estaba, de hecho, presente en los cromosomas X de las mujeres. Page respondió primero a este curioso

---

<sup>24</sup> Citado en Anne Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral", p. 328. Todas las citas siguientes en esta sección son de su artículo y de otros dos artículos que ella cita: David C. Page y otros, "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein", y Eva Eicher y Linda Washburn, "Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice".

descubrimiento diciendo que tal vez 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 sigue siendo hipotética y, de acuerdo con Anne Fausto-Sterling, Page y sus colaboradores no mencionaron en ese artículo publicado en *Cell* que los individuos de quienes se tomaron las muestras de genes eran bastante ambiguos en sus constituciones anatómicas y reproductivas. Cito del artículo de Fausto-Sterling "Life in the XY Corral":

"Los cuatro hombres XX que estudiaron eran estériles (no tenían producción de esperma), tenían testículos pequeños totalmente carentes de células germinales, es decir, células precursoras de espermatozoides. También tenían altos niveles hormonales y bajos niveles de testosterona. Presumiblemente estaban clasificados como hombres debido a sus órganos genitales externos y a la presencia de testículos [...]. Asimismo [...], los genitales externos de ambas mujeres XY eran normales, [pero] sus ovarios no tenían células germinales [p. 328].

Resulta obvio que éstos son casos en que la suma de las partes componentes del sexo no da como resultado la coherencia o unidad reconocible que suele designarse mediante la categoría de sexo. Esta incoherencia también perturba 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, precisamente cuando lo que está en duda es la designación de hombre y mujer, lo cual ya está decidido implícitamente al recurrir a los genitales externos. De hecho, si los genitales externos bastaran como criterio para determinar o asignar el sexo, entonces la investigación experimental del gen maestro casi no sería necesaria.

Pero considérese otro tipo de problema con la manera en que se ha formulado, probado y validado esa hipótesis específica. Nótese que Page y sus colaboradores fusionan la determinación del sexo con la de lo masculino, y con la de los testículos. Las genetistas Eva Etcher y Linda L. Washburn en la *Annual Review of Genetics* dicen que la determinación de los ovarios nunca se considera en los estudios sobre la determinación del sexo y que el carácter de femenino siempre se conceptualiza tomando como base la ausencia del factor determinante masculino ó por la presencia pasiva de ese factor. Ya sea como ausente ó pasiva, la determinación de los ovarios por definición está descalificada como objeto de estudio. Sin embargo, Eicher y Washburn afirman que *está* activa y que, de hecho, un prejuicio cultural, una serie de suposiciones a partir del género acerca del sexo y

acerca de lo que puede dar valor a esa pesquisa, tergiversa y limita la investigación de la determinación sexual. Fausto-Sterling cita a Eicher y Washburn:

Algunos investigadores han dado demasiada importancia a la hipótesis de que el cromosoma Y está involucrado en la determinación del testículo al presentar la inducción de tejido testicular como un acontecimiento activo (dominante, dirigido por los genes), mientras que presentan la inducción de tejido ovárico como un acontecimiento pasivo (automático). Desde luego, la inducción de tejido ovárico es un proceso de desarrollo tan activo y tan genéticamente dirigido como la inducción de tejido testicular o, incluso, la inducción de cualquier proceso de diferenciación celular. No se ha escrito casi nada acerca de los genes implicados en la inducción de tejido ovárico desde la gónada indiferenciada [p. 325].

De manera parecida, todo el campo de la embriología ha sido criticado por centrarse en el papel esencial del núcleo en la diferenciación celular. Las críticas feministas del campo de la biología celular molecular han dado razones en contra de sus suposiciones nucleocéntricas. En oposición a una tendencia de investigación que intenta demostrar que el núcleo de una célula totalmente diferenciada es el amo ó director del desarrollo de un organismo nuevo completo y bien formado, se ha propuesto un programa de investigación que partiría de una reconcepción del núcleo como algo que adquiere significado y control sólo dentro de su contexto celular. Según Fausto Sterling, "lo que hay que preguntar no es cómo cambia un núcleo celular durante la diferenciación, sino más bien cómo se modifican las interacciones nucleares citó plasmáticas dinámicas durante la diferenciación" [pp. 323-324].

La estructura de la investigación de Page se ajusta totalmente a las tendencias generales de la biología celular molecular. El marco indica, desde el principio, su rechazo a considerar que estos individuos desafían implícitamente la fuerza descriptiva de las categorías de sexo que existen. La pregunta que él se plantea es cómo se activa el "interruptor binario", y no si la descripción de los cuerpos en términos del sexo binario es adecuada para la tarea emprendida. Además, la concentración en el "gen maestro" sugiere que la femineidad debe entenderse cómo la presencia ó ausencia de la masculinidad ó, en el mejor de los casos, la presencia de una pasividad que, en los hombres, invariablemente sería activa. Desde luego, esto se afirma dentro de un contexto de investigación en que nunca se han tomado suficientemente en cuenta 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 suposiciones sexuales respecto de la situación relativa de hombres y

mujeres -y la misma relación binaria de género- enmarcan y enfocan la investigación de la determinación sexual. La tarea de distinguir entre el sexo y el género se dificulta mucho cuando entendemos que los significados dotados de género enmarcan la hipótesis y el razonamiento de las investigaciones biomédicas que intentan determinar cómo es el "sexo" antes de los significados culturales que adquiere. De hecho, la tarea es aún más complicada cuando nos damos cuenta de que el lenguaje de la biología participa en otros tipos de lenguaje y reproduce la sedimentación cultural en los objetos que pretende descubrir y describir con neutralidad.

¿No es acaso una convención puramente cultural a la que se refieren Page y otros cuando deciden que un individuo XX anatómicamente ambiguo es hombre, convención según la cual los genitales son el "signo" definitivo del sexo? Puede alegarse que las discontinuidades en estos casos no pueden resolverse recurriendo a un solo factor determinante y que el sexo -como categoría que comprende varios elementos, funciones y dimensiones cromosómicas y hormonales- ya no opera dentro del marco binario que damos por hecho. El asunto aquí no es recurrir a las excepciones, a lo raro, sólo para relativizar las afirmaciones hechas en nombre de la vida sexual normal. Sin embargo, como dice Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, la excepción, lo raro, es lo que nos da la pista de cómo se constituye el mundo mundano y que se da por sentado de los significados sexuales. Sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se constituye la apariencia de naturalidad. Las presuposiciones que hacemos acerca de los cuerpos sexuados, si son de uno u otro sexo, de los significados que se dice les son inherentes o la consecuencia de que estén sexuados de una manera dada, de pronto se ven significativamente desvirtuados por los ejemplos que no cumplen con las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los términos de las convenciones culturales. Por lo tanto, lo raro, lo incoherente, lo que queda "afuera", nos permite comprender que el mundo de categorización sexual que damos por hecho es construido y que, en realidad, podría construirse de otra manera.

Aunque tal vez no estemos de acuerdo de inmediato con el análisis que hace Foucault -a saber, que la categoría de sexo se construye en aras de un sistema de sexualidad reglamentadora y reproductiva-, es interesante señalar que Page designa los genitales externos, las partes anatómicas esenciales para la simbolización de la sexualidad reproductiva, como los determinantes no ambiguos y *a priori* de la asignación sexual. Bien puede argumentarse que la investigación de Page está sitiada por dos discursos que, en este caso, son incompatibles: el discurso cultural que ve en los genitales externos 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 determinar el sexo de manera definitiva, y de hacerlo más bien como un sexo y no el otro, parece provenir de la organización social de la reproducción sexual a través de la construcción de las posiciones e identidades claras e inequívocas de los cuerpos sexuados uno respecto del otro.

En vista de que, dentro del marco de la sexualidad reproductiva, el cuerpo masculino suele figurarse como el agente activo, el problema de la investigación de Page, en cierto sentido, es reconciliar el discurso de la reproducción con el de la actividad masculina, dos discursos que suelen funcionar juntos culturalmente pero que, en este caso, se han apartado. Es interesante la voluntad de Page de establecer la secuencia activa de ADN como la última palabra, dando prioridad, en efecto, al principio de actividad masculina sobre el discurso de la reproducción.

No obstante, esta prioridad sólo constituiría una apariencia, según la teoría de Monique Wittig. La categoría de sexo pertenece a un sistema de heterosexualidad obligatoria que, a todas luces, funciona a través de un sistema de reproducción sexual obligatoria. En opinión de Wittig -cuya posición enseguida examinaremos-, "masculino" y "femenino", "hombre" y "mujer" existen *únicamente* dentro de la matriz heterosexual; de hecho, son los términos naturalizados que mantienen oculta 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 escribió 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 justo suponer 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 pertinente, ¿cuándo llega este mecanismo al escenario cultural para transformar al sujeto humano en un sujeto con género?

¿Existen seres humanos que no hayan tenido un género ya desde siempre? La marca de género aparece 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 caen fuera de lo humano y, de hecho, constituyen el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se constituye en sí lo humano. Si el género siempre está allí, delimitando por adelantado lo que entra en lo humano, ¿cómo podemos hablar de un humano que llega a ser de su género, como si el género fuese una posdata o algo que se le ocurre luego a la cultura?

Por supuesto, Beauvoir sólo quería señalar que la categoría de las mujeres es un logro cultural variable, un conjunto de significados que se adoptan o se utilizan dentro de un campo cultural, y que nadie nace con un género: el género siempre es adquirido. Por otra parte, Beauvoir estaba dispuesta a afirmar que se nace con un sexo, como un sexo, sexuado, y que ser sexuado y ser humano son coextensos y simultáneos; el sexo es un atributo analítico de lo humano; no hay humano que no sea sexuado; el sexo confiere al humano un atributo necesario. Pero el sexo no causa el género, y no se puede considerar que el género refleje o exprese el sexo; de hecho, para Beauvoir, el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género es adquirido y, si bien el sexo no puede cambiarse -o así lo pensaba ella-, el género es la construcción cultural variable del sexo: las infinitas posibilidades abiertas de significado cultural ocasionadas por un cuerpo sexuado.

La teoría de Beauvoir implicaba consecuencias aparentemente radicales que ella misma no tomó en cuenta. Por ejemplo, si el sexo y el género son radicalmente distintos, entonces no se sigue que ser de un sexo determinado equivalga a llegar a ser de un género determinado; en otras palabras, "mujer" no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y "hombre" tampoco interpreta por necesidad cuerpos masculinos. Esta formulación radical de la distinción sexo/género indica que los cuerpos sexuados pueden ser ocasión de muchos géneros diferentes y, además, que el género en sí no necesariamente se restringe a los dos acostumbrados. Si el sexo no limita al género, entonces tal vez haya géneros -maneras de interpretar culturalmente el cuerpo sexuado- que de ninguna manera estén restringidos por la dualidad aparente del sexo. Considérese otra consecuencia: que si el género es algo en que uno se convierte -pero que uno nunca puede ser-, entonces el género es en sí una especie de transformación o actividad, y ese género no debe concebirse como un sustantivo, una cosa sustancial o una marca cultural estática, sino más bien como algún tipo de acción incesante y repetida. Si el género no está ligado al sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es un tipo de acción que potencialmente puede proliferar más allá de los límites binarios impuestos por el aparente

binarismo del sexo. De hecho, el género sería una especie de acción cultural/corporal que requiere un nuevo vocabulario que instituya y haga proliferar participios presentes de distintos tipos, categorías resignificables y expansivas que resistan las restricciones gramaticales binarias, así como las restricciones sustancializadoras sobre el género. Pero ¿cómo podría tal proyecto concebirse culturalmente y evitar convertirse en una utopía vana e imposible?

