

Sexualidades migrantes
Género y transgénero

Los Cuadernos
Editora

DIANA MAFFÍA
compiladora

SEXUALIDADES MIGRANTES
GÉNERO Y TRANSGÉNERO

Diana Maffía

compiladora

Sexualidades migrantes

Género y transgénero

Feminaria
Editora

Colección *Temas Contemporáneos*

Diagramación de tapa: *leaf*
sobre la pintura "Flor de la vida" (1942)
de *Frida Kahlo*

© 2003  *Lumen Artis*
Editora

© 2003 Diana Maffia

I.S.B.N.: 987-9143-05-1

Buenos Aires, República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2003 en
Gráfica Integral, José Bonifacio 257, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Si tuviera que resumir las creencias que conforman el punto de vista conservador y patriarcal sobre la sexualidad humana, sostenido desde la filosofía, la medicina, el derecho y la religión dogmática, lo haría con tres enunciados:

1. Los sexos son sólo dos: masculino y femenino
2. Las relaciones sexuales tienen como fin la procreación
3. La familia es una unidad natural

1. Cada uno de estos enunciados merece ser explicitado. Cuando se habla de dos sexos, masculino y femenino, se está abarcando en esta dicotomía un disciplinamiento de aspectos muy complejos de la sexualidad humana. Por supuesto el sexo anatómico, con el que a primera vista y al nacer se clasifica a casi todos los seres humanos. Tan fuerte es el dogma sobre la dicotomía anatómica, que cuando no se la encuentra se la produce. Cuando los genitales son ambiguos, no se revisa la idea de la naturaleza dual de los genitales sino que se disciplinan para que se ajusten al dogma.

Pero además del sexo anatómico, se supone que el sexo cromosómico también es dicotómico (XX o XY) ajustándose a la genitalidad. Nuevamente, cuando eso no ocurre, el dogma no se revisa. Las hormonas completan este menú biológico. El feminismo, al incorporar la categoría de género de la sexología, en muchas de sus expresiones todavía supone que este sexo biológico es el sostén

natural de una asignación cultural de género. Si así fuera, no se medicalizarían los casos que escapan a esta descripción. La ideología dicotómica de género es anterior y más fuerte que el sexo biológico. No sólo lo "lee" como un signo al que interpreta, sino que lo escribe y lo corrige cuando su caligrafía no es perfecta. En síntesis, el mismo sexo biológico es producto de una lectura cultural.

Por el lado del género la complejidad no es menor. A la identidad de género subjetiva de una persona, se agrega la expresión de género con que un sujeto se presenta ante los demás (por ejemplo, la identidad de género travesti puede presentarse con una expresión de género mujer), la elección sexual (homosexual, heterosexual o bisexual), los roles de género (masculino o femenino, variables socialmente) y otras sutiles distinciones que podemos ir formulando para decodificar esta complejidad y comprenderla.

Afirmar que los sexos son dos, es afirmar también que todos estos elementos irán encolumnados, que el sujeto tendrá la identidad subjetiva de género de su sexo anatómico y cromosómico, lo expresará y aceptará los roles correspondientes, y hará una elección heterosexual. Lo que escape a esta disciplina se considerará perverso, desviado, enfermo, antinatural, y será combatido con la espada, con la cruz, con la pluma, con el bisturí y con la palabra.

2. Afirmar que la sexualidad tiene como único fin la procreación es, por empezar, una completa obliteración del placer. De eso no se habla, ni siquiera en las relaciones heterosexuales donde los sujetos se proponen procrear. Como se bordaba bajo un relicario en los camisones de las abuelas españolas, blancos, largos y con una abertura mínima como un hojal anatómicamente ubicado: "*no es por vicio ni por fornicio, sino para dar un hijo a tu servicio*". Es decir, no sólo se cumplía el débito conyugal, sino que el objetivo último era servir a Dios. La mujer, como Arlequino, servía a dos patrones.

Una sexualidad aplicada a la reproducción reduce las relaciones sexuales a la penetración del pene del varón en la vagina de la mujer. Cualquier otra práctica será viciosa y pecadora. El fin de la etapa reproductiva en las mujeres elimina automáticamente su

sexualidad. Para quien no desea la reproducción, y mucho más si es homosexual, la única conducta permitida es la castidad. Me resulta misterioso que se tilde de antinatural la homosexualidad, aportando como prueba que en la naturaleza ningún otro ser la expresa (cosa que muchos biólogos discuten) y se recomiende como "remedio" algo mucho más antinatural, como es la castidad.

De este modo, características fuertemente humanas de la sexualidad como la comunicación y el placer, comunes a prácticas diversas, son renegadas reduciendo la sexualidad a la reproducción biológica. Incongruentemente, el resto de las prácticas recibe anatemas morales, e incluso intentos de criminalización, logrando que por los dispositivos patriarcales del derecho, en sociedades muy conservadoras, sean perseguidos con la fuerza pública.

3. La afirmación de que toda sociedad humana es una especie de organismo que tiene una "célula básica" en la familia, es una de las concepciones más disciplinadoras y omnipresentes de la cultura. Tal sociedad tendrá en sus integrantes (el "tejido social") diferentes estratos destinados a cumplir funciones específicas por su propia naturaleza, así como un pulmón y un ojo lo hacen, y sería absurdo pensar en cambiarlas pues implicaría subvertir la propia naturaleza. Así los destinos de mujeres y varones están determinados por su propia naturaleza a diversas funciones, que son complementarias. La familia permite que las mujeres desarrollen su destino de cuidado y reproducción, dejando a los varones el peligroso ámbito público del que depende el sostén económico. Ninguna otra estructura podría pretender funcionar como una célula, sino dos personas de distinto sexo y sus hijos. No importa que la realidad desmienta numéricamente esta norma, lo desviado es la realidad y debe ser corregida.

Por supuesto que desde este punto de vista, la unión de parejas homosexuales u otros arreglos de convivencia no serán considerados "familia", pero además serán criminalizados y dejados fuera de toda protección social. Personas que tienen hijos de parejas anteriores y hacen luego una pareja homosexual, pueden perder la tenencia de sus hijos, por considerarse una perversión moral que podría afectarlos. Los estudios sobre las múltiples relaciones de

convivencia no sólo permiten apreciar los nuevos arreglos familiares en sus características, sino comprender sus necesidades a fin de adecuar la respuesta del Estado en forma de políticas públicas plurales.

Finalmente de eso se trata. Derechos humanos universales, para ser ejercidos por personas singulares, requieren respuestas muy diversas. Una sociedad disciplinadora que sólo acepta como *ciudadan@s* a quienes cumplen con el estereotipo prefijado por el grupo hegemónico dominante, deja fuera de la ciudadanía de modo arbitrario e injusto a enormes porciones de la población. Históricamente, ese estereotipo de ciudadano ha sido el varón-blanco-propietario. Las instituciones patriarcales están diseñadas en torno a este ideal, y así la ciencia, el derecho, la política y la religión dogmática lo realimentan.

Agradezco a quienes han aportado sus ideas, sus reflexiones teóricas, sus posturas políticas, sus experiencias de vida, para este debate tan necesario en la humanización de las relaciones sociales. Lo que sigue es una invitación a dejarnos interpelar profundamente por el pensamiento y el compromiso. No es un discurso uniforme, pero sí respetuoso, con el que inauguramos un diálogo de aristas conflictivas que sin embargo valoramos como fecundo. Su fin último no es otro que el de la ética: la felicidad humana.

Diana Maffía

Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales

Amalia E. Fischer Pfaeffle

Introducción

En la década pasada, cuando estaba haciendo el doctorado en Comunicación y Cultura, encontré un texto de Marta Lamas que se llama "Usos, Dificultades y Posibilidades de la Categoría Género";¹ en ese artículo, la autora hace una corta referencia a los intersexuales, a partir de un texto de Ann Fauto-Sterling y de hacer una crítica a la dicotomía hombre/mujer, dicotomía que según Lamas, está presente en casi todas las sociedades. Más o menos en la misma fecha, leí el libro *Sobre a Identidade Masculina*, de Elizabeth Bandinter, donde ella explica cómo es el desarrollo y la diferenciación sexual de un embrión.

Al mismo tiempo, por esa época se dio una polémica interesante en los medios de Brasil, sobre la identidad sexual de una deportista, que para participar en las Olimpíadas y en competencias debería hacerse una operación e inyectarse hormonas,² simultáneamente en Palestina dos niñas gemelas pasarían por una operación similar y unos meses después apareció la noticia de que una jugadora de la selección nacional de Voleibol de Brasil, tenía "una dudosa identidad sexual" y tendría que pasar por el mismo tratamiento médico que la otra deportista. Tanto las lecturas como las noticias fueron determinantes para informarme, indagar, investigar, leer y reflexionar sobre los intersexuales, pero sobre todo para comprometerme con su lucha. El resultado de todo eso es este artículo, que es una provocación al pensamiento binario y dicotómico de un cierto tipo de biomedicina.

I. Complejidad y Paradojas

En 1965, el físico Zadeh desarrolló una nueva teoría, que rompía con la lógica binaria y dicotómica, basada en la premisa de $V \circ F$. Ponía a consideración del mundo de la física y de las matemáticas, la propuesta de una lógica multivalente, que tiene como principios $V \mathbf{y} F$. Según él, su proposición coincide más con lo que se nos presenta a los humanos como "realidad". Estas ideas generaron muchas controversias y rechazo en el mundo académico.

En 1988, Bart Kosko retomó el trabajo de Zadeh, llevándolo para el área tecnológica, pues al igual que Zadeh no tuvo ningún eco en el mundo académico. Sin embargo, actualmente en Japón, se está haciendo una aplicación pragmática de los principios de la lógica difusa o *fuzzy logic*, en la creación y producción de "máquinas inteligentes". La aplicación de estos principios, no se redujo al mundo tecnológico, también existen varios trabajos de índole filosófica y sociológica en donde se encuentran discusiones que conllevan las premisas de la lógica difusa.

Pero ¿Qué es la lógica difusa? ¿Cuáles son sus premisas? ¿En qué consiste? Para la *lógica difusa* o *fuzzy logic* explicar fenómenos complejos según el esquema de lo verdadero y falso, no es posible. Para tratar de explicárnoslo, es necesario salir de la lógica excluyente y entrar en otra lógica, que no deje afuera la posibilidad de la multiplicidad o del multivalor, lo que implica entrar en el mundo del pensamiento complejo donde sistemas, subsistemas o cuerpos están permanentemente en orden-desorden-auto-organización. Estos sistemas lejos de estar en un equilibrio, en un orden, están más bien en desequilibrio, en un desorden que contiene su propio orden. Dentro de un sistema, cuando un factor extraño entra en él, produce un desorden que modifica las condiciones iniciales en las que se encontraba; esto va provocar un desequilibrio, un caos que buscará cómo auto-organizarse. Una modificación a nivel de una parte del sistema, dará un resultado imprevisible e irreversible. Este factor ajeno al sistema se llama *atractor extraño*, que en otras palabras sería: "lo imprevisto", "la casualidad". No se trata más de analizar los fenómenos dentro de la lógica de la dicotomía *orden* o *desorden*, sino de estudiar la complejidad que se establece en los

procesos, tomando "proceso" aquí como una serie de hechos que llevan a otra serie de hechos y así sucesivamente. Es como si no existiera ni comienzo, ni fin y sí un *continuum*.

¿A qué nos referimos con complejidad? Nos estamos refiriendo a que tanto en la vida humana, como en la no-humana y en el Cosmos, se hace presente la dificultad de explicación, que nos lleva a desarrollar un pensamiento fuera de la simplicidad de lo verdadero o falso, del ser o no ser, del hombre o de la mujer, es decir, fuera de la lógica binaria. Por ser complejo este pensamiento no escapará a la dificultad y tal vez no tendrá respuestas o soluciones a todo.

Según Prigogine, existe ahora

"Una tendencia de ir de lo complejo a lo simple. Comprendemos que no podemos descomponer el mundo en pequeños subsistemas independientes, con relación al sistema considerado como un todo. También comprendemos que no podemos descomponer el mundo en interacciones aisladas, ni suponer que entre ellas no haya, a su vez interacción. El mundo aparece más como una continuidad, como una entidad global. Estaría de acuerdo, entonces, con la crítica de que la física clásica era un emprendimiento de tipo reduccionista".³

La vida es compleja, y por vida entendemos no solamente la humana, sino también la no-humana, desde las moléculas, pasando por el cerebro y llegando al Universo, todos desarrollan y se relacionan entre sí y con los demás de una forma compleja. Todo está interligado, interconectado, lo que suceda a nivel microfísico va repercutir a nivel macrofísico.

La lógica binaria se caracteriza por valorizar el 0 o el 1, dejando fuera cualquier valor que se establezca entre los dos. Dentro de esa lógica funciona el mundo occidental en el que vivimos: si se es hombre no se es mujer. Salir de la lógica binaria implica dejar de pensar linealmente, y aceptar la posibilidad de que no existan universales, ni trascendencias, ni identidades fijas, intentar no pensar dicotómicamente, es un reto cotidiano.

La *fuzzy logic*, es una lógica que sostiene que la lógica clásica

de *lo verdadero* o *lo falso*, no refleja la complejidad de la realidad. Y afirma también la necesidad de una propuesta de pensamiento, a partir de *lo verdadero* y *lo falso*. Las premisas de la lógica difusa nos llevan también a replantearnos el uso y significado de *ambivalencia* como concepto inclusivo, ya que aun dando igual valor a dos cuestiones opuestas, continuamos dentro de la lógica de la dicotomía, pues la ambivalencia incluye dos valores y no considera las multiplicidades, por lo que también reducimos la visión del mundo a un pensamiento simple.

Matemáticamente, la lógica difusa incluye el intervalo, que se sitúa en el medio, entre cero y uno; permitiendo la existencia de multivalores, de multivalencias, y cuando nos referimos a multivalores y multivalencias, entramos en el ámbito de la complejidad y algunas veces en el mundo de las paradojas. Esta lógica afirma que lo adecuado sería tomar en cuenta la intersección que se encuentra entre lo verdadero y falso. En el punto medio, verdadero y falso se confunden, en ese punto medio una cosa es simultáneamente verdadera y falsa.

Pero la lógica difusa no es la única que se ha planteado los multivalores y la complejidad, como punto de partida para estudiar fenómenos, hacer una lectura del mundo o analizarlo. Desde la filosofía, Deleuze y Guattari también rompieron con la lógica dicotómica, al tomar de la botánica y hacer su propia lectura de los conceptos de rizoma y rizomático y aplicarlos a la filosofía. Según Deleuze, rizoma es una raíz, usualmente crece horizontalmente, produce a su vez raíces subterráneas y tallos aéreos. Para Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, lo rizomático o los rizomas carecen de unidad que pueda ser centrada, se establecen relaciones, conexiones transversales. No existen puntos en el rizoma y sí líneas interconectadas en procesos continuos y cambiantes.

“Un rizoma no empieza, ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo [...]. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y.. y...y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar al verbo ser”.⁴

El rizoma deleuziano está ligado también al pensamiento complejo y no escapa a la paradoja, que según Deleuze en la "Lógica del Sentido"⁵:

"...Se caracteriza por ir en dos sentidos a la vez y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro" [...]. La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido, como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fija".

La lógica difusa, la teoría de la complejidad, los conceptos deleuzianos de rizoma y paradoja, nos dan pie para intentar producir un pensamiento, que desafíe al universo de lo binario, de lo dualista y al mundo basado en dicotomías.