"No se nace mujer." Monique Wittig hace eco de esa frase en un artículo con el mismo título, publicado en *Feminist Issues* [vol. 1, no. 1]. Pero ¿qué tipo de eco y representación de Beauvoir ofrece Monique Wittig? Dos de sus afirmaciones recuerdan a Beauvoir y a la vez la separan de ella: una, que la categoría de sexo no es ni invariable ni natural, más bien es un uso específicamente político de la categoría de naturaleza que sirve a los propósitos de la sexualidad reproductiva. En otras palabras, no hay razón para dividir los cuerpos humanos en los sexos masculino y femenino salvo que tal división es útil para las necesidades económicas de la heterosexualidad y le da un brillo naturalista a esta institución. Por lo tanto, para Wittig no hay ninguna distinción entre sexo y género; la categoría de "sexo" es en sí una categoría *con género*, investida por completo 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, dice, sólo existe como un término que estabiliza y consolida una relación binaria y de oposición con un hombre; esa relación, dice, es la heterosexualidad. Una lesbiana, afirma, al rechazar la heterosexualidad ya no se define en términos de esa relación de oposición. De hecho, una lesbiana, según ella, trasciende la oposición binaria entre mujer y hombre; no es ni mujer ni hombre; pero, además, no tiene sexo; está más allá de las categorías de sexo. Mediante el rechazo de esas categorías, la lesbiana (los pronombres son aquí un problema) muestra la constitución cultural contingente de esas categorías y la suposición tácita pero constante de la matriz heterosexual. Así, podríamos decir que, para Wittig, no se nace mujer, se llega a serlo; pero además, no se nace de género femenino, se *llega a serlo*; aún más radicalmente, si una quisiera podría no llegar a ser ni de género femenino ni masculino, ni mujer ni hombre. De hecho, la lesbiana parece ser un tercer género o, como mostraré, una categoría que problematiza radicalmente el sexo y el género en tanto categorías políticas estables de descripción.

Wittig sostiene que la discriminación lingüística de "sexo" asegura la operación política y cultural de la heterosexualidad obligatoria. Esta *relación* de heterosexualidad, dice, no es ni recíproca ni binaria en el sentido acostumbrado; "sexo" es desde siempre femenino, y sólo hay un sexo, el femenino. Ser masculino es no estar "sexuado"; estar

"sexuado" siempre es una manera de hacerse particular y relativo, y los hombres dentro de este sistema participan con la forma de persona universal. Para Wittig, pues, el "sexo femenino" no implica ningún otro sexo, como en "sexo masculino"; el "sexo femenino" sólo se implica a sí mismo, enredado, por así decirlo, en el sexo, atrapado en lo que Beauvoir llamaba el círculo de inmanencia. Dado que el "sexo" es una interpretación política y cultural del cuerpo, no hay una distinción entre sexo y género en los sentidos convencionales; el género está incluido en el sexo, y el sexo resulta haber sido género desde el principio. Wittig afirma 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 necesariamente femenino.

Wittig considera que un sistema de significación opresivo para mujeres, gays y lesbianas produce discursivamente el "sexo" y lo pone en circulación. Se niega a formar parte de este sistema significante o a creer en la viabilidad de asumir una posición reformista o subversiva dentro del sistema; invocar una de sus partes es hacerlo y confirmarlo en su totalidad. Como resultado, la tarea política que formula es derrocar todo el discurso sobre el sexo y, de hecho, derrocar la gramática misma que instituye el "género" -o "sexo ficticio"- como un atributo esencial de los humanos y de los objetos (sobre todo en francés<sup>25</sup>). A través de su teoría y su literatura hace un llamado para una reorganización radical de la descripción de cuerpos y sexualidades sin recurrir al sexo y, por consiguiente, sin recurrir a las diferenciaciones pronominales que reglamentan y distribuyen los derechos del habla dentro de la matriz de género.

Wittig considera que categorías discursivas como "sexo" son abstracciones impuestas por la fuerza sobre el campo social, y que producen una "realidad" de segundo orden o reificada. Aunque parece que los individuos tienen una "percepción directa" del sexo -considerado un dato objetivo de la experiencia-, Wittig alega 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 lo tanto, "sexo" es el efecto

---

<sup>\*</sup> Esto también vale para otras lenguas romances. [N. de la t.]

<sup>25</sup> Wittig señala que "el inglés, en comparación con el francés, tiene fama de casi no tener géneros, mientras que el francés se considera una lengua con muchas marcas de género. Es cierto que, estrictamente hablando, el inglés no aplica la marca de género a objetos inanimados, a cosas o a seres no humanos. Pero en lo que se refiere a las categorías de la persona, ambas lenguas son portadoras de género en la misma medida" ["The Mark of Gender" p. 3].

<sup>26</sup> Aunque Wittig no trata el asunto, su teoría puede dar cuenta de la violencia que se lleva a cabo contra los sujetos sexuados -mujeres, lesbianas, gays, entre muchos otros- como la imposición violenta de una categoría violentamente construida. En otras palabras, los crímenes sexuales contra estos cuerpos efectivamente los reducen a su "sexo", reafirmando e imponiendo así la reducción de la categoría como tal. Teniendo en cuenta que el discurso no se limita a escribir o hablar, sino que también es una acción social, incluso una

de realidad de un proceso violento ocultado por ese mismo efecto. Todo lo que se puede ver es "sexo", y así se percibe que "sexo" es la totalidad de lo que es, sin causa, pero sólo porque la causa no se ve. Wittig se da cuenta de que su posición es antiintuitiva, pero el cultivo político de la intuición es precisamente lo que intenta dilucidar, exponer y desafiar:

El sexo se toma como un "dato inmediato", "un dato razonable", "rasgos físicos" que pertenecen a un orden natural. Pero lo que creemos 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 de la red de relaciones en que se perciben.<sup>27</sup>

Los "rasgos físicos" parecen en cierto sentido estar *allí*, en el extremo lejano del lenguaje, no marcados por un sistema social. Sin embargo, no queda claro que esos rasgos puedan nombrarse de una manera que no reproduzca la operación reduccionista de las categorías de sexo. Estos múltiples rasgos adquieren significado social y unificación mediante su articulación dentro de la categoría de sexo. En otras palabras, el "sexo" impone una unidad artificial a un conjunto de atributos que de otra manera sería discontinuo. Siendo *discursivo* a la vez que *perceptual*, el "sexo" denota un régimen epistémico históricamente contingente, un lenguaje que forma la percepción al modelar a la fuerza las interrelaciones mediante las cuales se perciben los cuerpos físicos.

¿Hay un cuerpo "físico" anterior al cuerpo perceptualmente percibido? Cuestión imposible de decidir. No sólo es sospechosa la reunión 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 sean *denominados* partes sexuales es tanto una restricción del cuerpo erógeno a esas partes como una fragmentación del cuerpo como totalidad. De hecho, la "unidad" que impone sobre el cuerpo la categoría de sexo es una *desunidad*, una fragmentación y compartimentación, así como una reducción de la erotogeneidad. Por ello no debe sorprender que Wittig lleve a cabo el "derrocamiento" textual de la categoría de sexo mediante la destrucción y fragmentación del cuerpo sexuado en *El cuerpo lesbiano*. Así como el "sexo" fragmenta el cuerpo, el derrocamiento léxico del "sexo" pone la mira en las normas sexualmente diferenciadas de integridad corporal, por ser modelos de dominación que dictan lo que "unifica" y hace coherente al cuerpo como cuerpo sexuado. En su teoría y sus obras literarias, Wittig muestra que la

---

acción social violenta, debemos entender también la violación, la violencia sexual y los ataques a los homosexuales como la categoría de sexo en acción.

<sup>27</sup> Wittig, "One is Not Born a Woman", p. 48.

"integridad" y la "unidad" del cuerpo, a menudo considerados ideales positivos, sirven a los objetivos de fragmentación, restricción y dominación.

El lenguaje adquiere el poder de crear "lo socialmente real" a través de los actos locutorios de sujetos hablantes. Parece haber dos niveles de realidad, dos órdenes de ontología, en la teoría de Wittig. La ontología socialmente constituida surge de otra más fundamental que parece ser presocial y prediscursiva. Mientras que el "sexo" pertenece a una realidad discursivamente constituida (de segundo orden), hay una ontología presocial que da cuenta de la constitución de lo discursivo en sí. Wittig claramente rechaza la suposición estructuralista de un conjunto de estructuras significantes universales anteriores al sujeto hablante que orquestan la formación de ese sujeto y de su habla. En su opinión, hay estructuras históricamente contingentes caracterizadas como heterosexuales y obligatorias que distribuyen los derechos del habla plena y autorizada a los hombres y se los niegan a las mujeres. Pero esta asimetría socialmente constituida disfraza y viola una ontología presocial de personas unificadas e iguales.

La tarea de las mujeres, dice Wittig, es asumir la posición de sujeto hablante autorizado -que, en cierto sentido, es su "derecho" ontológicamente fundado- y derrocar la categoría de sexo, así como el sistema de heterosexualidad obligatoria que es su origen. Según Wittig, el lenguaje es un conjunto de actos, repetidos a lo largo del tiempo, que producen efectos de realidad que a veces se perciben erradamente como "hechos". Considerada colectivamente, la práctica repetida de nombrar la diferencia sexual ha creado esta apariencia de división natural. El "nombrar" el sexo es un acto de dominación y obligación, un performativo institucionalizado que crea y legisla la realidad social al requerir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos de acuerdo con los principios de diferencia sexual. Así, Wittig concluye que "en nuestros cuerpos y nuestras mentes estamos obligados a corresponder, rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha dado [...]; '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 llama un contrato forzoso. Así, 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 fácilmente; y prosigue: "al acuñarlo y modelarlo violentamente".<sup>29</sup> Wittig afirma que el "pensamiento recto", evidente en los discursos de

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>29</sup> Wittig, "The Mark of Gender", p. 4.

las ciencias humanas, "nos oprime a todos, lesbianas, mujeres y hombres homosexuales" porque "dan por hecho que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad".<sup>30</sup> El discurso se hace opresivo cuando requiere que el sujeto hablante, para hablar, participe en los términos mismos de esa opresión, es decir, que dé por hecho la imposibilidad o ininteligibilidad del mismo sujeto hablante. Esta presunta heterosexualidad, según ella, funciona dentro del discurso para comunicar una amenaza: "Serás heterosexual o no serás".<sup>31</sup> Las mujeres, las lesbianas y los hombres gays, dice, no pueden asumir 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 lo tanto, 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.

El poder que Wittig concede a este "sistema" de lenguaje es enorme. Conceptos, categorías y abstracciones, afirma, pueden llevar a cabo una violencia física y material contra los cuerpos que dicen organizar e interpretar:

No hay nada abstracto acerca del poder que tienen las ciencias y las teorías para actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes, aun si el discurso que lo produce es abstracto. Es una de las formas de dominación, su expresión misma, como dijo Marx. Yo más bien diría que es uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos conocen este poder y han tenido que lidiar con él.<sup>32</sup>

El poder del lenguaje para trabajar sobre los cuerpos es a la vez la causa de la opresión sexual y el camino más allá de esa opresión. El lenguaje no funciona ni mágica ni inexorablemente: "Hay una plasticidad de lo real respecto del lenguaje: el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real".<sup>33</sup> El lenguaje asume y modifica su poder para actuar sobre lo real mediante actos locutorios que, al repetirse, se convierten en prácticas arraigadas y, a la larga, en instituciones. La estructura asimétrica del lenguaje - que identifica con lo masculino al sujeto que habla por lo universal y como lo universal, y a la hablante femenina como "particular" e "interesada"- en ningún sentido es intrínseca a ningún lenguaje particular ni al lenguaje en sí. No puede considerarse que estas posiciones asimétricas sean una consecuencia de la "naturaleza" de hombres o mujeres porque, como dijo Beauvoir, esa "naturaleza" no existe:

---

<sup>30</sup> Wittig, "The Straight Mind", p. 105.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>33</sup> "The Mark of Gender", p. 4.

Uno debe comprender que los hombres no nacen con una facultad para lo universal y que las mujeres no se reducen en el momento de nacer a lo particular. Los hombres se han apropiado y se siguen apropiando a cada momento de lo universal. No es que suceda, sino que tiene que hacerse. Es un acto, un acto criminal perpetrado 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 dice que "el sujeto siempre es ya masculino", Wittig impugna la noción de que "el sujeto" sea exclusivamente territorio masculino. La plasticidad misma del lenguaje, según ella, se resiste a fijar la posición del sujeto como masculina. De hecho, la suposición de un sujeto hablante absoluto, para Wittig, es el objetivo político de las "mujeres", que, si se logra, disolverá efectivamente y por completo la categoría de "mujeres". Una mujer no puede usar la primera persona "yo" porque *como* mujer, la hablante es "particular" (relativa, interesada, de perspectiva), y la invocación del "yo" supone 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> Apoyada en la suposición de que hablar presupone e implícitamente invoca la totalidad del lenguaje, Wittig describe al sujeto hablante diciendo que, en el acto de decir "yo", "se vuelve a apropiarse del lenguaje como totalidad, procediendo sólo desde uno mismo, con el poder de usar todo el lenguaje". Esta fundamentación absoluta del "yo" hablante adquiere dimensiones divinizadas dentro del análisis de Wittig. El privilegio de decir "yo" establece un yo soberano, un centro de plenitud y poder absolutos; hablar establece "el supremo acto de subjetividad". Esta llegada a la subjetividad es el derrocamiento efectivo del sexo y, por lo tanto, 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 prosigue con una especulación sorprendente sobre la naturaleza del lenguaje y el "ser", que sitúa su propio proyecto político dentro del discurso tradicional de la ontoteología. En su opinión, la ontología primaria del lenguaje le da a cada persona la misma oportunidad para establecer la subjetividad. La tarea práctica, a la que se enfrentan las mujeres al tratar de establecer la subjetividad a través del habla, depende de su habilidad colectiva para deshacerse de las reificaciones del sexo que se les han impuesto y que las deforman para hacerlas seres parciales o relativas. Dado que descartar esto es consecuencia del ejercicio de una invocación plena del "yo", las mujeres salen de su género mediante *el habla*. Puede considerarse que las reificaciones sociales

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>36</sup> *Ibid.*

del sexo enmascaran o distorsionan una realidad ontológica anterior, realidad que consiste en la oportunidad igual de todas las personas, anterior a las marcas de sexo, para ejercer el lenguaje en la afirmación de la subjetividad. Al hablar, el "yo" asume la totalidad del lenguaje y, por lo tanto, habla potencialmente desde todas las posiciones, es decir, en un modo universal. "El género [...] funciona sobre este hecho ontológico para anularlo", escribe Wittig, suponiendo el principio primario de acceso igual a lo universal para cumplir los requisitos de ese "hecho ontológico"<sup>37</sup> Sin embargo, ese principio de igual acceso en sí está fundado en una suposición ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado. El género, dice, "intenta lograr la división del Ser", pero "el Ser como ser no se divide".<sup>38</sup> Entonces, la afirmación coherente del "yo" presupone no sólo la totalidad del lenguaje, sino la unidad del ser.

Aquí, más claramente que en ningún otro lugar, Wittig se ubica dentro del discurso tradicional de la búsqueda filosófica de la presencia, el Ser, la plenitud radical e ininterrumpida. Discrepante de una posición derrideana que consideraría que toda la significación depende de cierta *différance* operativa, Wittig afirma que hablar requiere e invoca una identidad inconsútil de todas las cosas. Esta ficción fundacional le da un punto de partida mediante el cual puede criticar las instituciones sociales existentes. Sin embargo, permanece la pregunta central: ¿a qué relaciones sociales contingentes sirve esa suposición 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 buscar descentrar al sujeto y sus estrategias epistémicas universalizadoras? Aunque Wittig critica el "pensamiento recto" por universalizar su punto de vista, parece que ella no sólo universaliza el pensamiento recto, sino que no toma en consideración las consecuencias totalitarias de una teoría de actos de habla soberanos como la suya.

Desde un punto de vista político, la división del ser -una violencia contra el campo de la plenitud ontológica, según ella- en la distinción entre lo universal y lo particular condiciona una relación de sumisión. La dominación debe entenderse como la negación de una unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico, y se produce a través de un lenguaje que, en su acción social plástica, crea una ontología artificial, de segundo orden, una ilusión de diferencia, disparidad y, por consiguiente, jerarquía que se *convierte en* la realidad social.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

De manera paradójica, Wittig en ningún momento maneja el mito aristofánico acerca de la unidad original de los géneros, porque el género es un principio divisor, un instrumento de sumisión, que se resiste a la noción misma de unidad. Es significativo que sus novelas utilicen una estrategia narrativa de desintegración, lo cual sugiere que la formulación binaria del sexo debe fragmentarse y proliferar hasta el momento en que lo binario en sí se revele como contingente. El libre juego de atributos o "rasgos físicos" nunca es una destrucción absoluta, ya que el campo ontológico distorsionado por el género es un campo de plenitud continua. Wittig critica el "pensamiento recto" por ser éste incapaz de liberarse de la idea de "diferencia". En alianza temporal con Deleuze y Guattari, Wittig se opone al psicoanálisis por ser una ciencia basada en una economía de "carencia" y "negación". En "Paradigma", uno de sus primeros ensayos, Wittig considera que el derrocamiento del sistema de sexo binario puede iniciar un campo cultural de *muchos* sexos. En ese ensayo se refiere a *El antiedipo*: "Para nosotros no hay uno ni dos sexos sino muchos [véase Guattari/Deleuze]: hay tantos sexos como individuos."<sup>39</sup> Sin embargo, la proliferación ilimitada de sexos lógicamente conlleva la negación del sexo como tal. Si la cantidad de sexos corresponde a la cantidad de individuos existentes, el sexo ya no tendría una aplicación 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, derrocamiento y violencia que funcionan en la teoría y en las novelas de Wittig tienen una posición ontológica difícil. Aunque las categorías lingüísticas modelan la realidad de una manera "violenta", creando ficciones sociales en nombre de lo real, parece haber una realidad más verdadera, un campo ontológico de unidad en relación con el cual se miden estas ficciones sociales. Wittig niega la distinción entre un concepto "abstracto" y una realidad "material", diciendo que los conceptos se forman y circulan dentro de la materialidad del lenguaje y que éste funciona de un modo *material* para construir el mundo social.<sup>40</sup> Por otra parte, estas "construcciones" se consideran distorsiones y reificaciones que deben juzgarse en relación con un campo ontológico anterior de unidad y plenitud radicales. Así, los constructos son "reales" en la medida en que son fenómenos ficticios que adquieren poder dentro del discurso. Sin embargo, estos

---

<sup>39</sup> Wittig, "Paradigm", p. 119. Sin embargo, considérese la diferencia radical entre la aceptación de Wittig del uso del lenguaje que valoriza al sujeto hablante como autónomo y universal y el esfuerzo nietzscheano de Deleuze por desplazar al "yo" hablante como el centro del poder lingüístico. Aunque ambos critican el psicoanálisis, la crítica del sujeto, que hace Deleuze mediante la voluntad de poder, mantiene paralelos más estrechos con el desplazamiento del sujeto hablante por lo semiótico/inconsciente dentro del discurso psicoanalítico lacaniano y poslacaniano. Para Wittig, parece que la sexualidad y el deseo son articulaciones del sujeto individual autodeterminadas por él, mientras que para Deleuze y para sus opositores psicoanalíticos, el deseo necesariamente desplaza y descentra al sujeto. "Lejos de presuponer un sujeto-dice Deleuze-, el deseo no puede lograrse salvo en el momento en que alguien está privado del poder de decir 'yo'" [Deleuze y Parnet, *Dialogues*, p. 89].

<sup>40</sup> Da crédito a la obra de Mijail Bajtín en muchas ocasiones por esta idea.

constructos pierden poder mediante actos locutorios que implícitamente recurren a la universalidad del lenguaje y la unidad del Ser. Wittig afirma 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 mediante su identificación con el "sexo"- se apropien de la posición de sujeto hablante y de la invocación al punto de vista universal.

La cuestión de cómo un sujeto particular y relativo puede salir de la categoría de sexo mediante el habla es el eje de las diversas consideraciones 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 división 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 significa simultáneamente destruir la categoría de mujeres y establecer la posibilidad de un nuevo humanismo. Así, la destrucción siempre es una restauración, es decir, la destrucción de un conjunto de categorías que introducen divisiones artificiales en una ontología que de otra manera estaría unificada.

No obstante, las obras literarias mantienen un acceso privilegiado a este campo primario de abundancia ontológica. La división entre forma y contenido corresponde a la distinción filosófica artificial entre pensamiento abstracto universal y realidad material concreta. Así como Wittig invoca a Bajtín para establecer conceptos como realidades materiales, también recurre al lenguaje literario en general para restablecer la unidad del lenguaje como forma y contenido indisolubles: "A través de la literatura [...] las palabras regresan a nosotros otra vez enteras",<sup>45</sup> "el lenguaje existe como un paraíso hecho de palabras visibles, audibles, palpables y degustables".<sup>46</sup> Sobre todo, las obras literarias dan a Wittig la oportunidad de experimentar con los pronombres que dentro de

---

<sup>41</sup> Wittig, "The Trojan Horse", p. 47.