II. Devenir, Devenir-Mujer

"La diferencia entre los sexos tiene felizmente un sentido muy profundo. Las ropas son meros símbolos de alguna cosa profundamente oculta".⁶
(*Orlando*, Virginia Woolf)

Cuando tenía cerca de diez años, me imaginaba que sería fantástico cambiar cada cierto tiempo de sexo, pero sin perder la memoria, ni las sensaciones que se habían experimentado con el sexo anterior; con el correr del tiempo olvidé todo. Yo nunca había escuchado hablar de Virginia Woolf y mucho menos de *Orlando*. Mi familia no es de intelectuales: mi padre es un autodidacta y publicista, mi madre en esa época era básicamente un ama de casa.

Al cumplir 23 años, una amiga me regaló *Orlando*. Al leerlo, poco a poco fui recordando aquella imagen de mi pensamiento. Recordé que comencé a imaginarme cambiando de sexo porque me habían prohibido andar sin blusa, jugar béisbol con los amigos

del barrio, andar en patines y en bicicleta. Es decir, no podía jugar ningún juego que no fuera supuestamente femenino. También me acuerdo imaginando que era un muchacho viajando en tren y de aventón; mi mayor sueño era conocer otros países, otras personas. Después me imaginaba como una joven, subiendo y bajando del tranvía, andando por grandes ciudades, viajando en metros y trenes, creo que eso me daba la sensación de velocidad, nunca fue mi deseo volverme únicamente y exclusivamente hombre. Era el nómada que sentado se mueve, el nómada de Deleuze y Guattari.

Según Deleuze y Guattari, cuando se es mujer no se puede devenir hombre, porque los hombres son la mayoría, el modelo, el patrón, *el sujeto de la enunciación*. Era mi devenir minoritario que estaba en proceso, que estaba comenzando a expresarse.

Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, afirman que el devenir minoritario no tiene que ver con cantidad. Es decir, que: "lo que define a una minoría no es el número, sino las relaciones internas con el número. Una minoría puede ser numerosa o incluso infinita; e igual ocurre con una mayoría".⁷

Pero lo que las distinguirá es que la minoría es no numerable, es innumerable. Las características de lo innumerable, son las conexiones que van a producirse entre elementos, conjuntos, es la conjunción "y". Que no queda atrapada a ninguna axiomática, entendiéndose estas como bloqueos a las rupturas.

Al imaginarme mudando de sexo, me imaginaba transitando por las diferentes posibilidades de experimentar la vida con y en distintos cuerpos. Era dejar de ser adicta al género, era el nómada de devenires, de Suely Rolnik.⁸ Imaginarme todo esto, obviamente no se debía a alguna casualidad, sino que estaba relacionado con el hecho de haber nacido con cuerpo femenino. Esto marcaba una diferencia, que está inscrita en el cuerpo, en mi cuerpo.

Yo no estaba queriendo imitar a los hombres, puesto que no quería ser lo que ellos son, quería poder fluir entre esas posibilidades que mi imaginación me proporcionaban.

El devenir deleuziano no es una instancia, una identificación, ni semejanza, ni imitación porque el devenir no tiene otro sujeto que no sea él mismo. El devenir no acaba, es *un continuum*, no se sabe dónde empieza uno y acaba el otro. El devenir es coexistencia, no

existe superior o inferior, por lo que no es un proceso evolutivo, *el devenir es alianza*. Solamente lo minoritario, las minorías pueden ser devenires. Todos los devenires tienen que pasar primero por el devenir-mujer. Las mujeres deben pasar también por un devenir-mujer.

Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, dicen que el devenir es:

“Un rizoma, no es un árbol clasificatorio, ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar, tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tienen su consistencia. [...] la mujer como entidad molar tiene que devenir-mujer, para que el hombre también lo devenga o pueda devenirlo. [...] La sexualidad es una producción de mil sexos, que son otros tantos devenires incontrolables. [...] El devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres. En cierto sentido, el sujeto de un devenir siempre es el ‘hombre’; pero sólo es ese sujeto, si entra en un devenir-minoritario, que lo arranca de su identidad mayor. [...] No hay devenir-hombre, puesto que el hombre, es la entidad molar por excelencia, mientras que los devenires son moleculares”.⁹

La lectura de *Orlando*, me hacía vivir de nuevo todas las sensaciones, los espacios y lugares de aquel momento de mi infancia. En *Orlando*, encontraba mi memoria y la imaginación de Virginia Woolf, en su alianza con Vita Sackville-West. Alianza a la que se refiere Rosi Braidotti, en su texto *Becoming Women: Rethinking the Positivity of Difference*, de la siguiente manera:

“Ni la vida de Virginia o Vita era así: Este devenir no se refiere a la fidelidad, a la autoridad de la experiencia pasada, ni de la solidez de las fundaciones. Se trata de inventarlo juntas, en el espacio que es el marco del encuentro entre ellas dos” [...] “En espacios, donde puedan ocurrir transformaciones. Ciertamente, la vida que fluye entre Vita y Virginia era un espacio intensificado y acelerado de devenires”.¹⁰

Leer *Orlando* era, estar en el presente y en el pasado al mismo tiempo. Como dice Deleuze; “en la singularidad de las paradojas nada comienza o acaba, todo va en el sentido del futuro y del pasado al mismo tiempo”.¹¹

Aunque Braidotti en este artículo retoma el concepto de Deleuze de devenir-mujer, en donde devenir-mujer puede positivar a la diferencia sexual y es útil para las feministas, no lo retoma con ligereza. Anteriormente ya lo había criticado en su libro, *Patterns of Dissonance*. Para Braidotti, cuando se apela a la celebración de una polisexualidad, se idealiza a la sexualidad haciéndola neutra, sexualidad a la que los hombres ya tienen derecho. Si la teoría de la multiplicidad no toma en cuenta las relaciones asimétricas que actualmente existen entre hombres y mujeres, vuelve a colocar a las mujeres en una posición subalterna. Las mujeres todavía están luchando para ser sujeto de la enunciación y para posicionarse como tales, para tener derecho al cuerpo y al placer.

Las feministas hicieron una crítica fuerte a la categoría mujer, pues no hay una mujer universal, ya que existen diferencias entre mujeres, y no se puede generalizar la experiencia de una mujer como siendo la experiencia de todas. En ese sentido, el devenir-mujer puede correr el riesgo de generalizaciones, ya que como dice Braidotti no todas las formas tomadas en el proceso de devenir, son equivalentes.

Para Braidotti, la problemática más grave que se plantea para las feministas con relación a la utilización del concepto “devenir-mujer”, tiene que ver con crear un *Cuerpo sin Órganos*.¹² Ella se pregunta -retomando a Luce Irigaray-:

“¿Volver un Cuerpo sin Organos en una causa de jouissance?
¿No será necesario para el lenguaje y para el sexo, haber
tenido una relación -con los órganos- que las mujeres nunca
han tenido”?¹³

De hecho, Deleuze y Guattari, entran en una contradicción porque ellos afirman que: “el devenir se crea a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es y de los órganos que se posee”.¹⁴ Sin embargo, ellos también son conscientes de que las mujeres

deben “conquistar su propio organismo, su propia historia, su propia subjetividad”.¹⁵ Entonces, si para devenir-mujer, se debe crear un CsO, ¿cómo crearlo si no se ha tenido acceso a crear un organismo, si las mujeres como colectividad no son sujeto, no han adquirido, no han accedido en todo el planeta a derechos específicos, y si los han adquirido, estos fácilmente pueden desaparecer?

Sin embargo, es importante señalar que, Deleuze y Guattari, en otras partes de *Mil Mesetas*¹⁶—además del texto mencionado en el párrafo anterior— hacen alusión a la adquisición por parte de las mujeres, de esos derechos, cuando los autores señalan la importancia que tiene la lucha por los derechos a niveles diferentes, como pueden ser, la lucha por el voto, el aborto y empleo.¹⁷

El devenir-mujer y el CsO son útiles para las feministas cuando estos conceptos positivizan la diferencia sexual; es decir, la diferencia sexual no es conceptualizada a partir de falta, de carencia, de inferioridad. CsO es deseo y el deseo, para Deleuze y Guattari, no es una falta: es una motivación, es un proyecto a ser realizado, son intensidades, afectos, no inferioridad. Es pues en este sentido que ambos conceptos pueden positivizar la diferencia sexual. El deseo y el CsO, están ligados a la exterioridad del pensamiento, a la fuerza, a la potencia. No se trata de oponer o de sustituir una imagen del pensamiento por otra, para que se convierta en lo Verdadero, en el Modelo, en el Patrón. La fuerza, la potencia destruye copias, modelos, patrones, lo verdadero. CsO, devenir-mujer y deseo están relacionados con imagen del pensamiento.

Para Deleuze y Guattari, la forma de esta exterioridad

“sitúa al pensamiento en un espacio liso, que debe ocupar sin poder medirlo, y para el que no haya método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, intermetzzi, reactivaciones. El pensamiento es como el Vampiro, no tiene imagen, ni para crear modelo, ni para hacer copia. Es el espacio liso del Zen, la flecha ya no va de un punto para otro, sino que será recogida en un punto cualquiera, para ser reenviada, a otro punto cualquiera, y tiende a permutar con el tirador y el blanco”.¹⁸

La imagen del pensamiento está ligada a la memoria, pero no es aquella memoria ligada a la formación del sujeto, no es aquella memoria del psicoanálisis, es una memoria que como dice Braidotti, esta des-comprometida con la identidad predicada por el sujeto-mayoría.

Orlando era en mí aquella memoria des-comprometida con una identidad fija, me traía de vuelta y era “mi compañero/a evocado/a”, como dice Guattari, en *Caosmose*; “es todo el mundo de la infancia que se anima”,¹⁹ se anima al mismo tiempo en un cuerpo de niña y de mujer, que se encontró con y en Orlando.

El CsO, el deseo, la imagen del pensamiento, el devenir son nómades, no están en un punto fijo, no se estancan, “van de un punto a otro, se extienden en un territorio liso, abierto, ocupan, habitan, poseen espacio, ese es su principio territorial. [...] El nómade es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra al espacio liso en el que el bosque reclusa, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta al desafío”.²⁰

Deseo, devenir-mujer, CsO, imagen del pensamiento, al ser todos nómadas, son conceptos que nos incitan a des-pensar la dicotomía de lo masculino-femenino, la lógica binaria y la dualidad de la ambivalencia. El modelo ya no es el masculino, ya no existe más modelo único, central, todo es devenir, es rizoma. El desafío para una feminista que trabaje con los conceptos de Deleuze y Guattari, es trabajar con la complejidad, es andar por el camino del medio y no de la media, es buscar tener un posicionamiento como subjetividad, pero sin creer en la identidad fija. Así, como también es buscar otra imagen del pensamiento, fuera de la lógica de la dicotomía masculino-femenino y de las cristalizaciones del sujeto.

III. Mito e Híbridos

Mircea Eliade, en *Mitos, Sueños y Misterios*, se pregunta: ¿Qué es mito o qué son los mitos? En vez de dar una sola respuesta, hace un recorrido sobre los que ha significado históricamente, el mito o los mitos para la humanidad. En el siglo XIX era lo opuesto a realidad, podía ser una fábula, hasta alguna cosa falsa. Pero

para las sociedades arcaicas el mito era una expresión de absoluta verdad, ya que en ella está implícita la historia sagrada, ligada al tiempo, que también es sagrado y posee el comienzo de todo.

Para estas culturas el mito es real y sagrado, ejemplar y repetible, por lo tanto sirve como modelo. Para Eliade nuestras sociedades carecen actualmente de "mitos", aunque ellos aparezcan de diferentes formas en nuestra cotidianidad.

Por otro lado, para Campbell en *El Poder del Mito* los mitos van a ser como "pistas para potencialidades espirituales de la vida humana"; en otras palabras, el mito es para él, "experiencia de vida". Campbell afirma que el mito nos ayudaría a colocar nuestra mente en contacto con la experiencia de estar vivo y que la mitología, es la música de la imaginación, inspirada en las energías del cuerpo". También para este autor el mundo moderno carece de mitos o está cada vez menos interesado en ellos.

Para Roland Barthes, en *Mitologías*, el mito es habla, pero no es un habla cualquiera, precisa de ciertas condiciones, el mito es también mensaje. Por ser habla y mensaje pertenece al mundo de la significación, de la forma y es a su vez discurso. Para él, todo se puede volver o llegar a ser mito, siempre y cuando se tome en cuenta cómo es proferido el mensaje y no su objeto, el mito es parte del sistema semiológico y éste es un sistema de valores.

Para Barthes, el mito va a tener también una función, que será la de "transformar un sentido en forma".

En las diferentes mitologías creadas por la humanidad existen héroes, heroínas, dioses, diosas y monstruos, que tienen como punto de partida, una base en el cuerpo humano. Hasta hoy, tanto en la ciencia ficción como en la mitología no existen dioses, diosas, minotauros, sirenas, Gorgona, cíclopes, vampiros, y hasta súper héroes con súper poderes, etc. que no tengan al cuerpo humano como base del suyo, ni Frankenstein, ni Drácula Stoker, ni Lestat de Ann Rice, ni Alien, ni Batman, ni Superman, la Mujer Maravilla, Robo Cop, están desprovistos de algún elemento perteneciente a la especie humana y tienen como base corporal un cuerpo humano (cabeza, tronco, extremidades superiores e inferiores, etc.). Incluso la imagen posmoderna del cyborg, tanto de la ciencia ficción, como de la teoría feminista desarrollada por Donna Haraway,

tienen como base un cuerpo humano, es parte humano parte máquina.

Todos estos dioses, diosas, super héroes y super heroínas, cyborgs, etc, al tener cuerpo y valores humanos y no humanos, atributos humanos y no humanos –animal, extraterrestre, poderes mágicos, máquinas- son híbridos.

En diferentes épocas y en diversas culturas los híbridos han sido, ya sea admirados, temidos, envidiados o deseados. Existen virtualmente en nuestra imaginación y son paradójicamente actualizados constantemente a través del habla, del mensaje, del discurso. Los mitos y las mitologías forman parte de la memoria, historia, narrativas, valores, ética, en fin de la cultura, del imaginario social.

La definición de imaginario que usamos aquí, es tomada de Rosi Braidotti, de su texto, *Becoming Women: Rethinking the Positivity of Difference*, donde ella sostiene que el imaginario social:

“No es ni ‘pura’ imaginación -cerrada en su clásica oposición a la razón- ni fantasía en el sentido freudiano. Lo imaginario marca el espacio de tránsitos y transacciones, es inter e intra personal, dinámico flota como adherido a lo simbólico. Entre lo social, el self y el afuera constitutivo, lo subjetivo, lo material y lo etéreo. [...] El imaginario social es como una red de fuerzas e interconexiones que constituye a los sujetos en múltiples, complejas y diversas formas”.²¹

Los híbridos pertenecen también al mundo de la paradoja deleuziana, ya que el buen sentido y el sentido común, no pueden pensar al híbrido como siendo a la vez humano y no humano, siendo dos cosas al mismo tiempo, en un mismo cuerpo donde en un punto lo humano y no humano se confunden; ese punto es el punto medio, que no es de ninguna manera la media de la ambivalencia, como ya se dijo anteriormente, que da igual valor a dos cuestiones: los híbridos son ambiguos.

Uno de los mitos que pertenecen al orden de los híbridos es el del andrógino y el hermafrodita, estos mitos nos impiden aceptar la existencia real, o sea de carne y hueso de los intersexuales. Esos mitos están en nuestro imaginario, tocan nuestro profundo miedo a

la ambigüedad, pero también la falta de una identidad fija, única, la falta de dualidad.