<sup>42</sup> Véase "The Point of View: Universal or Particular?".

<sup>43</sup> Véase Wittig, "The Trojan Horse".

<sup>44</sup> Véase Wittig, "The Place of Action".

<sup>45</sup> Wittig, "The Trojan Horse", p. 48.

<sup>46</sup> "The Place of Action", p. 135. En este ensayo, Wittig distingue entre un "primer" y un "segundo" contratos dentro de la sociedad. El primero es de reciprocidad radical entre sujetos hablantes, quienes intercambian palabras que "garantizan" que el lenguaje estará de manera total y exclusiva al alcance de todos [135]; en el segundo contrato las palabras operan para ejercer una fuerza de dominación sobre otros, de hecho, para privar a otros del derecho y la capacidad social de hablar. En esta forma "degradada" de reciprocidad, dice Wittig, la individualidad misma se borra al expresarse en un lenguaje que excluye al oyente como hablante en potencia. Wittig concluye el ensayo con lo siguiente: "El paraíso del contrato social sólo existe en la literatura, donde los tropismos, por su violencia, pueden contrarrestar toda reducción del 'yo' a un denominador común, desgarrar la tela estrechamente urdida de los lugares comunes, e impedir continuamente su organización en un sistema de significado obligatorio" [p. 139].

los sistemas de significado obligatorio fusionan lo masculino con lo universal e invariablemente particularizan lo femenino. En *Les Guérillères*<sup>47</sup> intenta eliminar 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 enfoque -escribe- no es feminizar el mundo sino hacer que las categorías de sexo sean obsoletas en el lenguaje."<sup>48</sup>

En una estrategia imperialista y conscientemente desafiante, Wittig afirma que sólo al asumir el punto de vista universal y absoluto, al lesbianizar realmente el mundo entero, puede destruirse el orden obligatorio de la heterosexualidad. El *j/e* de *El cuerpo lesbiano* pretende establecer a la lesbiana no como un sujeto dividido, sino como el sujeto soberano que puede librar lingüísticamente una guerra contra un "mundo" que ha constituido un asalto semántico y sintáctico contra la lesbiana. Su intención no es llamar la atención sobre la presencia de los derechos de las "mujeres" o las "lesbianas" como individuos, sino contraponerse a la episteme heterosexista globalizadora mediante un discurso invertido con el mismo alcance y poder. El propósito no es asumir la posición del sujeto hablante para ser un individuo reconocido dentro de un conjunto 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, conocido como "el mundo". Sólo una estrategia bélica de proporciones equivalentes a las de la heterosexualidad obligatoria, dice Wittig, funcionará efectivamente para desafiar la hegemonía epistémica de esta última.

Para Wittig, en su sentido ideal, hablar es un acto potente, una afirmación de soberanía que simultáneamente implica una relación de igualdad con otros sujetos hablantes.<sup>49</sup> Este "contrato" ideal o primario del lenguaje funciona en un nivel implícito. El lenguaje tiene una posibilidad doble: puede usarse para afirmar una universalidad verdadera e incluyente de personas, o puede instituir una jerarquía en la que sólo algunas personas son aptas para hablar y otras, en virtud de su exclusión del punto de vista universal, no pueden "hablar" sin desautorizar simultáneamente su discurso. Antes de esta relación asimétrica con el habla, sin embargo, hay un contrato social ideal, según el cual todo acto de habla en primera persona presupone y reafirma una reciprocidad

---

<sup>47</sup> Wittig, *Les Guérillères*.

<sup>48</sup> Wittig, "The Mark of Gender", p. 9.

<sup>49</sup> En "The Social Contract", ponencia presentada en la Columbia University en 1987, Wittig ubica su propia teoría de un contrato lingüístico primario en términos de la teoría del contrato social de Rousseau. Aunque no es explícita al respecto, parece que considera que el contrato presocial (preheterosexual) es una unidad de la voluntad, es decir, una voluntad general en el sentido romántico de Rousseau. Para un uso interesante de su teoría, véase De Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation" y "The Female Body and Heterosexual Presumption".

absoluta entre los sujetos hablantes; ésta es la versión de Wittig de una situación ideal de habla. Sin embargo, distorsionar y ocultar esa reciprocidad ideal es *el contrato heterosexual*, el tema de la obra teórica más reciente de Wittig,<sup>50</sup> aunque siempre ha estado presente en sus ensayos teóricos.<sup>51</sup>

Tácito pero siempre activo, el contrato heterosexual no puede reducirse a ninguno de sus aspectos empíricos. Escribe Wittig: "Confronto un objeto que no existe, un fetiche, una forma ideológica que no puede asirse en la realidad, salvo mediante sus efectos, cuya existencia se encuentra en la mente de la gente, pero de una manera que afecta toda su vida, la manera en que actúan, en que se mueven, en que piensan. De modo que estamos tratando con un objeto tanto imaginario como real."<sup>52</sup> Al igual que en Lacan, la idealización de la heterosexualidad aparece incluso dentro de la propia formulación de Wittig para ejercer un control sobre los cuerpos de los heterosexuales activos que, a fin de cuentas, es imposible y que, de hecho, está destinado a tropezar con su propia imposibilidad. Wittig parece creer que sólo la desviación radical de los contextos heterosexuales -a saber, volverse lesbiana o gay puede lograr la caída de este régimen heterosexual. Pero esta consecuencia política se da sólo si se considera que toda "participación" en la heterosexualidad es una repetición y la consolidación de la opresión heterosexual. Las posibilidades de resignificar la heterosexualidad misma se niegan precisamente porque la heterosexualidad se considera un sistema total que requiere un desplazamiento total. Las opciones políticas que resultan de una visión tan totalizadora del poder heterosexista son: a) una conformidad radical, o b) una revolución radical.

Suponer la integridad sistémica de la heterosexualidad resulta en extremo problemático para la interpretación de Wittig respecto de la práctica heterosexual, y para su concepción de la homosexualidad y el lesbianismo. Ya que está completamente "afuera" de la matriz heterosexual, la homosexualidad se concibe como radicalmente no condicionada por las normas heterosexuales. Esta purificación de la homosexualidad, una especie de modernismo lesbiano, ahora es impugnada por muchos discursos gays y lésbicos, según los cuales la cultura lesbiana y gay está injertada en las estructuras más amplias de la heterosexualidad, aun cuando se ubiquen en relaciones subversivas o resignificadoras ante las configuraciones culturales heterosexuales. Según parece, la visión de Wittig niega la posibilidad de una heterosexualidad volitiva u optativa; pero, aun cuando la heterosexualidad se presente como obligatoria o presunta, de ahí no se sigue que todos los actos

---

<sup>50</sup> Wittig, "The Social Contract".

<sup>51</sup> Véanse "The Straight Mind" y "One is Not Born a Woman".

<sup>52</sup> Wittig, "The Social Contract", p. 10.

heterosexuales estén radicalmente determinados. Además, la disyunción radical de Wittig entre hetero [*straight*, recto] y gay es una réplica del tipo de binarismo disyuntivo que ella misma define como el gesto *filosófico* divisorio del pensamiento recto.

Mi punto de vista es que la disyunción radical planteada por Wittig entre heterosexualidad y homosexualidad simplemente 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. Además, existen otros centros de poder/discurso que construyen y estructuran tanto la sexualidad gay como la hetero; la heterosexualidad no es la única manifestación obligatoria de poder que inspira a la sexualidad. El ideal de una heterosexualidad coherente, que Wittig describe como la norma y lo usual del contrato heterosexual, es un ideal imposible, un "fetiche", como ella misma señala. Una explicación psicoanalítica puede argumentar que esta imposibilidad se revela en virtud de la complejidad y la resistencia de una sexualidad inconsciente que no desde siempre es heterosexual. En este sentido, la heterosexualidad ofrece posiciones sexuales normativas que son intrínsecamente imposibles de encarnar, y la incapacidad persistente de identificarse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones revela que la heterosexualidad misma no sólo es una *ley* obligatoria, sino una comedia inevitable. De hecho, yo presentaría esta idea de la heterosexualidad como un sistema obligatorio y una comedia intrínseca, una parodia constante de sí misma, y como una perspectiva gay/lésbica distinta.

Es evidente que la norma de heterosexualidad obligatoria opera con la fuerza y la violencia que describe Wittig, pero mi propia posición es que ésta no es la *única* manera como funciona. Según Wittig, las estrategias para resistir políticamente la heterosexualidad normativa son bastante directas. Sólo el conjunto de personas encarnadas que no están comprometidas en una relación heterosexual dentro de los límites de la familia -que considera que la reproducción es el fin o el *telos* de la sexualidad impugna activamente las categorías sexuales o, por lo menos, no está de acuerdo con las presuposiciones y los propósitos normativos de ese grupo de categorías. Para Wittig, ser lesbiana o gay es ya no saber el sexo propio, estar implicado en una confusión y en la proliferación de categorías que hacen del sexo una categoría de identidad imposible. Por emancipadora que suene, la propuesta de Wittig hace caso omiso de los discursos dentro de la cultura gay y lésbica, en los que proliferan identidades sexuales específicamente gay al apropiarse y reformular las categorías sexuales. Los términos *reinas* [*queens*], *machinas* [*butches*], *ferns* [*femmes*], *chicas* [*girls*], y hasta la reapropiación paródica de *machorra* [*dyke*], *rarito/a* [*queer*] y *joto* [*fag*], reutilizan y desestabilizan las categorías sexuales y las categorías originalmente

despectivas de la identidad homosexual. Todos estos términos pueden considerarse sintomáticos del "pensamiento recto", modos de identificarse con la versión que tiene el opresor de la identidad de los oprimidos. Por otra parte, *lesbiana* ha sido, desde luego, un término parcialmente reivindicado de sus significados históricos, y las categorías paródicas son útiles para el objetivo de desnaturalizar el sexo en sí. Como ejemplo, cuando un restaurante gay cierra por vacaciones, los dueños ponen un cartel para explicar que "ella ha trabajado mucho y necesita un descanso". Esta apropiación muy gay del femenino funciona para multiplicar sitios posibles de aplicación del término, para revelar la relación arbitraria entre significante y significado, y para desestabilizar y movilizar el signo. ¿Es ésta una "apropiación" colonizadora de lo femenino? Creo que no. Esa acusación supone que lo femenino pertenece a las mujeres, suposición desde luego sospechosa.

Dentro de los contextos lésbicos, la "identificación" con la masculinidad que aparece como la identidad machina no es una simple reintegración del lesbianismo al ámbito de la heterosexualidad. Como una lesbiana fem explicó, le gusta que sus chicos sean chicas, lo cual significa que "ser una chica" contextualiza y da un nuevo significado a la "masculinidad" en una identidad machina. Como resultado, esa masculinidad, si puede llamarse así, siempre se pone de relieve en relación con un "cuerpo femenino" culturalmente inteligible. Precisamente esta yuxtaposición disonante y la tensión sexual que genera su transgresión constituyen el objeto de deseo. En otras palabras, el objeto del deseo [y está claro que no hay sólo uno] de la lesbiana fem no es cualquier cuerpo femenino descontextualizado ni una identidad masculina diferenciada pero sobrepuesta, sino la desestabilización de ambos términos cuando entran en la interacción erótica. De manera semejante, algunas mujeres heterosexuales o bisexuales bien pueden preferir que la relación de "figura" a "base" funcione en la dirección contraria, es decir, pueden preferir 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. Está claro que esta manera de pensar acerca de los intercambios de deseo respecto del género resulta mucho más compleja, ya que el juego de masculino y femenino, así como la inversión de base y figura, puede constituir una producción de deseo muy compleja y estructurada. Es significativo que el cuerpo sexuado como "base" y la identidad de machina o fem como "figura" pueden cambiar, invertirse y crear confusiones eróticas de distintos tipos. 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 machina y fem en cierto sentido son "réplicas" o "copias" del intercambio heterosexual subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente disonantes

y complejas y asignan nuevos significados a las categorías hegemónicas que les dan existencia. Las lesbianas fem pueden recordarnos el escenario heterosexual, por así decirlo, pero también, al mismo tiempo, lo desplazan. En las identidades machina y fem se cuestiona la noción misma de una identidad original o natural; de hecho, precisamente el cuestionamiento encarnado en esas identidades se convierte en una fuente de su significación erótica.

Aunque Wittig no analiza el significado de las identidades machina y fem, su noción de sexo ficticio sugiere un disimulo semejante de la noción natural u original de la coherencia del género que se supone existe entre los cuerpos sexuados, las identidades de género y las sexualidades. Implícita en la descripción del sexo como categoría ficticia que hace Wittig está la idea de que los diversos componentes del "sexo" bien podrían desagregarse. En tal desintegración de la coherencia corporal, la categoría de sexo ya no podría funcionar descriptivamente en ningún campo cultural determinado. Si la categoría de "sexo" se establece mediante *actos* repetidos, entonces, al contrario, la acción social de los cuerpos dentro del campo cultural puede retirar el poder mismo de la realidad que esos cuerpos invistieron en la categoría.

Para que el poder sea retirado, el poder mismo debería considerarse como la operación retractable de la voluntad; de hecho, se consideraría que el contrato heterosexual se mantiene a través de una serie 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 supuestamente gobierna. Sin embargo, si el poder no se reduce a la voluntad, y si se rechaza el modelo clásico liberal y existencial de la libertad, entonces puede entenderse, como creo que debe ser, que las relaciones de poder constriñen y constituyen las posibilidades mismas de la voluntad. Por lo tanto, el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo reformulado. De hecho, a mi juicio, el objetivo normativo para las prácticas *gay* y *lésbica* debería estar en la reformulación subversiva y paródica del poder más que en la imposible fantasía de su trascendencia total.

Mientras que Wittig prevé, de manera obvia, que el lesbianismo es un rechazo total de la heterosexualidad, yo diría que incluso ese rechazo constituye un compromiso y, a fin de cuentas, una dependencia radical 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 otros modos de sexualidad, entonces no hay ninguna promesa de placer ilimitado después de la liberación de los grilletes de la categoría del sexo. La presencia estructuradora de los constructos heterosexuales dentro de la sexualidad

gay y lésbica no significa que esos constructos *determinen* ese tipo de sexualidad ni que ésta se pueda derivar de esos constructos o reducir a ellos. De hecho, considérense los efectos des-potenciadores y desnaturalizadores de un despliegue específicamente gay de los constructos heterosexuales. La presencia de estas normas no constituye solamente un ámbito de poder que no puede rechazarse, sino que éstas pueden ser y son un sitio de impugnación y exhibición paródicas que despoja a la heterosexualidad obligatoria de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad. Wittig pide una posición más allá del sexo que devuelve su teoría a un humanismo problemático basado en una problemática metafísica de la presencia. Sin embargo, sus obras literarias parecen constituir un tipo de estrategia política distinto del que propone explícitamente en sus ensayos teóricos. En *El cuerpo lesbiano* y en *Les Guérillères*, la estrategia narrativa mediante la cual se articula la transformación política utiliza la reformulación y la transvaloración, una y otra vez, para usar los términos originalmente opresores y a la vez privarlos de sus funciones legitimadoras.

Aunque Wittig es "materialista", el término tiene un significado específico dentro de su marco teórico. Ella intenta superar la división entre materialidad y representación que caracteriza al pensamiento "recto". El materialismo no implica ni una reducción de ideas a la materia ni la visión de la teoría como un reflejo de su base económica, estrictamente concebida. El materialismo de Wittig considera 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>53</sup> Wittig interpreta la institución de heterosexualidad como la base fundadora de los órdenes sociales dominados por hombres. La "naturaleza" y el campo de la materialidad son ideas, constructos ideológicos, producidos por estas instituciones sociales para apoyar 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 produce esta representación de la naturaleza para hacer avanzar la estrategia política de dominación sexual y para racionalizar la institución de la heterosexualidad obligatoria.

Al contrario de Beauvoir, Wittig ve en la naturaleza no una materialidad resistente, un medio, superficie u objeto, sino una "idea" generada y mantenida con el propósito del control social. La elasticidad misma de la supuesta materialidad del cuerpo se muestra 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 hacen circular la idea de *naturaleza* y así

---

<sup>53</sup> Véanse Wittig, "The Straight Mind" y "The Social Contract".

producen la concepción naturalizada de cuerpos diferenciadamente sexuados, el propio lenguaje de Wittig realiza una desfiguración y una refiguración distintas de los cuerpos. Su objetivo es exponer la idea de un cuerpo natural como una construcción y ofrecer un conjunto de estrategias deconstructivas/reconstructivas para configurar cuerpos que impugnen el poder de la heterosexualidad. El contorno y la forma misma de los cuerpos, su principio unificador, sus partes compuestas, siempre están figuradas por un lenguaje imbuido de intereses políticos. Para Wittig, el desafío político es apoderarse del *lenguaje* como el medio de representación y producción, tratarlo como un instrumento que invariablemente construye el campo de los cuerpos y que debería usarse para deconstruir y reconstruir los cuerpos fuera de las categorías opresoras del sexo.

Si la multiplicación de las posibilidades de género exhibe y trastorna las reificaciones binarias del género, ¿cuál es la naturaleza de esta acción subversiva? ¿Cómo puede esa acción constituir una subversión? En *El cuerpo lesbiano*, el acto de hacer el amor literalmente desgarrar y aparta los cuerpos de la pareja. En tanto que sexualidad *lésbica*, este conjunto de actos que están fuera de la matriz reproductiva convierte el cuerpo mismo en un centro incoherente de atributos, gestos y deseos. Y en *Les Guérillères* de Wittig surge el mismo tipo de efecto desintegrador, incluso la violencia, en la lucha entre las "mujeres" y sus opresores. En ese contexto, Wittig claramente se distancia de quienes defienden la noción de un placer, una escritura o una identidad "específicamente femeninos"; casi se burla de quienes mantienen el "círculo" como su emblema. Para Wittig, la tarea no es preferir el lado femenino de la relación binaria con lo masculino, sino desplazar esa relación binaria como tal, mediante una desintegración específicamente lesbiana de sus categorías constitutivas.

La desintegración aparece de manera literal en el texto ficticio, como ocurre en la lucha violenta de *Les Guérillères*. Los textos de Wittig han sido criticados por este uso de la violencia y la fuerza, nociones que en la superficie parecen antitéticas de los objetivos feministas. Pero nótese que la estrategia narrativa de Wittig no es identificar lo femenino a través de una estrategia de diferenciación o exclusión de lo masculino, la cual consolida la jerarquía y las relaciones binarias mediante una transvaloración de valores en la que las mujeres representan el campo del valor positivo. En contraste con una estrategia que consolide la identidad de las mujeres mediante un proceso excluyente de diferenciación, Wittig ofrece otra de reapropiación y reformulación subversivas precisamente de los "valores" que originalmente parecían pertenecer al campo masculino. Bien se podría objetar que Wittig ha asimilado valores masculinos o, de hecho, que está "identificada con lo masculino", pero la noción misma de *identificación* resurge en el contexto de esta

producción literaria como algo inconmensurablemente más complejo de lo que sugeriría el uso sin reservas de ese término. Resulta significativo que en su texto la violencia y la lucha estén recontextualizadas y ya no mantengan los mismos significados que tienen en contextos opresores. No es ni una simple "inversión de los papeles" en que las mujeres ahora emprendan la violencia contra los hombres, ni una simple *interiorización* de las normas masculinas de manera que las mujeres ahora emprendan la violencia contra ellas mismas. La violencia del texto se dirige contra la identidad y la coherencia de la categoría de sexo, un constructo inanimado que mata el cuerpo. Dado que esa categoría es el constructo naturalizado que hace parecer inevitable la institución de la heterosexualidad normativa, la violencia textual de Wittig se lleva a cabo contra esa institución, y no principalmente por su heterosexualidad, sino por su obligatoriedad.

Nótese también que la categoría de sexo y la institución naturalizada de la heterosexualidad son *constructos*, "fetiches" o fantasías socialmente instituidos y socialmente regulados; no categorías *naturales* sino *políticas* (categorías que prueban que recurrir a lo "natural" en esos contextos siempre es político). Por ello, tanto el cuerpo desgarrado como las guerras libradas entre las mujeres constituyen violencia *textual*, la deconstrucción de constructos que siempre son ya cierto tipo de violencia contra las posibilidades del cuerpo.

Pero aquí podemos preguntar: ¿qué queda cuando el cuerpo, que se ha hecho coherente mediante la categoría de sexo, se desagrega y se hace caótico? ¿Puede este cuerpo ser re-membrado, y reconstruido? ¿Hay posibilidades de acción que no requieran rearmar coherentemente este constructo? El texto de Wittig no sólo deconstruye el sexo y ofrece una manera de desintegrar la falsa unidad designada por el sexo, sino que también lleva a cabo una especie de acción corpórea y difusa, generada a partir de varios centros de poder distintos. De hecho, la fuente de la acción personal y política no proviene de dentro del individuo sino de los intercambios culturales complejos entre los cuerpos en los que la identidad en sí cambia constantemente y, lo que es más, donde se construye, se desintegra y vuelve a circular sólo en el contexto de un campo dinámico de relaciones culturales. De modo que *ser* una mujer, para Wittig -así como para Beauvoir-, es *llegar a ser* una mujer pero, dado que este proceso en ningún sentido es fijo, cabe la posibilidad de convertirse en un ser a quien ni *hombre* ni *mujer* describen realmente. No se trata de la figura del andrógino ni de algún "tercer género" hipotético, ni tampoco de una *trascendencia* de lo binario. Más bien es una subversión interna en que lo binario se presupone y prolifera al grado de que ya no tiene sentido. La fuerza de las novelas de Wittig, su desafío lingüístico, consiste en ofrecer una experiencia más allá de las categorías de

identidad, una lucha erótica por crear nuevas categorías a partir de las ruinas de las antiguas categorías, nuevas maneras de ser un cuerpo dentro del campo cultural, y lenguajes descriptivos totalmente nuevos.