Los intersexuales son clasificados como lo anormal, lo antinatural, porque no intentamos imaginarnos un mundo más allá de la dualidad. Hemos sido educados dentro de una lógica dicotómica de lo verdadero o falso, de lo normal o anormal, de lo blanco o negro, de macho o hembra: somos producto de un pensamiento binario.

Estos mitos mencionados anteriormente, así como la invención de un sexo verdadero y el pensamiento binario, son característicos de nuestras sociedades occidentales. Contribuyen a que los intersexuales sean tratados no únicamente por la biomedicina, sino también por nosotros y nosotras, como *freaks*, como monstruos, como aberraciones, como seres humanos defectuosos que deben ser *reparados* para poder vivir en sociedad y adaptarse a ella.

Me pregunto ¿será que alguna/o de nosotras/os tendrá la capacidad de enamorarse, vivir con un/una intersexual, sin prejuicios, sin tener vergüenza, sin miedo a ser criticado/a, a ser objeto de burla? Será que somos capaces de explicar a nuestros hijos e hijas que la diferencia entre ellos/as y una criatura intersexual, se debe a que los intersexuales tienen los dos sexos en un solo cuerpo? ¿Dejaríamos a nuestros hijos y nuestras hijas tener un/una amigo/a intersexual, sin que ese acto nos incomode?

III. De Intersexuales, Biomedicina y Dicotomías

En la Antigüedad²² se creía que la diferencia entre los sexos se encontraba en los grados de calor de los cuerpos. No es sino a partir del S. XVIII, que la primera diferencia entre los humanos pasó a ser la sexual. Antes del S. XVIII se creía que los órganos sexuales femeninos eran similares a los masculinos solamente que invertidos e internos.

A partir del siglo XVIII con el ascenso de la modernidad y la cristalización del pensamiento cartesiano, es cuando se produce la dicotomización de los sexos, es cuando nace la idea del sexo correcto o sea la invención del sexo, del concepto de hermafrodita

verdadero, de lo normal y lo anormal, que no permite ambigüedades. Como nos dice Foucault, acerca del Estado Moderno y la biología, en *Herculine de Barbin*:

“Las teorías de la sexualidad, las concepciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo en los Estados Modernos, poco a poco acarrearón el rechazo a la idea de la mezcla de dos sexos en un solo cuerpo y consecuentemente la restricción del derecho a decidir de los individuos inciertos. A partir de entonces, se tendrá un solo sexo para cada uno. A cada uno su identidad sexual, primera, profunda, determinada, y determinante...”²³

El pensamiento dualista permeó tanto a las sociedades de esa época como a todas las ciencias y disciplinas del conocimiento occidental. En la actualidad, encontramos todavía, en muchas prácticas y discursos médicos, resquicios de pensamiento dicotómico, así como también la idea de la existencia de un sexo verdadero. El pensamiento dualista es parte del imaginario social occidental; por un lado está basado en una lógica binaria, que produce exclusiones y jerarquías. Y por otro, de alguna manera también es cristalizador de las relaciones de poder que van más allá de la relación entre oprimido y opresor, que forman un engranaje muy complejo y que están ligadas al conocimiento, a saberes, informaciones, al ámbito económico y a la subjetividad.

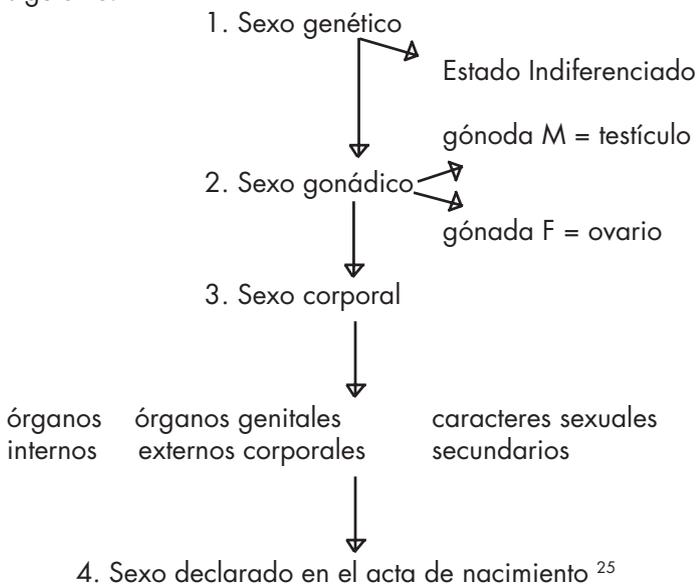
Las relaciones de poder no obedecen a una sola forma de opresión, existen diversas maneras de dominación, como sostenía Foucault.²⁴ Estas formas de dominación se encuentran en la producción de verdad, de saberes, y discursos, son parte de un mismo proceso, son un engranaje. Todo saber será poder en la medida en que este saber encuentre sus posibilidades en el poder. La ciencia, pues, en su producción de saberes también produce poderes.

La biomedicina ha producido saberes sobre el cuerpo humano, sobre la designación sexual y la diferencia sexual, frecuentemente a partir de una visión simplista, dicotómica, de una lógica binaria, produciendo un modelo y un deseo de verdad.

El discurso biomédico sobre la diferenciación sexual fue

producido como un modelo de verdad, de forma arbitraria y simplista. Pues parte de la concepción, por un lado, de que al haber solamente dos gónadas (ovarios y testículos) solamente deben haber dos sexos, dos roles sociales; y por otro que la función de los genitales es la reproducción humana, el placer no tienen ninguna importancia, ninguna relevancia. Lo importante es constituir una familia nuclear, la que está dejando de existir en el mundo occidental.

La determinación del sexo del embrión –y posteriormente de la criatura– pasa por una serie de etapas, de acuerdo con el discurso de la biomedicina. La diferenciación sexual en los humanos se produce según el discurso bio-médico, de la manera siguiente:



Los mamíferos, tanto macho como hembra, en estado embrionario parten de una misma base femenina, son anatómicamente idénticos. Posteriormente cambiarán dependiendo de la presencia o ausencia del cromosoma **Y**: si éste está presente, habrá supuestamente una masculinización del embrión y aparecerán las góna-

das masculinas o sea los testículos, estos producen secreciones que son las hormonas, que juegan un papel importante en el desarrollo sexual tanto de hombres como de mujeres. Vale la pena decir que ambos sexos producen las mismas hormonas, solamente que en cantidades diferentes.

La designación del sexo también se basa en el tamaño correcto que deben tener tanto el clítoris como el pene, de las criaturas al nacer. El clítoris para ser "normal" debe medir entre 0 y 0.9 cms y el pene entre 2.5 y 4.5. Si un clítoris es mayor de 0.9, es anormal; y si un pene es menor de 2.5 es también "anormal". Esta clasificación de lo que es normal o anormal, de lo que es correcto o incorrecto, es arbitraria, construida a partir de un pensamiento simple y prejuicioso.

Si el clítoris pasa de determinada medida, o sea es mayor, fuera del padrón y de los criterios establecidos por la biomedicina, y no alcanza la medida que supuestamente debe tener un pene,²⁶ la criatura sufre la amputación del órgano; si no tiene una vagina, se le crea una y es transformado en sexo femenino, posteriormente deberá tomar hormonas para desarrollar senos. Es más fácil, según los médicos, crear quirúrgicamente hembras, construir una vagina que un pene.

Los seres que nacen con genitales ambiguos son clasificados por la biomedicina como:

- Pseudos-hermafroditas masculino y femenino, en los que son encontrados testículos y ovarios respectivamente. Los pseudo hermafroditas femeninos tienen cariotipo XX y los masculinos XY
- Hermafroditismo *verdadero*,²⁷ donde coexisten tejidos de las gónadas masculinos y femeninos en una misma persona

Existe también una condición ambigua, que es frecuente y que pasa desapercibida y son personas genéticamente masculinos, que producen testosterona, pero que en sus cuerpos -sean estos femeninos o masculinos- hay una falta de recepción, de lectura de esta hormona. Estos individuos, pueden ser unas "perfectas" mujeres tener vulva, voz femenina, son lampiños (o sea no tienen un exceso de vellos en la cara o en el cuerpo) y sin embargo genéticamente son machos. Cabe resaltar que esta condición biológica, cultural y social de algunas personas, es un elemento más que debería llevar a la biomedicina a pensar, a replantearse de una manera más

compleja la designación del sexo. A producir un discurso fuera de la lógica binaria de masculino o femenino, normal o patológico y de los prejuicios sociales.

Si embargo, la designación del sexo continúa estando dentro de la lógica del pensamiento binario, la práctica médica no respeta los derechos sexuales y el derecho a elegir de las criaturas al nacer. A continuación, varios ejemplos claros del discurso biomédico en Brasil, sobre intersexualidad, encontrados en Internet:

“Cuando los genitales sean rudimentarios, se debe dar preferencia al sexo femenino, una vez, establecida la identidad sexual (alrededor de 18 meses de edad), esa identificación debe ser preservada. [...] Medidas quirúrgicas están indicadas para mejorar el aspecto de los órganos genitales. Tratándose de feminilización, antes de los 18 meses se debe realizar abertura del seno urogenital, *amputación* del clítoris. [...] Para concluir, se debe resaltar la importancia del diagnóstico *precoz*, así como la adopción de medidas terapéuticas correctas en época oportuna, para conferir características lo más próximas posibles al sexo adoptado y así *mejorar el pronóstico social de esos individuos, como su convivencia familiar y social*.²⁸ (Bagnoli, Fonseca e Almeida Junqueira, “Estados Intersexuais: Diagnostico e Tratamento. <http://www.sogesp.com.br>).

“La investigación tuvo como criterios conocer las causas de la ambigüedad sexual, la realización de un examen de cromosomas o cariotipo, que es prioritario para determinar el tipo de tratamiento a ser practicado, inclusive quirúrgico. [...] El diagnóstico hecho desde la maternidad disminuye el impacto de la condición y las incertezas del comportamiento sexual del individuo en el futuro. [...] El hecho de no recurrir a algún tipo de tratamiento puede acarrear desde incerteza en la definición sexual hasta el desconocimiento de consecuencias en la fertilidad”. (Pesquisa revela Causas do Hermafroditismo, Ciencia-Press. <http://www.facom.ufba.br/cienciapress/press147/artiogo2.html>).

“El problema es aminorado con cirugías plásticas, en las que los testículos son retirados y el clítoris disminuido”. (Cocolo y Castro. *É Menino ou Menina? Comunicação – UNIFESP, Saude Paullista*).

“Muchas criaturas después de la investigación, son sometidas a una cirugía plástica de los genitales. En la medida de lo posible, procuramos hacer esa cirugía cuanto antes, porque esto facilita la aceptación o comprensión de la familia”. (Hermafroditismo Responde de 4 a 10% de los Casos de Ambigüedad Sexual. http://www.hc.ufpr.br/hosp/clinica_medica/endocrinologia/reportagens/reportagem10...)

El discurso biomédico, como se explicó anteriormente, permeó también al resto de la sociedad. La mayoría de las personas piensan que la existencia de intersexuales es un mito, una *aberración*, una *monstruosidad de la naturaleza*.

Frida Gorbach, en un artículo en Internet en la revista digital “Opera Mundi”, de agosto de 2002, explica la contradicción existente entre texto e imagen, en una publicación de la Gaceta Médica de México, 1889. Llama la atención el título que le da a su artículo crítico del discurso médico sobre los intersexuales: *Monstruosidad biológica*. Este es un ejemplo de cómo el lenguaje, nuestros prejuicios, que son parte de nuestro imaginario social, están tan arraigados en nosotras/os.

Las personas más progresistas, con relación a los intersexualidad, dicen lo siguiente: “bueno pero el índice debe ser bajo, insignificante”. Cabe aquí aclarar que no se tienen datos exactos de la cantidad de intersexuales que hay en el mundo, pero aun si fuera uno, la cantidad no importa. La lógica que se esconde detrás de este comentario, es la lógica de la representatividad, de las identidades fijas: necesitamos tener datos estadísticos, suficientemente representativos para que la existencia de algo pueda ser tomada en cuenta. Los intersexuales no son únicamente estadísticas, son subjetividades, que tienen derechos y que les son negados, no importa si existe un número pequeño o grande de intersexuales en

el mundo, lo importante es que puedan ejercer todos sus derechos, comenzando por el derecho de elegir.

Si los intersexuales en la antigüedad eran considerados como dioses, en la modernidad pasaron a ser lo monstruoso, aquello que se sale de los patrones conocidos, patología.

Lo que la biomedicina y la jurisprudencia hacen con los intersexuales, no es ni más ni menos, que una más de las domesticaciones que se han cometido con la *diferencia*, tan inhumana como la que en ciertas culturas se comete con las niñas, amputándoles sus órganos genitales cuando llegan a la pubertad o a la adolescencia. Hemos escuchado en los medios, en las universidades, por las feministas sobre la clitoridectomía practicada a niñas en ciertas regiones africanas. Sin embargo nunca o pocas veces hemos sabido de denuncias contra médicos, contra la institución biomédica, por realizar esta práctica a criaturas intersexuales. Poco conocimiento tenemos sobre estas cirugías que muchas veces son realizadas cuando estas criaturas tienen algunos meses de vida o en la pubertad. Estas intervenciones quirúrgicas son un atropellamiento constante a los derechos humanos de los intersexuales en la infancia, en la pubertad o en la adolescencia y que muchas veces los dejan sin placer, con graves problemas urinarios.

La existencia de intersexuales rompe con el esquema del pensamiento binario que clasifica a los sexos en dos y con el discurso biomédico de la designación del sexo. La pregunta a hacerse es la siguiente ¿Por qué no darle vuelta a ese pensamiento dicotómico y ver que los intersexuales son producto de sistemas biológicos complejos, interdependientes, caóticos en continuo orden/desorden/orden?

Independientemente que el desorden del sistema biológico haya sido o no producido por la intervención humana (ingestión de hormonas durante la gestación) los intersexuales no son un error de la naturaleza, sino una forma distinta, un agenciamiento diferente de organización del sistema biológico. Y aun habiendo sido producidos por ingestión de hormonas por sus madres, no es por ser efecto de una causa que deben ser tratados como un objeto defectuoso a ser corregido.

Los intersexuales no son un problema, sino la imagen del

pensamiento habituado a dos sexos, verdaderos, opuestos, únicos. Imagen de pensamiento que es perezosa, impositiva, jerárquica, que no quiere hacer el esfuerzo de ver que los intersexuales son los disruptores de la biología, causalista, binaria.

Esa biología no es capaz de soportar la ambigüedad “natural” de ningún ser. Por eso, a los que nacen con los dos sexos hay que definirlos en uno u otro. Hay que intervenirlos quirúrgicamente y en el mejor de los casos los especialistas se reúnen para decidir cómo y cuándo será la operación, le avisan a los padres que ésta debe ser lo más pronto posible, para que “la interiorización del género sea lo menos complicada y no hayan posteriormente crisis de identidad sexual”.

Los intersexuales no son un problema, el problema son nuestras mentes, nuestras sociedades con pensamiento binario y dicotómico, que apuntan lo que es normal o no, lo que es funcional o no, el problema reside en que no respetamos la *diferencia*, porque estamos habituados en el mejor de los casos a tolerar, pero no a respetar. Tenemos la tendencia a mantener el hábito mental de clasificar, juzgar y categorizarlo todo. El respeto puede ser un medio para salir de la lógica binaria, de la política de identidad; nos hace tomar en cuenta que cuando estamos frente a la *diferencia*, estamos frente a una subjetividad.

Pema Chrodon, monja tibetana, dice que sería interesante hacer el siguiente ejercicio mental: Cuando entremos en un espacio donde no conocemos a nadie, es importante hacer una pausa, intentar no pensar, no juzgar a ninguna persona que se encuentre allí. A simple vista parece un ejercicio tonto, pero ¿será que no emitiremos juicios de valor, prejuicios? ¿será que no sentiremos rechazos o afinidades hacia unas u otras personas?

Es difícil dejar de pensar en forma binaria. No pensar dicotómicamente es un compromiso ético con la *diferencia*, además de ser un compromiso con nosotras/os mismas/os. Al respetar la *diferencia* estamos construyendo valores éticos distintos a los existentes, intentar no pensar dualmente, respetando la diferencia, es un continuo ejercicio mental difícil, pero sumamente importante para producir una imagen de pensamiento diferente.

Notas

¹ Marta Lamas. *Usos, Dificultades y Posibilidades de la Categoría Género*. Edit. Porrúa/PUEG. p. 339-340. México, D.F. 1996.

² Cabe aclarar que nunca se dijo en los medios de comunicación a qué tipo de intervención sería sometidas Edinanci, ni las gemelas palestinas, ni la voleibolista. Es importante resaltar este hecho porque como se verá en este artículo, esta cirugía llamada de clitoroplastia, reducción del clitoris, es ni más ni menos, que una clitorectomía, o sea la amputación del clitoris.

³ Ilya Prigogine. "Dos relógios as nuvens". En *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*, Organizado por Fried Schnitman Dora. Edit. Artes Médicas. p. 271. Porto Alegre, Brasil, 1996.

⁴ Guilles Deleuze y Felix Guattari. *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Edit. Pre-Textos. p. 29. 2ª Edición. Valencia, España. 1994.

⁵ Guilles Deleuze. *Lógica do Sentido*. Edit. Perspectivas. 3ª Edición, p. 79, São Paulo, Brasil, 1974.

⁶ Woolf Virginia. *Orlando*. Edit. Nova Fronteira. p. 77, 105. 1978. Rio de Janeiro, Brasil. (Originalmente eu o li em inglês em 1980, mas eu não tenho meu livro no Brasil, foi por isso que coloquei a referência em português).

⁷ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*. Edit. Pré-textos. p. 473. Barcelona, España, 1994.

⁸ Suely Rolnik. "Guerra de Sexos & Guerra de Gêneros". En *Trans, Arts, Culture, Media*. No. 2, New York, Estados Unidos, 1996.

⁹ Op. cit. p. 245, 277, 280, 291, 292.

¹⁰ Braidotti Rosi. *Becoming Women: Rethinking the Positivity of Difference*. Mimeo, 1999.

¹¹ Deleuze. *Lógica do Sentido*. Edit. Perspectiva. 3ª ed. 1974. p. 82. São Paulo, Brasil.

¹² Para Deleuze y Guattari: "Un Cuerpo sin Organos está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Solo las intensidades pasan y circulan. Además el Cuerpo sin Organos no es una escena, un lugar, ni tampoco un

soporte en el que pasaría algo. [...] Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. [...] El CsO es deseo, él y gracias a él se desea". *Mil Mesetas*.

¹³ Rosi Braidotti. *Patterns of Dissonance*. Edit. Polity. p. 121. Cambridge, England 1991.

¹⁴ Op cit. p. 275.

¹⁵ Id. 278

¹⁶ Y Guattari en otras obras como *Três Ecología, Revolução Molecular y Cartografías do Desejo*, apunta la importancia de los derechos, de lo molar para las mujeres.

¹⁷ Op. cit. p. 474.

¹⁸ Id. p. 382.

¹⁹ Guattari. *Caosmose: Um Novo Paradigma Estético*. Edit. 34. p. 156. Rio de Janeiro, Brasil, 1993.

²⁰ Op. cit. p. 385.

²¹ Braidotti. *Becoming Women: Rethinking The Positive of Differences*. Mimeo, 1999.

²² Richard Sennet. *De Carne e de Pedra*. Edit. Record. Rio de Janeiro, Brasil, 1994.

²³ Michel Foucault. *Herculine de Barbin; O Diário de um Hermafrodita*. Edit. Francisco Alves. p 2, Rio de Janeiro, Brasil, 1983.

²⁴ Ver, *Vigiar e Punir, A ordem do Discurso, Microfísica do Poder*.

²⁵ Elizabeth Badinter. *XY sobre a Identidade Masculina*. Edit. Nova Fronteira. p. 38. Rio de Janeiro, Brasil, 1992.

²⁶ Suzanne J. Kessler. "Meaning of Gender Variability" En *Chrysalis*. Vol. 2, Nº 5, 1998, p. 33.

²⁷ El énfasis es mío.

²⁸ El énfasis es mío.

Trangéneros: síntesis y aperturas

Eva Giberti

Nous éprouvons le besoin irrésistible, et depuis notre tendre enfance, d'être quelqu'un d'autre que celui dont le rôle nous a été assigné par la Nature, les parents, le monde... D'être une autre, celle qui reste cachée au fond de nous depuis si longtemps, d'être reconnue pour telle, d'être appréciée comme telle.

Alors, ensuite, laissez nous vous préciser tout de suite que, contrairement à ce que vous avez pu penser quelquefois, malgré tout ce que d'autres ont pu vous répéter pour vous dévaloriser, vous humilier, vous "corriger", vous n'êtes ni une malade, ni une perverse, ni une cinglée, ni rien de tout ce qui s'y rapproche: vous êtes une personne, avec le droit d'être qui vous êtes, le droit d'être aimée, comprise et estimée pour ce que vous êtes[...]

Alors, soyez vous aussi différent: laissez s'exprimer le gentleman qui sommeille en vous!

"Quelques précisions" de Michèle Anne. TraVestis Québec

Las circunstancias que abrieron paso a la presencia y exhibición de personas transgénero en los medios de comunicación se crearon poco a poco, casi inadvertidamente, descontando algunos exabruptos episcopales o barriales. Sus protagonistas ganaron terreno mediático y de pronto brotaron, legalizados por el texto jurídico: por una parte los transexuales que modificaron su anatomo-

mía, y por otra los travestis que reclaman la derogación de los edictos que ponen en riesgo sus vidas cuando la policía los detiene.

El reconocimiento del derecho a la diferencia se asentó en legislaciones internacionales; lo que no implica disolver la humana capacidad de discriminación (Giberti, E. 2002). Esta se desarrolla y se expande en una geografía con múltiples recovecos, uno de ellos, el de la discriminación sexual.

Este estilo del discriminar se asienta en la voluptuosidad de quien discrimina, como una planificación que le produce efectos temporales y espaciales, porque se siente satisfecho no sólo por el poder que ejerce, sino también por la persistencia de sus efectos en los discriminados. Quienes discriminan en territorios de la sexualidad disfrutan de la persistencia de su propia voluptuosidad: la inmediatez no es voluptuosa. El poder que impregna su ejercicio resulta placentero, relacionado con la expansión del Yo que le propone al discriminador. Como si intentase obtener la ampliación de un espacio psíquico para que ese Yo –que se sabe carente y titubeante en su deseo y en su imaginario sexualizante– pudiera abastecerse.

Más allá de los criterios psicoterapéuticos o psicoanalíticos destinados a estudiar o a acompañar los comportamientos y los discursos que pueden encontrarse o imaginarse en aquellas personas que evidencian su diferencia respecto de lo que se considera “normal”, cabe llamar la atención acerca del frecuente uso del vocablo “perverso” cuando se intenta reflexionar acerca de determinadas diferencias. Se trata de pensamientos fijados en categorías monolíticas y universalistas, a la retranca del pensamiento múltiple y de las lógicas de la paradoja que reclaman su inclusión en el modo de registrar y tratar a los otros.

¿Qué es una persona?

Esta es la pregunta con que se inicia uno de los textos que presenta la *Presna para el Cambio (Press for Change)*¹ que se edita en Inglaterra. Esta publicación es un capítulo de la organización política y educativa que lucha para lograr libertades y derechos

civiles iguales para la gente transgénero en el Reino Unido, mediante la legislación y el cambio social. La decisión de quienes la crearon es concreta: “La Prensa para la campaña de Cambio trabajara hasta lograr la concreción de los derechos de la transgente para vivir en su papel apropiado de género sin padecer el acoso, la ridiculización o la discriminación”.

Una de las organizaciones que se dedica a esclarecer a la comunidad acerca de las personas transgénero es la Red Transgénera de PFLAG que editó un folleto; reproduzco algunos de sus aportes: “Las personas transgénero son aquellas cuya identidad o expresión de género difiere de las expectativas convencionales sobre el sexo físico. La Identidad de Género es el sentido interno que uno tiene de ser hombre o mujer, lo cual es comunmente comunicado a los/as demás a través de la Expresión de Género (ropa, corte de cabello, gestos). Aunque las personas transgénero siempre han formado parte de todas las culturas y las sociedades en la historia de la humanidad, sólo recientemente la ciencia médica ha empezado a ocuparse de ellas. Muchos investigadores médicos creen ahora que la transgeneridad tiene su origen en complejos factores biológicos que ya están fijados al nacer y que por lo tanto no se trata de una elección sino de un dilema personal”.

¿Quiénes son las personas trans?

Las personas transgénero incluyen transexuales (los que sienten que nacieron con el sexo físico equivocado) ya sean preoperados/as, postoperados/as y no operados/as; crossdressers/as, (anteriormente llamados travestis o travestidos/as), los que usan la ropa del sexo opuesto con el fin de expresar mejor una identidad interior de crossgénero; personas intersexuales (anteriormente llamadas hermafroditas) y muchas otras identidades demasiado numerosas como para enumerarlas aquí.²

“Es importante tener en cuenta que el término “transgénero” describe a muchos grupos de personas distintas pero relacionadas que usan una variedad de otros términos para auto identificarse. Por ejemplo, muchos/as transexuales se ven a sí mismos/as como un

grupo separado y no quieren ser incluidos bajo el término campana “transgénero/a”. Muchos/as transexuales postoperados/as ya no se consideran transexuales. Algunos/as transexuales no operados/as se identifican a sí mismos como “transgenderistas”. Más allá de esta variación en la terminología, la mayoría de la gente trans estaría de acuerdo con que su auto identificación es un derecho personal importante, lo cual nosotros apoyamos decididamente.

¿Quiénes son los crosdreseros/as?

Los/as crosdreseros/as son el mayor grupo de personas transgénero. Aunque la mayoría son hombres heterosexuales, también hay hombres bisexuales y gays, así como lesbianas, mujeres bisexuales y heterosexuales que crosdresan. Muchos están casados y muchos tienen hijos. La gran mayoría vive su transgeneridad en secreto. A diferencia de los/as transexuales, los/as crosdreseros/as no desean cambiar su sexo físico.

¿Qué causa la transexualidad?

Nadie lo sabe realmente, pero hay muchas teorías. Podría ser causada por el baño del feto en hormonas del sexo opuesto mientras está en el útero, o quizás por alguna mutación genética espontánea, la cual es también una de las teorías del origen de la homosexualidad. Las personas transexuales pueden ser de mujer a varón (MaV) o las más conocidas de varón a mujer (VaM). Debido a la intensidad de su disforia de género, estas personas comienzan a sentir que no pueden continuar viviendo en el género asociado a su sexo físico (el de nacimiento).”

La transconciencia

El uso de los términos para referirse a estas personas difiere y ha evolucionado durante el transcurso de los años en conformidad

con una sofisticación creciente de la *transconciencia* de la gente; la *transconciencia* es un hecho político significativo que constituye un indicador de los cambios que actualmente se registran en las concepciones culturales. La aparición del término *transgender* proporcionó un lugar para quienes se sienten en otra dimensión diferente de la que abarca el binomio hombre-mujer. Cuando a Virginia Prince, una transgénero militante que puso de moda la expresión transgénero, le preguntaban si era hombre o mujer, respondía “hombre o mujer es algo que se forma entre las piernas, pero lo que realmente se es, surge entre las orejas, en el cerebro”.

La gente trans incluye a quienes, al expresar su sentido de identidad, entran en conflicto con las normas de género según las convenciones contemporáneas que regulan los comportamientos de cada sociedad. El transgénero, sustantivando la expresión, tiende a burlarse o desestabilizar –como procedimiento provocativo y desafiante– aquellas prescripciones destinadas a dogmatizar pautas de convivencia. Se opone a toda clasificación psiquiátrica o clínica que considere sus conductas como patológicas o desviadas, ya que las personas transgénero sostienen que esos criterios científicos pretenden aniquilar cualquier forma de ambigüedad sexual e imponer modelos adaptativos, silenciando los deseos, sentimientos y vivencias de cada sujeto.

Cuando, en 1996, la Asociación Psiquiátrica Americana realizó su reunión anual, frente al edificio donde se reunían sus miembros, se autoconvocaron grupos de transgenéricos llevando carteles donde acusaban a los profesionales asociándolos a “Patofilia de Género”. Se referían “a aquéllos que no pueden prescindir de la necesidad de patologizar cualquier conducta de género que le cause desasosiego”. Se trataría de “amor a la patología” al decir de José Antonio Nieto (1998).

Algunos autores, como James E. Elías, Verónica Diehl, L. Carmel, del Departamento de Sociología del Center for Sex Research, State University of California, consideran que el transgénero es un movimiento social emergente, reformista, semejante a los movimientos de liberación de las mujeres, los movimientos de gays y de lesbianas. Lo evalúan como un esfuerzo de comunidades que intentan definir su lugar como parte aceptada de la estructura

social. Sostienen que es un movimiento en curso y que es posible intentar predecir su futuro a partir de los progresos que han logrado mediante etapas específicas.

Los antecedente míticos habitualmente desemboca en Tiresias, pero desde otra perspectiva la tradición hermética de los gnósticos y de los alquimistas ilustraba sus textos con el Andrógino Primordial. No obstante la belleza de la imagen no satisfizo a los iniciados y a los esotéricos que buscaban trascender en una Unidad primordial, logro imposible mientras se mantuviese la diferencia dicotómica macho-hembra. El transgénero parece ir más allá de esta metafísica de los herméticos mediante la concepción de una sociedad en la cual sus miembros se construyan ajenos a la dicotomía femenino-masculino, proponiéndose como sujetos maleables por sí mismos (Giberti 2000).

Este es uno de los motivos que conducen a incluir el análisis de la situación de las personas transgénero en la bioética y es desde esta perspectiva que se aborda el tema en este trabajo; no se trata tan solo de la denuncia imprescindible frente a la evidencia de la violación de sus derechos, sino de recurrir a una lectura deconstructiva de los discursos que las califican y de los silencios e indiferencias que omiten comprometerse con el ejercicio de tales derechos. Se trata de rescatar los meridianos sociopolíticos y éticos que permitan tornar visibles y parlantes los cuerpos y las voces de aquellas personas que operan en territorios que la mayoría considera ajenos. Se trata de resignificar la extranjería que en clave de perversión y de peligrosidad se les adjudica. El inquietante y sorprendente amanecer de nuevas formas de vida, inaugurales o rescatadas de la oscuridad clandestina demanda otras miradas, otras escuchas así como la creación de tensiones éticas entre lo que se sabía, se deseaba como lo deseable, y las presencias de otros órdenes protagonizados por seres humanos que defienden sus derechos.