En respuesta a la idea de Beauvoir de que "no se nace mujer, más bien se llega a serlo", Wittig afirma que en lugar de convertirse en mujer, una (¿cualquiera?) puede llegar a ser lesbiana. Al rechazar la categoría de mujeres, el feminismo lésbico de Wittig parece cortar todo tipo de solidaridad con las mujeres heterosexuales y supone implícitamente que el lesbianismo es la consecuencia lógica o políticamente necesaria del feminismo. Es evidente que este tipo de preceptismo separatista ya no es viable. Pero, aun si fuese políticamente deseable, ¿qué criterios se usarían para decidir la cuestión de la "identidad" sexual?

Si convertirse en lesbiana es un acto, un tomar licencia de la heterosexualidad, una autodenominación que impugna los significados obligatorios de *mujeres y hombres* de la heterosexualidad, ¿qué impedirá que el nombre de *lesbiana* se convierta en una categoría igualmente obligatoria? ¿Qué significa ser lesbiana? ¿Lo sabe alguien? Si una lesbiana refuta la disyunción radical entre las economías heterosexual y homosexual que promueve Wittig, ¿esa lesbiana deja de serlo? Y si es un "acto" lo que funda la identidad como un logro performativo 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 entenderse la sexualidad lesbiana no sólo como una impugnación de la categoría de "sexo", de "mujeres", de "cuerpos naturales", sino también de "lesbiana"?

Llama la atención que Wittig proponga una relación necesaria entre el punto de vista homosexual y el del lenguaje figurativo, como si ser homosexual impugnara la sintaxis y la semántica obligatorias que construyen "lo real". Al quedar excluido de lo real, el punto de vista homosexual -si lo hay- bien podría considerar que lo real está constituido mediante un conjunto de exclusiones, márgenes que no aparecen, ausencias que no figuran. Qué error trágico sería, entonces, construir una identidad gay/lésbica con los mismos medios excluyentes, como si lo excluido, precisamente por su exclusión, no siempre estuviera presupuesto y, de hecho, se *requiriera* para la construcción de esa identidad. Resulta paradójico que esa exclusión instituya precisamente la relación de dependencia radical que intenta superar: el lesbianismo entonces *requeriría* la heterosexualidad. El lesbianismo que se define en la exclusión radical de la heterosexualidad se priva de la capacidad de dar nuevos significados a los mismos constructos heterosexuales mediante los

cuales se constituye parcial e inevitablemente. Como resultado, esa estrategia lésbica consolidaría la heterosexualidad obligatoria en sus formas opresoras.

La estrategia más insidiosa y efectiva, según parece, es una apropiación y reformulación cabal de las propias categorías de identidad, no sólo para impugnar el "sexo", sino para articular la convergencia de múltiples discursos sexuales en el sitio de la "identidad" a fin de lograr que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática.

### **Inscripciones corporales, subversiones performativas**

*Garbo se emperifollaba como una "vestida" cada vez que tenía que representara un personaje muy glamoroso, cada vez que se derretía dentro o fuera de los brazos de un hombre, cada vez que simplemente dejaba que ese cuello divinamente flexionado [...] llevara el peso de su cabeza echada hacia atrás. [...] ¡Qué resplandeciente parece el arte de actuar! Todo es personificación, sea o no verdadero el sexo que está detrás.*

Parker Tyler, "The Garbo Image",  
citado en Esther Newton, *Mother Camp*

Las categorías de sexo verdadero, género diferenciado y sexualidad específica han constituido el punto de referencia estable para una gran cantidad de teoría y política feministas. Estos constructos de la identidad sirven como puntos de partida epistémicos a partir de los cuales surge la teoría y se modela la política. En el caso del feminismo, la política está supuestamente modelada para expresar los intereses y las perspectivas de las "mujeres". Pero ¿tienen las "mujeres", por así decirlo, una forma política que preceda y prefigure el desarrollo político de sus intereses y su punto de vista epistémico? ¿Cómo se modela esa identidad, y es la modelación política la que considera que la morfología y el límite mismos del cuerpo sexuado son el terreno, la superficie o el sitio de la inscripción cultural? ¿Qué circunscribe a ese sitio como "el cuerpo femenino"? ¿Es "el cuerpo" o "el cuerpo sexuado" el fundamento firme sobre el que funcionan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? ¿O acaso "el cuerpo" en sí es modelado por fuerzas políticas con intereses estratégicos de mantenerlo limitado y constituido por las marcas del sexo?

La distinción sexo/género y la categoría de sexo en sí parecen presuponer una generalización de "el cuerpo" que existe antes de la adquisición de su significación sexual. Este "cuerpo" con frecuencia parece ser un medio pasivo que es significado por la inscripción de una fuente cultural concebida como "externa" respecto de él. Sin embargo, cualquier

teoría del cuerpo culturalmente construido debería cuestionar "el cuerpo" por ser un constructo de generalidad sospechosa cuando se concibe como pasivo y previo al discurso. Hay antecedentes cristianos y cartesianos de estas opiniones que, antes del surgimiento de las biología vitalistas en el siglo XIX, consideraban que "el cuerpo" es una materia inerte que no significa nada o, más específicamente, que significa un vacío profano, el estado de la caída: engaño, pecado, las metáforas premonitorias del infierno y el eterno femenino. Hay muchos momentos en la obra de Sartre y en la de Beauvoir en que "el cuerpo" se figura 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 establece este dualismo? ¿Qué hace a un lado 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 presupone ese dualismo cartesiano en la fenomenología adaptada al marco estructuralista en que mente/cuerpo se describen como cultura/naturaleza? En relación con el discurso de género, ¿en qué medida operan aún estos dualismos problemáticos dentro de las mismas descripciones que deberían sacarnos de ese binarismo y su jerarquía implícita? ¿Cómo se marcan los contornos del cuerpo en tanto terreno o superficie incuestionados donde se inscriben los significados del género, una mera facticidad que carece de valor y es previa a la significación?

Wittig sugiere que un *a priori* epistémico culturalmente específico establece la naturalidad del "sexo". Pero ¿a través de qué medios enigmáticos ha sido aceptado "el cuerpo" como un dato *prima facie* que no admite ninguna genealogía? Incluso en el ensayo de Foucault sobre el tema mismo de la genealogía, el cuerpo se figura como una superficie y el escenario de una inscripción cultural: "El cuerpo es la superficie inscrita de los acontecimientos."<sup>54</sup> La tarea de la genealogía, dice, es "exhibir un cuerpo totalmente grabado por la historia". Sin embargo, su enunciado va más lejos al hacer referencia al objetivo de la "historia" -aquí claramente interpretada con base en el modelo de la "civilización" de Freud- como la "destrucción del cuerpo" [p. 148]. La historia destruye precisamente las fuerzas y los impulsos con múltiples direcciones, y a la vez los preserva mediante el *Entstehung* (acontecimiento histórico) de la inscripción. En tanto que es "un volumen en perpetua desintegración" [p. 148], el cuerpo siempre está en estado de sitio, aguantando los estragos de los términos mismos de la historia, y ésta es la creación de valores y significados mediante una práctica significativa que requiere la sumisión del cuerpo. Esta destrucción corporal es necesaria para producir al sujeto hablante y sus significaciones.

---

<sup>54</sup> Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", p. 148. Las referencias que aparecen en el texto son de este ensayo.

Este cuerpo, descrito con el lenguaje de superficie y fuerza, se debilita mediante un "drama singular" de dominación, inscripción y creación [p. 150]. Éste no es el *modus vivendi* de un tipo de historia más que de otro, sino que, según Foucault, es la "historia" [p. 148] en su gesto esencial y represor.

Aunque Foucault escribe: "Nada en el hombre [sic] -ni siquiera su cuerpo- es lo suficientemente estable para servir de base al reconocimiento propio o para comprender a otros hombres [sic]" [p. 153]; no obstante, señala la constancia de la inscripción cultural como un "drama singular" que actúa sobre el cuerpo. Si la creación de valores -ese modo histórico de significación- requiere la destrucción del cuerpo -de manera muy semejante 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 sentido, para Foucault, como para Nietzsche, los valores culturales surgen como el resultado de una inscripción en el cuerpo, entendido como un medio, de hecho, como una página en blanco; sin embargo, para que esta inscripción logre significar, ese medio en sí debe ser destruido, es decir, debe ser totalmente transvalorado a un campo de valores sublimado. Dentro de las metáforas de esta noción de valores culturales está la figura de la historia como un instrumento implacable de escritura, y el cuerpo como el medio que debe ser destruido y transfigurado para que surja la "cultura".

Al afirmar un cuerpo previo a su inscripción cultural, Foucault parece suponer una materialidad previa a la significación y a la forma. Dado que esta distinción funciona como algo esencial para la tarea de la genealogía como él la define, la distinción en sí queda excluida como un objeto de la investigación genealógica. Ocasionalmente, en su análisis de Herculine, Foucault apoya una multiplicidad prediscursiva de fuerzas corporales que asoman a través de la superficie del cuerpo para trastornar las prácticas que reglamentan la coherencia cultural impuesta sobre ese cuerpo por un régimen de poder, entendido como una vicisitud de la "historia". Si se niega la suposición de algún tipo de fuente de trastorno previa a las categorías, ¿es todavía posible hacer un análisis genealógico de 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 el resultado de una estructuración difusa y activa del campo social. Esta práctica significativa produce un espacio social de y para el cuerpo dentro de ciertas rejillas reglamentadoras de la inteligibilidad.

En *Pureza y peligro*, de Mary Douglas, se dice que los contornos mismos de "el cuerpo" se establecen a través de marcas que intentan establecer códigos específicos de coherencia cultural. Todo discurso que marca los límites del cuerpo sirve también para instaurar y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio apropiados que definen lo que constituye los cuerpos: "Las ideas acerca de separar, purificar, demarcar y castigar transgresiones tienen como función principal imponer un sistema sobre una experiencia inherentemente desordenada. Sólo al exagerar la diferencia entre adentro y afuera, arriba y abajo, hombre y mujer, con y contra, se crea una semblanza de orden" [p. 4].<sup>55</sup>

Aunque Douglas apoya claramente la distinción estructuralista entre una naturaleza inherentemente inquieta y un orden impuesto por medios culturales, el "desorden" al que se refiere puede redescibirse como una región de inquietud y caos *culturales*. Dado que asume la estructura inevitablemente binaria de la distinción naturaleza/cultura, Douglas no puede señalar una configuración distinta de la cultura en que tales distinciones se hagan maleables o proliferen más allá del marco binario. Con todo, su análisis proporciona un punto de partida posible para entender la relación mediante la cual los tabúes sociales instituyen y mantienen los límites del cuerpo como tal. Su análisis indica que lo que constituye el límite del cuerpo nunca es meramente material, pero que la superficie, la piel, es significada dentro del sistema por tabúes y transgresiones previstos; de hecho, los límites del cuerpo, en su análisis, se convierten en los límites de lo social *per se*. Una formulación postestructuralista de su punto de vista bien podría considerar que los límites del cuerpo son los límites de lo socialmente *hegemónico*. En diversas culturas -afirma Douglas- hay

poderes de contaminación que son inherentes a la estructura misma de las ideas y que castigan tanto la ruptura simbólica de lo que debería estar unido como la unión de lo que debería estar separado. De ahí se sigue que la contaminación es un tipo de peligro que probablemente no ocurra salvo donde están claramente definidas las líneas de la estructura cósmica o social.

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

---

<sup>55</sup> Véase Douglas, *Pureza y peligro*; los números entre corchetes corresponden a la versión en inglés.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 113.

En cierto sentido, Simon Watney -en su libro *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*<sup>57</sup> ha identificado la construcción contemporánea de "la persona contaminante" como la persona que tiene sida. No sólo se presenta la afección como la "enfermedad gay", sino que a través de la respuesta homofóbica e histérica a la enfermedad por parte de los medios se observa una construcción táctica de continuidad entre la condición contaminada del homosexual (en virtud de la infracción de límites que es la homosexualidad) y la enfermedad como una modalidad específica de la contaminación homosexual. El hecho de que la enfermedad se transmita mediante el intercambio de fluidos corporales implica, dentro de las gráficas sensacionalistas de los sistemas significantes homofóbicos, los peligros que los límites corporales permeables presentan al orden social como tal. Douglas señala que "el cuerpo es un modelo que puede aplicarse a cualquier sistema que tenga límites. Sus límites pueden representar todos los límites que estén amenazados o sean precarios" [p. 115].<sup>58</sup> Y hace una pregunta que se podría haber leído en Foucault: "¿Por qué se considera que los márgenes corporales están específicamente investidos de poder y peligro?" [p. 121].<sup>59</sup>

Douglas afirma que todos los sistemas sociales son vulnerables en sus márgenes y que, por consiguiente, todos los márgenes se consideran peligrosos. Si el cuerpo es una sinécdoque del sistema social *per se* o un sitio en el que convergen sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de permeabilidad no reglamentada constituye un espacio de contaminación y peligro. Dado que el sexo anal y oral entre hombres establece con toda claridad ciertos tipos de permeabilidad corporal no permitidos por el orden hegemónico, la homosexualidad masculina, dentro de ese punto de vista hegemónico, constituiría un sitio de peligro y contaminación anterior a la presencia cultural del sida e independiente de ella. De la misma manera, la condición "contaminada" de las lesbianas, independientemente de su posición de bajo riesgo respecto del sida, pone de relieve los peligros de sus intercambios corporales. Es significativo que estar "fuera" del orden hegemónico no significa estar "en" un estado de naturaleza sucia y desordenada. Paradójicamente, la homosexualidad casi siempre se concibe dentro de la economía significativa homofóbica como incivilizada y antinatural.

La construcción de contornos corporales estables se apoya en sitios fijos de permeabilidad e impermeabilidad corpóreas. En contextos homosexuales y heterosexuales, las prácticas sexuales que abren superficies y orificios a una significación erótica y

---

<sup>57</sup> Véase Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography and the Media*.

<sup>58</sup> Douglas, *Pureza y peligro*.

<sup>59</sup> *Ibid.*

cierran otros reinscriben efectivamente 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 alude a "un tipo de contaminación sexual que expresa el deseo de mantener intacto el cuerpo (físico y social)" [p. 140],<sup>60</sup> lo cual sugiere que la noción naturalizada de *el* cuerpo es de suyo una consecuencia de tabúes que hacen que ese cuerpo sea distinto en virtud de sus límites estables. Además, los ritos de paso que rigen diversos orificios corporales presuponen una construcción heterosexual del intercambio, las posiciones y las posibilidades eróticas de los géneros. La desregulación de tales intercambios trastorna igualmente los límites mismos que determinan lo que es ser un cuerpo. De hecho, la investigación importante que rastrea las prácticas reguladoras en las que se construyen los contornos corporales constituye precisamente la genealogía de "el cuerpo" en su carácter diferenciado, genealogía que podría radicalizar aún más la teoría de Foucault.<sup>61</sup>

El análisis de la abyección que hace Kristeva en *Poderes de la perversión* es significativo porque empieza a sugerir los usos de la idea estructuralista de un tabú que constituye límites con el fin de construir un sujeto diferenciado mediante la exclusión.<sup>62</sup> Lo "abyecto" designa lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en "Otro". Esto se da como una expulsión de elementos ajenos, pero en realidad lo ajeno se establece por medio de la expulsión. La construcción del "no yo" como lo abyecto establece los límites del cuerpo que también son los primeros contornos del sujeto. Kristeva escribe:

La náusea me hace repudiar esa nata, me separa 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 dado 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" digo que me establezco a mí misma.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> El ensayo de Foucault "A Preface to Transgression" [en *Language, Counter-Memory, Practice*] presenta una yuxtaposición interesante respecto de la idea de Douglas sobre los límites corporales constituidos por los tabúes del incesto. Originalmente escrito en honor de Georges Bataille, este ensayo explora en parte el "polvo" metafórico de los placeres transgresores y la asociación del orificio prohibido con la tumba cubierta de polvo. Véanse pp. 46-48.

<sup>62</sup> Kristeva analiza la obra de Mary Douglas en una breve sección de *Poderes de la perversión*. Integrando las ideas de Douglas a su propia reformulación de Lacan, Kristeva escribe: "La suciedad es lo que se desecha del sistema simbólico. Es lo que escapa de esa racionalidad social, ese orden lógico sobre el que se basa un agregado social, que luego se diferencia de una aglomeración temporal de individuos y, en suma, constituye un sistema de clasificación o una estructura [p. 65; las páginas son de la versión en inglés]."

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 3.

El límite del cuerpo, así como la distinción entre lo interno y lo externo, se establece mediante la expulsión y la revaluación de algo que originalmente era una parte de la identidad en una otredad deshonrosa. Como lo ha señalado Iris Young cuando recurre a Kristeva para explicar el sexismo, la homofobia y el racismo, el repudio de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una "expulsión" a la que sigue una "repulsión" que funda y consolida identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de sexo/raza/sexualidad.<sup>64</sup> La adaptación que Young hace de Kristeva muestra cómo la operación de repulsión puede consolidar "identidades" fundadas en el hecho de instituir al "Otro" o a un conjunto de Otros mediante la exclusión y la dominación. Lo que se constituye mediante la división de los mundos "internos" y "externos" del sujeto es una frontera y un límite débilmente mantenidos con fines 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 vuelve, por así decirlo, el modelo por el cual se realizan 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 permanezcan totalmente distintos, toda la superficie del cuerpo tendría que lograr una impermeabilidad imposible. Sellar así sus superficies constituiría el límite inconsútil del sujeto; pero ese encierro no podría dejar de estallar precisamente por esa mugre excrementicia a la que teme.

Independientemente de las metáforas precisas de las distinciones espaciales entre lo interno y lo externo, éstos siguen siendo términos lingüísticos que facilitan y articulan una serie de fantasías, temidas y deseadas. Lo *interno* y lo *externo* sólo tienen sentido con referencia a un límite mediador que lucha por la estabilidad. Y esta estabilidad, esta coherencia, se determina en gran parte por órdenes culturales que sancionan al sujeto y obligan a diferenciarlo de lo abyecto. Así, "interno" y "externo" constituyen una distinción binaria que estabiliza y consolida al sujeto coherente. Cuando se pone en duda ese sujeto, el significado y la necesidad de los términos se exponen al desplazamiento. Si el "mundo interno" ya no designa un *topos*, entonces la fijeza interna del yo y, de hecho, la ubicación interna de la identidad de género se vuelven igualmente sospechosos. La pregunta central no es *cómo* se *interiorizó* esa identidad (como si la interiorización fuese un proceso o un mecanismo que pudiese reconstruirse mediante una descripción). Más bien, cabe preguntar: ¿desde qué posición estratégica en el discurso público y por qué motivos se ha afianzado el tropo de la interioridad y la disyuntiva binaria de interno/externo? ¿En qué lenguaje se ha figurado el "espacio interno"? ¿Qué clase de figuración es, y a través de

---

<sup>64</sup> Young, "Abjection and Oppression: Unconscious Dynamics of Racism, Sexism, and Homophobia".

qué figura del cuerpo se significa? ¿Cómo figura 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 cuestiona el lenguaje de la interiorización porque opera al servicio del régimen disciplinario de la subyugación y la subjetivación de criminales.<sup>65</sup> Aunque en *La historia de la sexualidad* Foucault objetaba 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 interiorización por otros motivos. En cierto sentido, *Vigilar y castigar* puede considerarse el esfuerzo de Foucault por reescribir la doctrina de interiorización que Nietzsche expuso en *La genealogía de la moral* sobre el modelo de la *inscripción*. Entre los presos, dice Foucault, la estrategia no ha sido imponer una represión de 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 la consecuencia de que se producen cuerpos que significan esa ley en el cuerpo y a través de él; allí la ley se manifiesta como la esencia de su yo, el significado de su alma, su conciencia, la ley de su deseo. En efecto, la ley está a la vez totalmente manifiesta y completamente latente, ya que nunca aparece como externa a los cuerpos que subyuga y subjetiva. Foucault escribe: "No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente *en torno, en la superficie y en el interior* del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga" [subrayado mío].<sup>66</sup> La figura del alma interna -entendida como "en el interior" del cuerpo- se significa mediante su inscripción *en la superficie* del cuerpo, aun cuando su modo primario de significación sea a través de su misma ausencia, su potente invisibilidad. El efecto de un espacio interno estructurador se produce 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 presenta como una carencia significativa. Esa carencia que es el cuerpo da al alma el significado de lo que no se puede mostrar. En este sentido, pues, el alma es una significación de la superficie que impugna y desplaza la distinción interno/externo, es una figura del espacio psíquico interior inscrito *sobre la superficie* del cuerpo como una significación social que perpetuamente renuncia a sí misma como tal. En

---

<sup>65</sup> Algunas partes del siguiente análisis se publicaron en dos contextos diferentes; en mis artículos "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse" y "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory".