Transgénero incluye la aceptación de género

El concepto de género ha sido jaqueado y si bien continuamos utilizándolo en cuanto constituye un código compartido que permite

formalizaciones necesarias para integrar diversos constructos (políticos, sociales, psicoanalíticos), será preciso ajustar su alcance.

Ceñiré el desarrollo de este artículo a dos enunciaciones de ese concepto: 1) Judith Butler (1990) sostuvo que más allá de las influencias sociales que coadyuvan en la construcción de nuestras subjetividades, nosotros/as, también nos construimos. El género es “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos”. Elegir el género significa que una persona interprete “las normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca y las organiza de nuevo”. 2) Bourdieu (1980) apuntó a la lógica del género “Se trata de [...] una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento”.

Es decir, la necesaria discusión acerca de lo que se entienda por género reclama otros analizadores que excedan la crítica –errónea por cierto– que lo caracteriza como ahistórico y alejado de la revisión del pensamiento binario que regula sus contenidos. Tal como Bourdieu lo plantea, se trata de requerir la aplicación de los indicadores percepción y pensamiento, históricamente instituidos como matrices del concepto género y no como objetos de conocimiento, es decir, deconstruibles y analizables.

El conflicto que padecen las personas trans, localizado entre el género asignado al nacer y el género deseado, desbarata el ordenamiento social que demanda filiar como macho o hembra a cada criatura recién nacida. Resulta así porque las criaturas nacidas intersexuales no pueden clasificarse según el binarismo excluyente; y en otras circunstancias, al llegar a los cuatro o cinco años, la gente trans reconoce que su deseo en tanto fundante de su condición como sujeto, reclama aquello de lo que carece y persiste en abandonar el cuerpo y la subjetividad del género asignado. De allí que, a partir del estudio de lo que el transgénero sea es preciso revisar no sólo el concepto de género, sino los indicadores –percepción y pensamiento– que no dependen exclusivamente de imposiciones sociales opresoras. Cuando Butler sostiene “nosotros

también nos construimos” (más allá de los significados culturales que recibamos), privilegia aquello que podemos imaginar y simbolizar a partir de quienes somos según nuestra vivencia de lo genérico, poniendo entre paréntesis el género asignado o el anatómico, demandando entonces el reconocimiento del deseo, cualquiera sea la sociedad de la que participamos.

Este capítulo se posicionará, reiteradamente, en el tema transexualidad, un segmento del transgénero

Antecedentes históricos

¿Por qué introduzco una síntesis que incluye un ordenamiento bibliográfico de las producciones que se ocuparon, con vocación científica, de l@s travestis, l@s transexuales, l@s hermafroditas? Porque esta documentación evidencia cómo se construyó –se continúa construyendo– un segmento de la realidad concebido de acuerdo con las convenciones sociales y a partir de lógicas fuertes, aristotélicas. Omitiendo mencionar la “otra historia”, la de quienes hasta ahora habían sido “perdedores” o desconocidos.

Las lógicas denominadas “fuertes” sostuvieron el pensamiento binario que instituyó –patriarcado mediante– la oposición/complementariedad hombre/mujer; a partir de ese ordenamiento, cualquier diversidad fue consignada como desvío, perversión, vicio, degeneración, pecado, peligro social. La bibliografía que a continuación expongo y que sintetiza los contenidos de pensamiento de un extenso mundo académico es representativa de dicho segmento.

En 1910 Alfred Adler escribió “Les hermaphroditismus psychiques dans la vie et dan la neurosis”, *Progrès de la medecin*, en la que describió la protesta viril analizada en la ambivalencia sexual. Freud utilizó algunos de sus conceptos en el caso Schreber.

Hirschfeld, médico alemán, sexólogo e investigador, había escrito, en el mismo año *Un estudio sobre los travestis y su impulsión de ensueños eróticos* utilizando un vasto material casuísticos e histórico. Un año después Edward Carpenter aplicó por primera vez la expresión “cross-dressing”. También en 1910 Freud se ocupó de *Un caso de demencia paranoide* (una metamorfosis sexual de

orden psíquico). Y durante ese año Magnan, V. y Pozzi, S. produjeron una discusión acerca de *Una historia de homosexualidad como efecto psíquico del hermafroditismo*, que constituyó la versión francesa de un "cerebro de hombre en un cuerpo de mujer". En 1918, Magnus Hirschfeld fundó en Berlín el Instituto de Investigaciones Sexuales; dicho Instituto que guardaba historias clínicas e investigaciones, disponía también de una biblioteca que contenía más de 20.000 volúmenes especializados en sexualidad. Todo ese material fue destruido por los estudiantes nazis en 1933. Según los rumores, esos archivos contendrían una excesiva cantidad de datos acerca de jerarcas del nazismo.

Hirschfeld continuó escribiendo acerca de los pacientes travestis y organizó, junto con Havelock Ellis y con Forel, el Primer Congreso de Reforma Sexual, realizado en 1921; le siguieron los Congresos de Viena, en 1930, y la Fundación de la Liga Mundial de Reforma Sexual, que se acompañaron con la publicación de sus primeras obras acerca de homosexualidad (1920), de prácticas sexuales no habituales (1933) y otra referida a las perversiones (1938). Se proponía elaborar una sociología sexual en la cual los problemas éticos, criminológicos y legislativos ocupasen un lugar significativo. Coincidiendo con Forel, pensaba que no deberían existir problemas entre la "higiene sexual" (así se la denominaba en aquella época) y la ética sexual. Hirschfeld había avanzado más aún: libró una batalla contra el artículo 175 del antiguo Código Penal alemán que condenaba con cinco años de prisión a los homosexuales

Entre 1913 y 1918 se incluyeron nuevas investigaciones acerca de homosexualidad y transexualismo; este último se había posicionado como criterio que comenzaba a diferenciarse del travestismo y que Kraft Ebbing estudió y cuyas conclusiones publicó en 1923.

En los años veinte, H. Benjamin había realizado uno de los primeros tratamientos hormonales a una persona transexual. En 1931 en Alemania, tuvo lugar la primera o una de las primeras operaciones quirúrgicas de cambio de sexo, a la que se atrevió una joven pintora, Lili Elbe, que poco después falleció en un prematuro intento de creación de vagina. De nuevo en 1931, en 1947 dos

veces, en 1950 y en 1952, se conocieron otros casos de creación de neovaginas, hasta que Christine Jorgensen, operada en Dinamarca por el Dr. Hamburger, entre 1951 y 1954, alcanzó notoriedad mundial y su caso disparó las técnicas y demandas quirúrgicas de la transexualidad contemporánea. En 1953, H. Benjamin, en un artículo publicado en el *International Journal of Sexology, Transvestism and Transsexualism* acuñó científicamente el término transexual creado por el divulgador médico David Cauldwell, en 1950. Desde entonces, se independizó una sexología de la transexualidad, que más recientemente ha empezado a distinguir también el concepto de transgenericidad. Previamente, Devereux G. en 1937 había sorprendido a los investigadores al introducir su estudio *Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians*.

Los cambios en la anatomía de las personas transexuales habían comenzado a llevarse a cabo y a partir de 1950 el tema comenzó a conocerse y a debatirse más allá de los ámbitos científicos. “La evolución jurisprudencial quedó esbozada en el asunto Nadine S. –según el análisis de Vincent G, (1990)–: Nadine quiere que se juzgue su pertenencia al sexo masculino y pide cambiar su nombre por el de Michel”. Su pedido fue desestimado. El Tribunal planteó: “Un estado de desamparo psicológico no constituye un interés legítimo que autorice un cambio de estado”. No obstante las intervenciones quirúrgicas a las que ella se había sometido, “la demandante sigue siendo de sexo femenino”, según el fallo de 1983. A pesar de este fallo de la Corte de Casación, unos años antes, en 1979, otro Tribunal (en otra jurisdicción) afirmó: “El transexualismo no es ningún capricho”. Y en 1981 el Fiscal de la República (Francia), autorizando la intervención quirúrgica, decía: “La ley no define el sexo”. Fueron varios los historiales que continuaron a partir de este precedente. El transexual no solicita un cambio sino una rectificación, afirmó Vincent, no una mutación sino una constatación.

En 1928, Virginia Woolf produjo su obra *Orlando* avanzando en el tema transgénero como alternancia de lo masculino, lo femenino, la juventud y la madurez; en ese año Havelok Ellis retomó su concepto de eonismo para referirse a los travestis.

Desde otras perspectivas y sin haberse ocupado específica-

mente de transgénero Freud propuso su teoría acerca de la bisexualidad humana, inspirado en la tesis de su amigo Fliess. Sostuvo la bisexualidad como dato constituyente de los seres humanos en varias de sus obras. Y, en oposición con tesis de otros autores, en una nota al pie de *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (1905) sostuvo que no existen diferencias fundamentales entre l@s hétero y l@s homosexuales. En dos de sus obras mencionó el hermafroditismo sin que el tema constituyese motivo prioritario de sus aportes. Por su parte R. Stoller en su ensayo *Faits et Hypothèses*, (1973) al revisar el concepto freudiano de bisexualidad señaló que la misma constituye el referente para la homosexualidad respecto del placer producido por el coito hétero y homosexual, y para la capacidad que tienen ciertas células y ciertos tejidos para cambiar de apariencia y de función, pasando desde lo que es característico de un sexo a aquello que es característico del otro. Stoller, que señaló lo que consideró dos errores de Freud en el análisis de la bisexualidad, escribió este artículo proponiéndose examinar, desde un contexto biológico, la utilización freudiana de dicho concepto, intentando enriquecerlo a partir de los descubrimientos de los últimos veinte años (1950-1970).

Otto Fenichel analizó la que denominó psicología del travestismo y Gutheil, E. publicó *Analysis of a Case of Transvestism*. En 1931 Fairbairn, W. presentó el primer historial de un análisis con un paciente intersexual: *Features in the Analysis of a Patient with a Physical Genital Abnormality*. L@s psicoanalistas que aplicaban los contenidos de su teoría al análisis de las personas transgénero, en 1954 editaron dos trabajos: Deutsch, H.: *A Case of Transvestism*, pero en realidad se trataba de un transexual. También en 1954 Gutheil, E. fundó la teoría psicoanalítica del transexualismo como una psicopatología propia de un conflicto neurótico, si bien admitiendo la intervención quirúrgica acordada con el paciente.

En 1956, J. M. Alby presentó su tesis *Contribution à l'étude du transexualisme*, oponiéndose a las intervenciones quirúrgicas y diagnosticando a la transexualidad en el ámbito de la perversión. El aporte de Israel, L. y Geissmann, P. (1960) insistió en que se trata de personas homosexuales que anticipan un desenlace psicopático.

En años posteriores Lacan produjo diversos aportes al tema.

En 1971 había sostenido: “el transexual no quiere saber de nada” y en ese mismo año se conoció su texto: “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, y posteriormente su aporte acerca de “Joyce, le Sinthome” (1977) y el Seminario XX, Aún (1981). A. Green se refirió a la psicosis transexual (1973) al mismo tiempo que introdujo la idea de experiencias psicóticas normales (1975). También en 1975 Potamianou se ocupó de transexualismo femenino mientras Chasseguet-Smirguel reflexionó sobre el delirio transexual de Schreber. Quien introdujo la contrastación entre sexo y género e identidad sexual fue Fauro-Oppenheim (1980).

Entre 1955 y 1971, Money propuso la relación sexo-género a partir de la secuencia del desarrollo; sostuvo que la forma en que se relacionan lo innato y lo adquirido así como lo biológico y lo social-cultural generan personas hétero u homosexuales (diferenciación), categorías que no están separadas sino que forman parte de una continuidad. El descubrimiento de alteraciones hormonales prenatales (síndrome de Klinefelter) se incorporó a su concepción del sexo como dato biológico, mientras que las alteraciones del género se constituyeron en las que categorizó como identidad y rol del género.

En 1981 M. Safouan editó *Contribución al análisis del transexualismo*, y en el mismo año C. Piat publicó *Aspects du transexualism*. En 1983 L. Lothstein avanzó desde criterios combativos: no solamente sostuvo que la intervención quirúrgica y/o el cambio de sexo como tal es una puesta en acto, sino se refirió a las compañías de seguros que se hacen cargo de la reasignación quirúrgica de sexo pero no asumen el pago de la psicoterapia, que estima fundamental para las personas transexuales. Asimismo planteó la responsabilidad de l@s profesionales que se acogen a la decisión de los cirujanos sin decidirse a buscar nuevas formas de psicoterapia para tratar a l@s transexuales, y dirigió sus críticas a los grupos de defensa de las personas transexuales en tanto estos solamente presionen a favor de la intervención quirúrgica y evalúen prioritariamente la discriminación que aquéllos sobrellevan. Esta autora afirmó que l@s transexuales en realidad solicitan ayuda psicológica. Su lectura psicoanalítica se orienta a la relación con

la madre y a lo que denomina alteración del sistema psíquico que organiza el sí mismo. Al ocuparse de infancia y transexualismo, C. Chiland (1988) recuperó la original distinción entre transexualismo primario y secundario.

La enunciación de estos aportes científicos intenta focalizar, someramente, los parámetros entre los cuales comenzaron a transitar las personas transgénero cuando fue posible arriesgarse a mencionar lo que entonces se clasificaba como desviación y enfermedad. Sobrellevaban el agobio de ser portador@s de una desgracia infinita y de las vergüenzas concomitantes.

Pero desde 1992, según los trabajos de F. Pfäfflin, y A. Junge, cuando los diagnósticos son correctos, lo mismo que los tratamientos, es posible convertir o tratar a los pacientes como clientes de cirugía plástica. Criterio en discusión ya que se lo interpreta como un desborde libertario. En palabras de P. H. Castel (1996) mediante esta acción directa sobre el cuerpo se subvertirían los estereotipos sexistas y de este modo l@s transexuales constituirán la vanguardia de una reapropiación absoluta de sí mism@s y de sus cuerpos. Afirmación que se suma *al debate acerca de los diferentes estudios que las personas transgénero generan tanto en el psicoanálisis desde donde se articulan diferencias teóricas: ¿personalidades borderline o psicóticos? hasta los diversos niveles de análisis que se enfrentan como recíprocamente excluyentes. Es decir, si la interpretación y lectura del tema se desgrana desde los derechos humanos o desde la psicopatología, o bien desde la antropología y también desde la militancia y la perspectiva política. Cualquiera de ellas puede desembocar en la necesidad de intervención psicoterapéutica y/o en la intervención quirúrgica exclusiva. La impronta de la bioética es nueva y adquiere significativa importancia a partir de las consultas que se dirigen a los comités de bioética de los servicios hospitalarios.*

La otra historia

El reclamo que demanda conocer cómo se instalan e instalaron las personas transgénero en diversos países y en distintas

épocas nos conduce a la antropología y a las historias narradas por viajeros. Entre nosotros la antropóloga Josefina Fernández, en su investigación (inédita) sostuvo: “Una de las ciencias que se ha preocupado por mostrar el carácter culturalmente variable del comportamiento sexual es la antropología. Como bien señala Barreda (1993), los estudios antropológicos que abordan la temática de sexualidad intentan descifrar cuál es el criterio básico de diferenciación entre los sexos; cuáles son las especificidades de las representaciones que orientan los comportamientos sexuales y cómo esas representaciones son vividas por los/as actores sociales en situaciones y contextos socio-culturales concretos”.

La misma autora cita a Gilbert Herdt (1996), en su libro *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, en el que compiló un conjunto de artículos en los cuales se discute la viabilidad de la categoría tercer sexo o tercer género. Según su opinión no hay por qué buscar una relación absoluta entre orientación sexual y tercer sexo o tercer género: “Las categorías varón y mujer –basadas en criterios anatómicos– no son ni universales ni conceptos válidos para un sistema de clasificación de género. La categoría de tercer sexo y tercer género vienen a impugnar el dimorfismo sexual. Es un intento orientado a comprender cómo en determinados lugares y momentos históricos, la gente construye categorías no solamente sobre la base de un cuerpo natural sino también sobre la base de lo que Garfinkel (1967) llama “genitales culturales”. Se trata de individuos que trascienden las categorías de varón/mujer, masculino/femenino. Estos individuos son agrupados en categorías ontológicas, identidades, tareas, roles, prácticas e instituciones divergentes que han resultado en más que dos tipos de personas; esto es, lo que los occidentales clasificarían como dos sexos (varón y mujer) y dos géneros (masculino y femenino) [...]”.

Según Roscoe, no es necesario creer que existan tres o más sexos físicos para que tengan lugar múltiples géneros. “En un paradigma de género múltiple, los marcadores del sexo son vistos como no menos arbitrarios que las elaboraciones socioculturales del sexo en la forma de identidades de género y roles de género. No todas las culturas reconocen los mismos marcadores anatómi-

cos y no todas perciben las marcas anatómicas como naturales y contrapuestas a un dominio distinto de lo cultural. En muchos casos, conocer los genitales que un individuo tiene es menos importante que conocer cómo los cuerpos son culturalmente construidos y qué rasgos y procesos particulares se consideran comprometidos con el sexo”.

Otra índole de informaciones es la que puede rastrearse en mitos provenientes de épocas arcaicas, en culturas indígenas y en culturas de pueblos asiáticos:

—MITOS ARCAICOS

La incorporación de los datos que se encuentran en investigaciones arqueológicas y antropológicas de épocas arcaicas ha sido posible merced a la meticulosa observación de algunos estudiosos. Los que enumero a continuación son algunos de los múltiples ejemplos que se encuentran en los aportes que realizó la investigadora Francisca Martín-Cano Abreu (1999, 2000, 2001, 2002). Esta autora, cuya tesis enlaza conocimientos de astronomía y arqueología, sistematizó estas perspectivas con los estudios de género. Los datos que se refieren al hermafroditismo, hallados en culturas prehistóricas (esculturas hermafroditas: la diosa personificación del principio masculino y femenino con función de autofecundarse y dar a luz todas las cosas) (2001) le permiten sostener: “El hermafroditismo ha sido representado metafóricamente tanto en épocas prehistóricas cuanto en civilizaciones primitivas de varias maneras: en esculturas que representan dos sexos o que los incluyen: tienen mamas femeninas y genitales masculinos. O en estatuas que tienen forma alargada fálica y con atributos indudablemente femeninos. Presentan fusionadas características de ambos sexos: mamas, vulva, embarazos y externamente la figuración es fálica [...] o figuras femeninas que según como se las mire figuran ser genitales masculinos [...]. Posteriormente se dividió en una Pareja Divina de ambos sexos o fue convertida en divinidades masculinas”.

Francisca Martín-Cano Abreu dibuja, copiándolas, cada una de las estatuillas encontradas, las describe visualmente y, merced a su pericia como dibujante, permite constatar la variedad y cantidad de diseños que, en las diversas culturas posicionaron el

tema hermafroditismo como una dimensión sociocultural calificada, asociada con la divinidad y los cultos.

Alguno de sus ejemplos: en Chipre, formando parte de las culturas prehistóricas y en la edad del bronce se encontraron gran cantidad de amuletos relacionados con la fertilidad, en forma de colgantes de collares en terracota, tipo cruciforme: con brazos extendidos como alas, que la autora relaciona con la constelación del cisne y la cruz del Norte, piernas flexionadas y hendidura entre ellas, largo cuello con cabeza como glande, siendo la nariz el orificio uretral, claramente hermafroditas.

Las investigaciones de la misma autora informan acerca de las culturas africanas: en Camerún y Gabón aparecen las universales esculturas dobles, representación de la dualidad de diosas encontradas desde el paleolítico. Por ejemplo la dualidad de los Fang de dos figuras adosadas por la espalda con mamas que a la vez tienen forma fálica y cabezas como glande, alusiva a su hermafroditismo. En el Congo (Zaire) el pueblo Dogón, heredero de los Tellem, se encuentran abundantes esculturas del espíritu ancestral Nommo. Se presenta en imágenes tanto femeninas, masculinas y hermafroditas. También la divinidad ancestral Nommo hermafrodita con barba ritual, cuerpo y mamas femeninas y rasgos faciales y pelo masculino.

En Nigeria los Dzukun / Jukun, los Ashantis de Ghana y los Lobi del Camerún producen conos de terracota antropomórficos para colocar en las tumbas; serían una evolución de los arcaicos monolitos "EKOI", concreciones del espíritu ancestral hermafrodita, objetivada en esculturas con atributos de ambos sexos o en forma de figura de piedra / betilo / ónfalos, que se venera de esta forma en los bosques sagrados, como el "Ekoi" / "Akwanshi" del siglo XVI tallado en piedra por un artista del pueblo Ekoi / Ejagham

En Italia, durante el paleolítico, aparece el ídolo en esteatita verde del Lago Trasimeno que, por delante presenta mamas y genitales femeninos y por detrás simula genitales masculinos, con extremidades acabadas en punta (pieza reiteradamente descrita por l@s estudios@s). En la misma época se añade la diosa hermafrodita de Grimaldi.

—INDÍGENAS AMERICANOS

Entre los indígenas norteamericanos Crow, el antropólogo

Lowie, R. (1937) reportó la existencia de los berdaches, personas que eran genéticamente hombres y que dejaban de efectuar actividades masculinas como cazar, luchar en guerras y asumían un papel ambiguo: vestían y hablaban como mujeres, hacían crecer su cabello como mujeres y se dedicaban a la cocina y a la costura. Eran homosexuales travestidos y esa característica se interpretaba como una diferencia espiritual: Dios los hizo así. Eran shamanes poderosos; algunos de ellos tomaban a ciertos hombres como esposos y eran respetados en su comunidad. Algunas mujeres se convertían en shamanas poderosas y adquirían esposas. Conocían su “doble competencia social” que les garantizaba su poder. El berdache constituyó un soporte clave en las prácticas sociales y culturales: tuvieron responsabilidades terapéuticas, rituales, políticas y económicas, es decir, estaban inscriptos en la totalidad del sistema. Por su parte, en los berdache Navajo el llamado *nadle* era reconocido como hombre y mujer. Su presencia constituía un buen augurio para su familia porque estaba destinado a convertirse en un jefe. Era el encargado de preparar las comidas, tejer, cuidar las ovejas y acompañar durante los partos.

Clasificar a los berdaches como homosexuales institucionalizados sería un error. Fulton y Anderson, en 1992 esclarecieron la situación: los berdache no demandan cambio de identidad de género, lo cual los asemeja a algunas de las personas transgénero. Ellos poseen doble competencia social, manipulan socialmente la doble identidad a la vez femenina y masculina, atraviesan las fronteras simbólicas entre ambos géneros y están particularmente calificados, como shamanes para atravesar las fronteras entre seres humanos y espíritus, entre *l@s viv@s* y *l@s muert@s*

—CULTURAS ASIÁTICAS Y ORIENTALES

Otra es la perspectiva y la filosofía de *l@s katoeys* en Tailandia, un país donde *l@s* transexuales son héroes/heroínas. Tailandia es cada año la sede del concurso de Miss Universo para transexuales, tiene los mejores cirujanos del mundo en operaciones de cambio de sexo y ha creado una sociedad en la que las *katoeys*, como se conoce a los travestis, copan el protagonismo en programas de televisión, películas de cine y bailes de cabaret diseminados en todo el país. Los cálculos más conservadores suponen que existe

un mínimo de 10.000 transexuales viviendo solo en la capital, Bangkok, y que se realizan más de 1.500 operaciones de cambio de sexo al año (implantación de pechos y cambio de órganos genitales). No obstante l@s transexuales tailandeses no están reconocidos legalmente, siguen siendo hombres en sus carnets de identidad y no pueden casarse. No obstante el éxito ha sido tan grande que las autoridades sanitarias de uno de los principales destinos turísticos del país, la isla sureña de Phuket, han comenzado a promocionar la región con la oferta de paquetes turísticos que incluyen sol, playa y cambio de sexo. (D. "Preecha Tiewtranon". Reportaje *Diario el Mundo*)

Vargas Llosa, en un artículo publicado por *El País* (España), al narrar su visita a la Polinesia, se ocupó de los *mahu*, nombre que en lengua maorí remite a un hombre-mujer, una variante de los seres humanos que existía desde tiempos inmemoriales en las culturas del Pacífico. "Una prueba de ello son los cuadros que pintó Gauguin en sus nueve años de vida en Tahití y en las Marquesas, llenos de seres humanos de incierto género, que participan por igual de lo femenino y lo viril con una naturalidad y desenvoltura semejantes a la manera como sus personajes lucen su desnudez, se funden con el orden natural o se entregan al ocio". El *mahu* puede practicar el homosexualismo o ser casto. Lo que lo define no es cómo ni con quién hace el amor, sino, habiendo nacido con los órganos sexuales del varón, haber optado por la femineidad, generalmente desde la niñez, y, ayudado en ello por su familia y la comunidad, haberse convertido en mujer, en su forma de vestir, andar, hablar, cantar, trabajar y, a menudo también, claro está, pero no necesariamente, de amar".

En la India actual, gracias a la continuidad cultural de sus comunidades, las *hijras* siguen existiendo hoy día; están tradicionalmente socializadas y protegidas, aunque sea en condiciones de marginalidad. Viven en pequeñas comunidades, casi conventuales bajo la custodia de una de ellas de mayor edad, y se ganan la vida en el servicio doméstico o la prostitución, y con sus ingresos rituales, ya que se considera que transmiten fortuna a los casados o a los recién nacidos, por lo que son invitadas a los matrimonios y nacimientos. Por la calle caminan entre el respeto general, acercán-

dose continuamente los viandantes a pedirles una imposición de manos o la bendición. En los peldaños inferiores de la escala social de Paquistán, de los eunuch-transvestites, las *hijras* padecen una existencia dura. Se ganan su vida como mendigas, bailarinas y prostitutas. *Hijra* significa hermafrodita pero la mayoría son transvestites homosexuales, algunos de los cuales han pasado por un cambio de sexo. Las *hijras* viven en comunidades de personas transgénero y personas en condiciones de intersexualidad –en su mayoría hombres que se han castrado– presentes en todo el sur de Asia. Los *kothis* son hombres que tienen sexo con hombres y que se definen a sí mismos como femeninos en las relaciones sexuales. El Islam, si no como moral –en lo que heredó la intransigencia de estos presupuestos– sí como cuerpo social, fue de hecho más tolerante.

—VIÑETA EUROPEA

Podrían recordarse los ejemplos tomados de Grecia y de Roma y de las civilizaciones que rodearon al Mediterráneo. Lo que interesa de aquella historia es el triunfo de la moral yahvista que suprimió durante un milenio y medio cualquier reconocimiento público de estas manifestaciones, relegadas a la más absoluta clandestinidad, unida personalmente a pavorosos sentimientos de culpa, o incluso a las llamas de las hogueras inquisitoriales. Apenas si se recuerdan los nombres, en la alta sociedad francesa del Caballero d'Eon y del Abate de Choisy, y en la tradición española, el de un aventurero por la península y las Indias como Antonio de Erauso (la monja alférez) transgenérico masculino.

Un recuerdo en nuestro país

La historia de Mariela Muñoz (Giberti, E. 1993) constituyó un paradigma. En el artículo que escribí en ese entonces sostuve: “La pulsión escotofílica se anudó alrededor de una noticia que articulaba datos inquietantes y desordenadores: un hombre ¿o una mujer? funcionaba como madre desde un doble lugar de transgresión; el cambio de identidad de las criaturas a su cargo, inscriptas como hijos biológicos, y la intervención quirúrgica destinada a modificar su anatomía”.

La transexualidad se instituyó como tema de debate público, más allá de las curiosidades que despertó, incluyendo, como dato dominante, la dimensión del amor materno. Radios y empresas televisivas se empujaron sobre encuestas velozmente diseñadas que tanteaban la opinión pública: las criaturas ¿debían retornar con Mariela Muñoz o debían ser adoptadas por una “familia normal” o devueltas a sus madres de origen que se las habían cedido a Mariela? Resultaba difícil inferir por dónde atravesaría la tendencia de las respuestas ya que lo que estaba en juego –y a la vista– era la imagen de una persona transexual que había elegido la intervención quirúrgica para acomodar su sexualidad. ¿Qué podía sentir y pensar la comunidad frente a quien se desprendía de algo tan valorizado?

Excepcionalmente se escuchaban las voces de profesionales del Derecho o de la Psicología que emitían comentarios descalificantes. Pero no se advertía horror o rechazo ante la ablación de los genitales de Mariela. Tal vez la idealización de lo maternante –también propio de las culturas patriarcales– logró mayor vigencia que el espanto que la castración produce. Como si fuera posible “perdonarle lo aberrante de su locura” en aras de una maternidad espectacularmente mostrada y defendida por ella. Es decir, se había convertido en noticia, no por ser transexual sino porque amaba. Una persona transexual mostraba sus afectos en una dimensión inesperada para quienes l@s consideran pervertid@s o loc@s. Amor hacia esas criaturas a las que convertía en hijas, después de haber criado como tales a otr@s niño@s. El amor entre ellos “aún pide amor, lo solicita sin cesar”, dirá Lacan (1981).

En otro nivel de análisis las culturas tehuelches y puelches, los chamanes travestidos están documentados como ausentes a mediados del siglo XVIII según Sánchez Labrador, aunque aparecen a principios del siglo XX. Del mismo modo el chamanismo araucano estaba representado por homosexuales vestidos como mujeres. “Entre los araucanos de las pampas argentinas, un joven de constitución delicada que actuara más como una muchacha que como un futuro guerrero no era por ello despreciado, ni objeto de burla. Sus tendencias eran estimuladas puesto que se le vestía de mujer; una apariencia afeminada era, en un hombre, marca exterior de su vocación chamánica”.

Retornemos ahora a las palabras con que la ciencia categorizó el tema de la transgeneridad: *Las disforias de género*.

La experiencia clínica actual permitió refinar las ideas originales acerca de los considerados desórdenes de la sexualidad, del sexo y del género. Así se incluyó la idea de disforia (*gender dysphoria*, traducido como malestar) que se refiere a la disconformidad acerca del "propio" sexo y el deseo de poseer el cuerpo del sexo opuesto junto con el deseo de mirar a quien tiene el mismo sexo como si fueran del sexo opuesto.

La creación del concepto de disforia de género, según algunos autores, pertenece a Stoller (1985), pero Bodlund et alter (1993) sostienen que fue Fisk quien lo creó en 1974. Distinguió entre sexo y género y marcó la distinción entre transexuales, travestis y homosexuales. Estos nuevos criterios permitieron incluir a los transexuales posicionados como disforia extrema si dicha transexualidad tuvo una duración mínima de dos años (según la nomenclatura del DSM-III-R-1987). Mientras que el travestismo, iniciado entre la pubertad y la adolescencia, que recurre persistentemente a vestirse con las ropas del otro sexo (habitualmente los varones con ropas de mujer), constituye modalidad que se acompaña con excitación sexual y se considera disforia leve. Un análisis focalizado en el travestimo se puede encontrar en Giberti, E. 2001 y 2002.