<sup>66</sup> Foucault, *Vigilary castigar*, p. 36 [p. 291; los números entre corchetes son de la edición en inglés.

términos de Foucault, el alma no está aprisionada por el cuerpo ni dentro de él, como lo sugerirían algunas imágenes cristianas, sino que "el alma es la prisión del cuerpo".<sup>67</sup>

La redescrición de los procesos intrapsíquicos, desde el punto de vista de la política de superficie del cuerpo, implica 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 serie de exclusiones y negaciones, ausencias significantes. Pero ¿qué determina el texto manifiesto y latente de la política corporal? ¿Cuál es la ley prohibitiva que genera la estilización corpórea del género, la figuración fantaseada y fantástica del cuerpo? Ya hemos considerado los tabúes del incesto y el tabú anterior contra la homosexualidad como los momentos generativos de la identidad de género, las prohibiciones que producen la identidad sobre las rejillas culturalmente inteligibles de una heterosexualidad idealizada y obligatoria. Esa producción disciplinaria del género realiza una falsa estabilización del género en favor de los intereses de la construcción y la reglamentación heterosexuales en el ámbito reproductivo. La construcción de la coherencia oculta las discontinuidades de género que están presentes en el contexto heterosexual, bisexual, *gay* y lésbico, en que el género no necesariamente es consecuencia directa del sexo, y el deseo, o la sexualidad en general, no parece ser la consecuencia directa del género; de hecho, donde ninguna de estas dimensiones de corporalidad significativa se expresan o reflejan una a otra. Cuando la desorganización y la desagregación del campo de cuerpos trastornan la ficción reglamentadora de la coherencia heterosexual, parece que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva. Ese ideal reglamentador se revela entonces como una norma y una ficción disfrazadas de ley de desarrollo que reglamenta el campo sexual que pretende describir.

Sin embargo, cuando se interpreta la identificación como una incorporación o fantasía llevada a la práctica queda claro que la coherencia es deseada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal. Dicho de otra forma, actos, gestos y deseo producen el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que sugieren, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Tales actos, gestos y realizaciones -por lo general interpretados- son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son *inventos* fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 36 [p. 30].

cuerpo con género sea performativo indica que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que constituyen 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 reglamentación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que diferencia lo interno de lo externo, y así instituye la "integridad" del sujeto. En otras palabras, los actos y los gestos, los deseos articulados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión mantenida mediante el discurso con el fin de reglamentar la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. Si la "causa" del deseo, el gesto y el acto puede ubicarse dentro del "yo" del actor, entonces las reglamentaciones políticas y las prácticas disciplinarias que producen ese género, supuestamente coherente, en realidad se pierden de vista. El desplazamiento de la identidad de género de un origen político y discursivo a un "núcleo" psicológico impide un análisis de la constitución política del sujeto con género y sus invenciones acerca de la interioridad inefable de su sexo o de su verdadera identidad.

Si la verdad interna del género es un invento, y si un género verdadero es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se producen como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable. En *Mother Camp: Female Impersonators in America*, la antropóloga Esther Newton señala que la estructura de la personificación revela uno de los mecanismos clave de la invención, mediante el cual se da la construcción social del género.<sup>68</sup> Yo añadiría que la "vestida" subvierte totalmente la distinción entre espacio psíquico interno y externo, y efectivamente 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 vestida] presenta una doble inversión que dice: "Las apariencias engañan." La vestida dice [curiosa personificación de Newton]: "Mi apariencia 'exterior' es femenina, pero mi esencia 'interior' [del cuerpo] es masculina". Al mismo tiempo se simboliza la inversión opuesta: "Mi apariencia 'exterior' [mi cuerpo, mi género] es masculina, pero mi esencia 'interior' [yo] es femenina".<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Véase el capítulo "Role Models".

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 103.

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.

La idea de una identidad de género original o primaria suele parodiarse dentro de las prácticas culturales de las vestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades machina/fem. En la teoría feminista, tales identidades paródicas se han considerado o bien degradantes para las mujeres, en el caso de las vestidas y el travestismo, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos de papeles sexuales del interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de machina y fem. Pero, a mi juicio, la relación entre la "imitación" y el "original" es más complicada de lo que suele aceptar la crítica. Además, nos da una pista de la manera en que puede reformularse la relación entre identificación primaria -es decir, los significados originales acordados al género- y la experiencia de género subsecuente. La actuación de la vestida afecta la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Pero, en realidad, estamos ante la presencia de tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género. Si la anatomía del actor es para empezar distinta del género, y estos dos son distintos de la actuación del género, entonces ésta indica una disonancia no sólo entre sexo y actuación, sino entre sexo y género, y entre género y actuación. Así como la vestida crea una imagen unificada de la "mujer" (a la que se suele oponer la crítica), también revela el carácter distinto de los aspectos de la experiencia de género que falsamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción reglamentadora de la coherencia heterosexual. *Al imitar el género, la vestida implícitamente revela la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia.* De hecho, parte del placer, la frivolidad de la actuación, está en el reconocimiento de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen considerarse naturales y necesarias. En lugar de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que acepta su carácter distinto y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada.

La noción de parodia del género que aquí se presenta no supone que exista un original imitado por tales identidades paródicas. De hecho, la parodia es *de* la noción misma de un original; así como la noción psicoanalítica de identificación de género se constituye por la fantasía de una fantasía -la transfiguración de un Otro que siempre es ya una "figura" en ese doble sentido-, así la parodia de género revela que la identidad original sobre la que se modela el género es una imitación sin un origen. Para precisar más, es una producción que, en efecto -es decir, en su efecto-, se presenta como una imitación. Este

desplazamiento perpetuo constituye una fluidez de identidades que sugiere una apertura a la resignificación y la recontextualización; la proliferación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica afirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Aunque los significados de género adoptados en estos estilos paródicos evidentemente forman parte de la cultura hegemónica misógina, de todas maneras se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica. En tanto que imitaciones que efectivamente desplazan el significado del original, imitan el mito de la originalidad en sí. En lugar de una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género puede reformularse como una historia personal/cultural de significados ya aceptados, sujetos a una serie de prácticas imitativas que se refieren lateralmente a otras imitaciones y que, conjuntamente, construyen 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 característica del pastiche más que de la parodia:

El pastiche, como la parodia, es la imitación de un estilo peculiar 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 latente 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>

Sin embargo, 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* encarnar. En este sentido, la risa surge al ver que todo el tiempo lo original era algo derivado.

La parodia por sí sola no es subversiva, y debe de haber una manera de entender qué es lo que hace que ciertos tipos de repetición paródica realmente sean perturbadores, verdaderamente inquietantes, y qué repeticiones pueden domesticarse y volver a circular como instrumentos de hegemonía cultural. Es obvio que no bastaría con una tipología de acciones, puesto que el desplazamiento paródico, de hecho, la risa paródica, depende de un contexto y una recepción que puedan fomentar confusiones subversivas. ¿Qué

---

<sup>70</sup> Jameson, "Posmodernismo y sociedad de consumo", p. 170 [114]; los números entre corchetes son de la versión en inglés.

actuación y en dónde puede invertir la distinción interno/externo y llevar a un replanteamiento radical de las presuposiciones psicológicas de la identidad de género y la sexualidad? ¿Qué actuación y en dónde llevará a una reconsideración del lugar y la estabilidad de lo masculino y lo femenino? ¿Y qué tipo de actuación de género llevará a cabo y revelará la naturaleza performativa del género en sí de manera 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 reglamentada, una práctica significativa dentro de un campo cultural con jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces ¿qué lenguaje queda para comprender esta realización corporal, el género, que constituye su significado "interno" en su superficie? Sartre tal vez habría denominado este acto "un estilo de ser" y Foucault "una estilística de la existencia". Y, en mi interpretación anterior de Beauvoir, señalo que los cuerpos con género son otros tantos "estilos de la carne". Estos estilos nunca se crean totalmente por sí solos porque tienen una historia, y esas historias condicionan y limitan las posibilidades. Considérese que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal*, un "acto", por así llamarlo, que es a la vez intencional y performativo (donde *performativo* sugiere una construcción contingente y dramática del significado).

Wittig entiende el género como el funcionamiento del "sexo", y el "sexo" es un mandato obligatorio para que el cuerpo se convierta en un signo cultural, se materialice obedeciendo a una posibilidad históricamente delimitada, y lo haga no una o dos veces, sino como un proyecto corporal constante y repetido. Sin embargo, la noción de "proyecto" sugiere la fuerza creadora de una voluntad radical y, dado que el género es un proyecto que tiene como fin la supervivencia cultural, el término *estrategia* sugiere mejor la situación de coacción bajo la cual se da siempre y de diversas maneras la actuación de género. Por lo tanto, como una estrategia de supervivencia dentro de sistemas obligatorios, el género es una actuación con consecuencias claramente punitivas. Los géneros diferenciados son una parte de lo que "humaniza" a los individuos dentro de la cultura contemporánea; de hecho, constantemente castigamos 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 ya que el género no es un hecho, los diversos actos de género crean la idea de género, y sin esos actos no habría ningún género. Así, el género es una construcción que constantemente oculta su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, producir y mantener géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda oculto por la credibilidad de esas producciones y por los castigos que acompañan el hecho de no creer en ellas; la construcción nos "obliga" a creer en su necesidad y naturalidad. Las posibilidades

históricas materializadas a través de diversos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reglamentadas de manera punitiva, que alternadamente se encarnan y se desvían bajo coacción.

Considérese que una sedimentación de normas de género produce el fenómeno peculiar de un "sexo natural" o una "mujer real" o cualquier cantidad de ficciones sociales frecuentes e impositivas, y que esta sedimentación a lo largo del tiempo ha producido un conjunto de estilos corporales que, de forma reificada, aparecen como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro. Si estos estilos se llevan a la práctica, y si producen sujetos coherentes con género que se presentan como sus creadores, ¿qué tipo de actuación revelaría que esta supuesta "causa" es un "efecto"?

¿En qué sentido, entonces, es el género un acto? Como en otros dramas sociales rituales, la acción de género requiere una actuación *repetida*, la cual consiste en volver a realizar y a experimentar un conjunto de significados ya establecidos socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación.<sup>71</sup> Aunque haya cuerpos individuales que llevan a cabo estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta "acción" es pública. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas, y su carácter público no deja de tener consecuencias; de hecho, la actuación se efectúa con el objetivo estratégico de mantener al género dentro de su marco binario, aunque no puede considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que funda y consolida al sujeto.

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos*. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante. Esta formulación aparta la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la coloca en un terreno que requiere una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Es significativo que si el género se instituye mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es precisamente 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

---

<sup>71</sup> Véase Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, y también Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought".

modalidad de la creencia. El género también es una norma que nunca puede interiorizarse del todo; "lo interno" es una significación de superficie, y las normas de género a fin de cuentas son fantasmáticas, imposibles de encarnar. Si la base de la identidad de género es la repetición estilizada de actos a través del tiempo y no una identidad aparentemente inconsútil, entonces la metáfora espacial de una "base" se desplazará y resultará ser una configuración estilizada, de hecho, una corporalización del tiempo marcada con el género. El yo con un género constante mostrará entonces estar estructurado por actos repetidos que intentan aproximarse al ideal de una base sustancial de identidad, pero que, en su discontinuidad ocasional, revela la falta de base temporal y contingente de esta "base". Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la posibilidad de no poder repetir, una deformidad o una repetición paródica que revela que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente endeble.

Sin embargo, si los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos efectivamente constituyen la identidad que se dice que expresan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y actos de género, las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce 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 postulación de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reglamentadora. El hecho de que la realidad de género se cree mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o femineidad verdadera o constante también se constituyen como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género y las posibilidades performativas de que proliferen 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. Sin embargo, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente *increíbles*.