La disforia del género, que puede causar tensión no se asocia necesariamente a cuadros psicopatológicos, suele considerarse una respuesta normal ante la incongruencia experimentada por la persona, entre el género, identificado como propio, "insertado en el cerebro" y el género asignado de acuerdo con el sexo físico.

Una mínima visión histórica de la discriminación

La persecución de los travestis así como de transexuales y personas transgénero en general encuentra sus orígenes en diversas pautas establecidas contra los homosexuales, impuestas por la religión cristiana en la baja edad media. Al respecto, la obra de J. Boswell (1973) es esclarecedora. Los documentos que aporta

permiten evaluar la historia de la homosexualidad durante ese período.

Por su parte, Phillip Aries (1987) se refiere a la época en que la homosexualidad se reconoce como enfermedad o perversión y la sitúa entre el siglo XVIII y comienzos del XIX. En esa época el homosexual varón se asociaba con el travesti y con el paidófilo, criterio que según Pollak (1987) habría de modificarse en el siglo XX.

En nuestro país, fueron los médicos quienes adhirieron a la criminalización y judicialización de los homosexuales y por extensión a los travestis: se los clasificó como “invertidos” y se contó con la policía para detenerlos, sin que fuera necesario que produjesen “escándalo en la vía pública” o que se ofrecieran como prostitutas. El criterio persiste —es suficiente con recordar la batalla legal originada alrededor del Código de Convivencia sancionado por la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires— aunque no se los denomine invertidos.

En cualquiera de las descripciones jurídicas, o derivadas de medicina forense y legal, o de la psiquiatría, lo habitual reside en marcar al que se considera homosexual pasivo —fuese travesti o no— respecto del que es considerado activo. A partir de esta diferenciación elemental solía avanzarse ideológicamente en la caracterización de su delito o patología.

El miedo hacia lo diferente, tomando como paradigma de la normalidad la clasificación binaria hombre-mujer, comunmente se convierte en actos agresivos, discriminatorios, y caracterizados por el odio hacia las víctimas.

La espiritualidad

La defensa de todos los derechos de las personas transgénero, tal como la enuncié en trabajos anteriores (Giberti, E. 2002 et alter), reclama una cuidadosa enumeración que incluye desde los problemas que pueden encontrar en sus empleos tal como James Green lo describió, hasta el uso de tarjetas de crédito. En este nivel, la coalición de personas democráticas es imprescindible para habilitar las prácticas que sean necesarias para denunciar las violaciones

de estos derechos y al mismo tiempo cuidar la difusión y esclarecimiento destinado a las comunidades.

Esta postura no es antagónica con la evaluación de algunas conductas de algun@s transgénero, así como la utilización de categorías clínicas que permitan observar con criterio diagnóstico las estructuras psíquicas de las personas transgénero, diversas entre sí. Las diferencias en la estructuración del psiquismo no parecen indicar la existencia de una modalidad común y compartida entre las personas transgenéricas. En ellas es posible encontrar trastornos y modalidades depresivas, esquizoides, paranoides, histéricas y, por decirlo de alguna manera, también equilibrios convivenciales (esta última no es una categoría nosológica, pero resulta muy clara para generalizar, criterio que, aunque peligroso, puede ser aclaratorio). Tal como sucede en los universos no-transgenéricos.

Mi práctica clínica me permitió advertir una coincidencia entre las personas homosexuales y transexuales con las que mantuve una relación profesional. Por otra parte, la revisión bibliográfica me condujo a un aporte de Jed Chandler que desemboca en la misma observación, y no por casualidad, cita al mismo autor que yo había recordado al revisar mis apuntes clínicos donde constan entrevistas con personas transgénero: Jan Morris. Escritor y periodista transexual, en su biografía³ recuerda que, cuando tenía cinco años, se dio cuenta de que él debía ser una niña y no un varón. Este dato parecería ser sistemáticamente compartido por las personas transgénero y remite a la interpretación psicoanalítica que localiza en la temprana infancia los procesos identificatorios con la madre. Pero no transcurre por ese andarivel etario la coincidencia que quiero subrayar, sino la aparición, durante las entrevistas o en alguno de las biografías escritas por transexuales, de un discurso que tiende hacia la espiritualidad. Es decir, no sólo la marcación de una diferencia "por encima" de quienes no son transgénero, asociada con una espiritualidad iluminada, sino la intervención divina en sus actos. Jan Morris, al referirse a su doble experiencia sexual la enlaza con sus viajes a Oriente y con descripciones que se asemejan a un deseo de iniciación. Sintetiza sus experiencias mencionando una 'higher path', como la 'trayectoria más alta' destinada a superar sexo y género como una

experiencia de la que ell@s podrían disponer o intentar alcanzar.

Reproduzco un segmento de *Conundrum* en el que Morris describe los momentos anteriores a su intervención quirúrgica: "Sale James Morris, entra Jan Morris, por mediación de la tecnología médica de finales del siglo XX, en esta historia maravillosamente 'oriental', casi religiosa, de transformación".

Personalmente escuché expresiones semejantes, así como citas de las diversas culturas en las que las personas transgéneros son elegidas como chamanes y guías espirituales. En quienes así se posicionan ante sí mismos, el género adquiere una vigencia tutelar que se expande más allá de la identidad transgenérica (particularmente transexuales). Tutelar en el sentido de disponer de una intuición (de una mirada) que l@s diferencia de otra gente y l@s posiciona en la aspiración de una iniciación espiritual derivada de su transgeneridad. O bien cuentan con la vivencia de pureza y bondad asociada con un sufrimiento que calificaría como espiritualizado y que no parecería ser ajeno a una inclusión personal en un mundo sagrado, sea la percepción de sí mismos y del mundo, en tanto tratemos la percepción como objeto de conocimiento, incluyendo una dimensión que, según otras categorizaciones, describiríamos en los bordes del delirio. Millot, C. (1984) avanzó en ese mismo sentido al escribir "Lo sagrado se encuentra en el centro del enigma transexual". No obstante, si recurrimos a otras lecturas deberemos introducirnos en lo que Jung denominó la *conincidentia oppositorum*, la reconciliación de los contrarios que restablecería, en la tradición hermética la Unidad primordial. Dicha Unidad no se podría construir si los seres humanos no lograsen superar la partición de los dos principios opuestos, lo femenino y lo masculino. Transitar continuamente en la alternativa mujer-varón como sucede con las personas transgénero (inclusive quienes han sido intervenid@s quirúrgicamente) tal vez actualice no sólo el "saber acerca del otro sexo" sino quizá genere la pretensión de una posición superadora si se compara con la vida de la gente heterosexual. Esa posición es la que se adjudica al Andrógino Primordial.

La presencia de andróginos y hermafroditas en los textos esotéricos y en las palabras de los herméticos, además de la iconografía prehistórica anteriormente citada, nos autoriza a

pensar en la existencia de estas personas en las antiguas civilizaciones, así como en la índole de registro perceptual que se ponía en juego para convivir con ellos.

Entonces, mas allá de los aportes provistos por la clínica (que no constituyen motivo de este trabajo) y de las políticas militantes, es posible ajustar el discurso inicial acerca de l@s transgénero cuando se decía de ell@s que eran mujeres con cuerpo de hombre y viceversa. Retomo las palabras de Castel: "Se trata, simplemente de la certeza, en un primer momento negativa, de no estar en su lugar estando en su cuerpo (*à sa place dans son corps*) a lo cual se añade como construcción efectiva y sin duda por suplencia, identificaciones intensas con imágenes sexuadas muy amadas. De allí la conveniencia de separar los sentimientos de no-pertenencia a su sexo de nacimiento (*d'être hors-sexe*) y aquellos sentimientos de pertenecer al sexo opuesto". Cambiar de sexo sería una manera "razonable" de superar un malestar mucho más profundo y radical, que toca su propia existencia inscrita en su cuerpo. Criterio que impulsa a refinar los pensamientos y las percepciones desde una perspectiva bioética acerca de esta categoría humana que remite a la existencia del sujeto. Al mismo tiempo que enciende un interrogante mayor: ¿por qué pensar que nosotr@s, estas personas que nos inscribimos con mayúscula NOSOTR@S en el *Libro de la Vida*,⁴ sintetizamos, concentramos y representamos el universo de lo posible? Las personas transgénero ¿no están inscritas en ese Libro? ¿O sus nombres han sido borrados? ¿Por qué inferimos que las disciplinas que pretenden abarcar la explicación, el diagnóstico y el trato recomendable para convivir con las personas transgénero pueden tomar posesión y clausurar la comprensión y el conocimiento de aquello que los transgéneros sean? En lugar de tales inferencias correspondería ontologizar la certeza de nuestras ignorancias.

Notas

*2001 Gender Education and Advocacy, Inc. GEA es una organización nacional sin fines de lucro dedicada a mejorar las vidas de todos los géneros.

¹ PRESS FOR CHANGE. "Press for Change is a political lobbying and educational organisation, which campaigns to achieve

equal civil rights and liberties for all transgendered people in the U.K. through legislation and social change.” [Prensa para el Cambio es una organización educativa y de cabildeo político que procura lograr iguales derechos civiles y libertades para todas las personas transgénero en el Reino Unido, a través de legislación y cambio social.]

² En este artículo no abordo los temas relacionados con personas hermafroditas y con personas evaluadas como andróginas.

³ Cunundum es el nombre que se utiliza, en el Tíbet, como parte de la historia de los lamas: Karmapa Conundrum, *The Buddha Cries*, L'Enigme du Karmapa.

⁴ *Libro de la Vida*: en la tradición judía el saludo en Rosh Hashaná es “Que seas inscrito para bien en el Libro de la Vida” y al acercarse el Iom Kipur es “Que seas firmado para bien en el *Libro de la Vida*”.

Y en el Apocalipsis (“Juan” 3:5): “El que venciere será vestido de vestiduras blancas; y no borraré su nombre del libro de la vida, y confesaré su nombre delante de mi padre, y delante de sus ángeles”.

Bibliografía

Alby J. M. (1956): Tesis. Facultad de Medicina. Paris (citada por Mercader, P. en *La ilusión transexual*. Nueva Vision, 1997.

Aries, Ph.(1987): “Reflexiones en torno a la historia de la homosexualidad”, *Sexualidades occidentales*, Paidós.

Abate de Choisy (1987): *Memorias, vestido de mujer*; Ed. Manantial, Bs. As.

Barreda, V. “Cuando lo femenino esta en otra parte”. *Revista de Antropología*, Año 2, N° 3. 1993. (Citado por J. Fernández).

Blanchard, R.: “The concept of Autogynephilia and the Typology of Male Gender Disforia”. *The Journal of Nervous and Mental Diseases*, Vol 177, N°10.

Bourdieu, P. (2000): *La dominación masculina*, Anagrama.

Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, RoutledgeTambién en BUTLER J. Hay traducción al español de Edicions Alfons el Magnanim.

Castel, P.H (1996) “Quelques problèmes relatifs à la definition de l’identite sexuelle dans l’anthropologie sociale contemporaine”,

en Czermak et Frignet, Paris.

Chandler, J. (1997): "Until you can strip without shame: transsexuality and spirituality", Ficha en Acta Psiquiátrica Argentina (sin fecha ni edición).

Chiland, C. (1988): "Enfance et transsexualisme", en *La psychiatrie de l'enfant*.

Deutsch (1954): "A Case of Transvestism" *American Journal of Psychotherapy*, 8, N°2.

Devereux, G. (1937): "Institutionalized homosexuality of the Mohave indians", *Human Biology*, N°9.

Fenichel, O.: "The Psychology of Transvestitism", *International Journal of Psychoanalysis*, N°11.

Fairbairn, W. (1931): "Features in the analysis of a patient with a physical genital abnormality", *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge & Kegan, Londres.

Fernández, J. (2000): "El travestismo: ¿ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?" Investigación inédita.

Freud, S. (1910): "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia", *Obras completas*. Vol XII. Amorrortu. Bs. As.

Garfinkel, H. (1967): *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey, Prentice Hall

Giberti, E. (1993): "Ese deseo de hijo que la teve documenta (El caso Mariela)" en *Actualidad Psicológica*, setiembre, Bs. As.

— (2000): "Travestismo maternante", *Actualidad Psicológica*, noviembre, Bs.As.

— (2002): "Trangénero, travesties y bioética", *Bioética y derecho*, comp. L. Blanco, ed.

Green, A. (1973): "Le genre neutre", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N°7.

— (1975): "La sexualization et son economie", *Idem anterior*, N° 5-6.

Gutheil, E. (1954): "The Psychological Background of Transsexualism and Transvestism", *American Journal of Psychotherapy*, 8, N°2.

— "Analysis of a case of tranvestism", Stekel, W. *Sexual Aberrations*, Liverwright, New York.

- Hirschfeld, M.: *Sexualpatology*, citado por Blanchard, Op.Cit.
- Israek, L. y Geissmann, P. (1960): "Le desir de changer de sexe chez les invertis psycho-sexuels", en *Cahiers de Psychiatrie*.
- Lothstein, L.(1983): *Female-to-male transsexualism*, Routledge &Kegan, Boston.
- Lowie, R. (1937): *Traite de sociologie primitive*. Paris, Union generale d'Éditions, 1969. Collection: Petite bibliothèque Payot.
- Millot, C. (1984): *Exsexo*, Ed. Catalogo-Paradiso. Bs. As.
- Pfäfflin, F. y Junge, A (eds.) (1992): *Sex Reassignment. Thirty Years of International Follow-up Studies After Sex Reassignment Surgery: A Comprehensive Review*.
- Magnan, V y Pozzi, S. (1910): "Inversion du sens genital chez un pseudo-hermaphrodite feminin. sarcome de l'ovaire gauche opere avec succès", *Bulletin de l'Academie Nationale de Medecine*, N°65.
- Martín-Cano Abreu, F.: (1999, 2000, 2201, 2002): *Esculturas hermafroditas*, <http://personales.com/espana/zaragoza/martincano/fe.13hermafroditas.htm> y <http://es.geocities.com/culturaarcaica/congreso.arqueologia.html>.
- Money, J. (1978): "Le transexualisme et les principes d'une feminologia", Sullerot, E., *Le fait feminin*, Fayard.
- Morris, J. (1974): *Cunundrum*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Nieto, J.A. (1998): *Transexualidad, transgerismo y cultura*, Ed. tAlAsA, Madrid.
- Stoller, R.(1973): "Faits et Hypothèses. Un examen du concept freudien de bisexualite", *Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, N° 7. Gallimard, Paris.
- (1985): *Masculin ou feminin*. PUF, Paris.
- Vargas Llosa, M. (2001): "Los hombres-mujeres del Pacífico", diario *El País*, 21/9.
- Vincent, G. (1990): "El cuerpo y el enigma sexual", *Historia de la vida privada*. Aries, P.H. y Duby G., Taurus, Madrid.
- Williams, W. (1986): *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* [El espíritu y la carne: Diversidad sexual en la cultura indoamericana]. Beacon Press.

¿Citas perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones

Patricia Soley-Beltran

Yo no necesito un pene para ser un hombre. Ser un hombre es algo más que tener una gran polla
Kenny, transexual pre-operativo británico
de mujer a hombre

Ser mujer [...] no es una cuestión de genitales
Silvia, travesti española

¿Son éstas las palabras de constructivistas radicales? ¿Hacen los transexuales virtud de la necesidad frente a las limitaciones tecnológicas? Cualquiera que sea la respuesta, parece ser que estas afirmaciones pretenden hacer más fluidas las definiciones de género, ¿o no? ¿Son estas declaraciones fieles citas del *status quo* de género? ¿O son subversivas?

Hoy en día el transexualismo y el transgénero son temas candentes que atraen el interés de científicos y del público en general. La fascinación por el transexualismo no ha cesado de crecer desde principios de la década de los cincuenta, cuando se dio a conocer por primera vez entre el gran público a raíz de la atención que los medios de comunicación prestaron a las operaciones de cambio de sexo de Christine Jorgensen (1952) y Roberta Cowell (1954), hasta el momento presente, en el cual el transgénero y el transexualismo se han convertido en un tema de interés académico para estudiosos en humanidades y ciencias sociales.

El presente artículo tiene un doble objetivo: ofrecer una breve introducción a la genealogía de la distinción sexo/género y a sus

apropiaciones por parte del pensamiento feminista y la sociología en general; y presentar algunos fragmentos del estudio empírico cualitativo de personas transexuales realizado en el marco de mi tesis doctoral. El primer objetivo se acomete en las dos primeras secciones de este artículo, La Distinción Sexo/Género como Protocolo Médico y La Distinción Sexo-Género en el Feminismo y la Sociología. El segundo propósito se emprende en la tercera sección, El Cuerpo del Sexo y el Género, en la que se presentan la investigación empírica cualitativa y ciertos aspectos culturales comparativos. En dicha sección, se examinan las citas de la distinción sexo/género en el discurso de los sujetos transexuales y sus efectos en las categorías de sexo/género. Por último, se ofrecen Algunas Reflexiones Finales, que no conclusiones, dado que el fin general del artículo es la divulgación de debates académicos y la estimulación de la reflexión personal y social.

La distinción sexo/género como protocolo médico

Las aproximaciones actuales al transexualismo se dividen en dos modelos: el modelo social y el biológico. Aunque ambos modelos aceptan la existencia de múltiples factores causales, el modelo biológico enfatiza las causas biológicas del transexualismo mientras que el modelo social se centra en los factores sociales. En términos generales, la mayoría de las investigaciones sobre transexualismo en psicología, psiquiatría y medicina sigue lo que Ekins califica como “el modelo médico”, es decir, los datos biográficos y psicológicos de los sujetos son clasificados con el objeto de diagnosticar y teorizar sus causas (Ekins 1997: 27). El modelo médico trabaja con perspectivas biológicas o psicológicas desarrolladas para explicar la evolución de la identidad de género y de rol sexual. En este modelo “la patología se entiende y explica en términos de la teoría preferida: biológica, psicoanalítica, de aprendizaje social o de desarrollo cognitivo” (ibid.: 28).¹ Además de la explicación de la patología, la taxonomía es también un aspecto muy importante del modelo médico, de la que seguidamente trazaré un resumen como introducción a la definición de la

distinción sexo/género como producción discursiva en sí misma.²

La evolución de la etiología del transexualismo empezó con Hirschfeld, médico alemán quien en 1910 acuñó el término "travestido" para referirse a personas que gustan de travestirse con las ropas del otro género con el propósito de diferenciarles de los homosexuales. Los primeros intentos de cambio de sexo quirúrgico tuvieron lugar en la década de 1930, siendo el caso más conocido el de Lili Elbe (conocida anteriormente como Einar Wegener) en 1933. Aunque el término "transexual psíquico" era utilizado por Hirschfeld hacia 1910 (Hausman 1995: 225, n. 39), no fue hasta 1949 cuando Cauldwell utilizó el término "transexual". En la década de 1950 dos operaciones de cambio de sexo tuvieron gran resonancia en los medios de comunicación: Christine Jorgensen (1952) y Roberta Cowell (1954).³

El término "transexual" fue ampliamente utilizado en el contexto clínico después de la publicación de la famosa obra *The Transsexual Phenomenon* por el endocrinólogo Benjamin en 1966. Benjamin estableció el uso del término "transexual" para diferenciar a los pacientes que requerían una operación de cambio de sexo de aquellos travestidos. En palabras de Lothstein, autora del primer libro dedicado exclusivamente a transexuales de mujer a hombre, el término "transexual" fue utilizado para referirse a "aquellos pacientes con un desorden de la identidad de género de toda la vida quienes, además de travestirse (actividad tradicionalmente asociada con el fetichismo y el travestismo), se identificaban completamente con el sexo opuesto, creían que se encontraban atrapados en el cuerpo equivocado y querían cirugía para corregir ese desorden" (Lothstein 1983: 56).

El estudio de Benjamin fue el primero en presentar datos clínicos de un gran número de pacientes, en lugar de los estudios de casos individuales que precedieron a su publicación, y allanó el camino para las teorías de identidad de género que siguieron. Money tomó prestado el término "género" de la gramática y lo utilizó para referirse al estatus social y personal de una persona, aparte de sus órganos sexuales. Benjamin continuó desarrollando el concepto de "sexo" que aplicó a sexualidad, libido y actividad sexual, mientras que "género" pasó a referirse al "lado no sexual del sexo".

En relación al tratamiento, Benjamin consideraba que la psicoterapia podía ser utilizada para tratar travestidos pero que era inútil en el tratamiento de transexuales, "el grupo más perturbado de hombres travestidos" (Benjamin citado en Hausman 1992: 280). En palabras propias de Benjamin, "la psicoterapia con el objetivo de curar el transexualismo es un proyecto inútil con los métodos actuales. La falsa orientación de género en la mente del transexual no puede ser cambiada [...]. Dado que es evidente, pues, que la mente del transexual no puede ser cambiada en su falsa orientación de género, es lógico y justificable intentar lo opuesto, ajustar el cuerpo a la mente" (Benjamin 1966: 91). Así pues, Benjamin se convirtió en un defensor de la intervención quirúrgica en contraste con Cauldwell, quien no defendía la terapia quirúrgica.

El trabajo del psicoanalista Stoller (1985) sobre los criterios para la diagnosis del transexualismo y los desórdenes de la identidad fue contemporáneo al de Benjamin.⁴ Stoller abrió el camino para el uso extendido del término "disforia de género" entendido como "el sentido de malestar e incomodidad acerca de la identidad de uno como hombre o mujer que se siente en oposición al sexo físico de uno" (Ekins 1993: 3). Dicho de otra manera, la "disforia de género" indica lo contrario de "euforia de género", es decir, el sentirse bien en el género propio.⁵ En principio el género fue entendido como un sentimiento interior que constituye el sentido de la "identidad nuclear personal". Stoller teorizó dicha convicción interior como un desarrollo de la temprana infancia difícilmente alterable. Debido a razones que se consideraban de raíz biológica, ciertos sujetos presentaban una discordancia entre su "género" y su "sexo".⁶ Dado que la "identidad nuclear de género"⁷ se consideraba inalterable, la única opción viable para aliviar el sufrimiento de los pacientes era operar anatómicamente, es decir intervenir en el cuerpo "sexuado" para conseguir la deseada coherencia entre "sexo" y "género". En suma, la "solución" para la disforia de género que se concibe desde el modelo médico consiste en tratar el sexo, es decir, cambiar el cuerpo para alinearlos de forma coherente con las definiciones normativas de género.

El término "disforia de género" se acuñó con el objetivo de clarificar los problemas conceptuales de diagnosis que no habían

sido todavía resueltos después de una complicada historia de usos y definiciones de los términos *transvestite*, *transsexual* y otros. "Disforia de género" tiene un alcance más amplio que "transsexual" ya que incluye todas aquellas personas que experimentan "un profundo disgusto con su rol físico y sexual" (Koranyi citado en Ekins 1993: 3). De acuerdo con Hausman, desde la década de 1970 el término "disforia de género" empieza a sustituir "transsexual" aunque, como diagnósticos, ambos términos comparten la premisa de que la demanda de cambio de sexo quirúrgico del paciente es un "síntoma primario" de la condición (Hausman 1992: 278). Así pues, "disforia de género" se convirtió en un término "paraguas" que incluye transexuales, travestidos y homosexuales afeminados pasivos.

Hoy en día el transexualismo se concibe como una afección que concierne a la identidad nuclear de la persona, en oposición al travestismo del travestido que se considera una actividad que únicamente pretende obtener placer sexual. Como consecuencia, médicamente el transexualismo se concibe como un problema de la identidad, a diferencia del travestismo que se considera como una perversión sexual. Otra importante diferencia entre la transexualidad y el travestismo, tal como se entiende en el discurso médico, es la disposición de los transexuales a interferir en sus cuerpos tanto a nivel hormonal como médico, mientras que los travestidos no aspiran a la conversión física.⁸ En suma, el transexualismo se divorció tanto de la homosexualidad como del travestismo. Tanto es así que, hasta muy recientemente, las clínicas que ofertaban operaciones de cambio de sexo no aceptaban pacientes que reconocieran actividades que pudieran ser clasificadas como pertenecientes a las categorías "homosexual" o "travestido": sentir placer sexual al vestirse con las ropas del otro género o haber tenido relaciones sexuales con personas del mismo sexo.

En tiempos recientes el modelo médico ha recibido fuertes críticas provenientes de pensadores/as trabajando desde la perspectiva social. Tal como he mencionado anteriormente, en contraste con el modelo biológico, el modelo social del transexualismo se centra en los factores sociales que influyen su desarrollo. La perspectiva sociológica se encuentra en diversas disciplinas en

mayor o menor medida: sociología; etnometodología; antropología; humanidades; estudios culturales y de los medios; sociología del conocimiento; la ciencia y la tecnología; psicoanálisis, etc. La bibliografía sobre el transexualismo desde la perspectiva social es demasiado numerosa y variada para poder ser presentada aquí, por lo tanto, sólo prestaré atención a aquellas aproximaciones con un interés particular en relación al objetivo del presente artículo: reflexionar sobre la distinción sexo/género, sus orígenes y sus apropiaciones por estudiosas feministas y personas transexuales.⁹

Desde la sociología del conocimiento, la ciencia y la tecnología se ha señalado el importante papel de la tecnología en la definición del transexualismo como enfermedad (Hausman 1992, 1995) y se ha reflexionado en el rol moral desempeñado por la profesión médica al desarrollar el transexualismo como una categoría de la identidad que clasifica como patológica la desviación de los roles tradicionales de género a los que reafirma (Billings y Urban 1982). La profesión médica ha sido criticada por convertir la movilidad de género en un evento individual, situándola así fuera de lo social y fuera del alcance de la crítica política (Hirschauer 1997). Desde el punto de vista de algunas feministas, particularmente de Raymond (1996, 1980), la noción de “disforia de género” efectúa “una clasificación de la opresión de sexo-rol como un problema terapéutico, susceptible de ser solucionado terapéuticamente” (Raymond 1980: 9). En la opinión de Raymond, los transexuales son víctimas de las normas restrictivas patriarcales de la masculinidad y la feminidad que les fuerzan y les animan a mudarse de una categoría a otra.

El modelo médico ha sido muy criticado por esencializar el transexualismo y la identidad de género. En palabras de Shapiro (1990), a pesar de su autopercepción como propagadores de “actitudes hacia la sexualidad más ilustradas y liberales y científicas”, el trabajo de médicos e investigadores como Benjamin, Money, Stoller y Green, “refleja una actitud hacia el género sumamente tradicional” (Shapiro 1991: 250). En opinión de Shapiro, el transexualismo es una forma de “travesía de género institucionalizada” que sostiene “el sistema de género de una sociedad a través de la desvinculación del género del principio

mismo que le provee de su base aparente" (ibid. 272). Así pues, en palabras de Shapiro: "tratar cuestiones de género por medio del cambio de sexo quirúrgico es un poco como acercarse a un dermatólogo para solucionar el problema del racismo" (ibid.: 262).

En el texto que sigue esbozaré la distinción sexo-género en su apropiación por el feminismo y la sociología.¹⁰

La distinción sexo/género en el feminismo y la sociología

Desde sus orígenes como base conceptual del tratamiento quirúrgico del transexualismo, la distinción sexo-género se convirtió en paradigma en la sociología. La distinción sexo-género fue utilizada por pensadoras e investigadoras feministas para estudiar la variabilidad cultural e histórica del género como argumento contra el esencialismo en la definición de la identidad de género y el determinismo biológico de los roles. Las dos corrientes mayoritarias en la utilización feminista de la distinción sexo/género son el paradigma de la identidad de género y el sistema sexo/género.¹¹

La premisa de la posibilidad de diferenciar entre los dominios de lo cultural y de lo biológico en la que se basa la distinción sexo/género abrió un campo de estudio para la investigación feminista: la variabilidad cultural e histórica del género. En las décadas de 1970 y 1980 la difusión del paradigma de la identidad de género trajo consigo un incremento de la investigación sobre las diferencias de sexo/género en los ámbitos de la sociología y la psicología. El feminismo retó al determinismo biológico de la ciencia sexista. No obstante, las feministas que trabajaban dentro del paradigma de la identidad de género no se cuestionaron la distinción naturaleza/cultura en la que éste se basaba. Así, el debate acerca del determinismo biológico (el "género" como determinado por el "sexo") *versus* construcción social (el "género" es una construcción social no determinada por el "sexo") se mantuvo dentro del marco epistemológico de la distinción naturaleza/cultura.

La segunda corriente de teoría feminista es el sistema sexo/género, el cual también adoptó una versión de la distinción

naturaleza/cultura pero, en contraste con el paradigma de identidad de género el cual era mayoritariamente un producto norteamericano, esta nueva corriente estuvo muy influenciada por el psicoanálisis francés y el estructuralismo. El sistema sexo/género fue introducido por la antropóloga norteamericana Rubin (1975) quien lo definió como “un conjunto de medidas por las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana y satisface dichos deseos sexuales ya transformados” (ibid.: 159). Aunque Rubin propuso cierta difuminación de las categorías de sexo y género con el ánimo de estudiar los efectos de la cultura en la biología, en un artículo posterior (Rubin 1984) modificó su posición y argumentó a favor de una separación analítica de género y sexualidad para poder así “reflexionar con más precisión sobre su existencia social separada” (ibid. 180). Este cambio tuvo como objetivo oponerse al construccionismo social en el pensamiento feminista.

No obstante, Rubin introdujo una comprensión de la heterosexualidad como una institución social, idea de la que también se ocuparon otras teóricas feministas que desarrollaron influyentes conceptos, tales como la noción de “heterosexualidad obligatoria” de Rich (1980) o la noción del “pensamiento recto” (o pensamiento convencional)¹² de Wittig (1976, 1992). Wittig defendió una concepción del sexo como mito, como construcción social que produce un *sexo ficticio* cuyo objeto es falsificar diferencias económicas, políticas e ideológicas entre hombres y mujeres como hechos “naturales”. Más aún, Wittig consideró el “sexo” como una clasificación que impone una unidad artificial a un conjunto discontinuo de atributos. Según Wittig, mediante la apariencia de coherencia, el *sexo ficticio* es presentado por el *pensamiento recto*, entendido como un sistema de pensamiento al estilo del *pensamiento salvaje* de Claude Levi-Strauss, como un objeto dado en la “naturaleza”. En el *pensamiento recto*, el carácter obligatorio del “sexo” y de las relaciones hombre/mujer se esconde detrás de su pretendida existencia *a priori* de las relaciones sociales.

En 1978 Kessler y Mackenna presentaron un concepto de género como una realización que construye el cuerpo en un artefacto de acuerdo con las normas sociales y descartaron el problema de

sexo/género como una distinción puramente técnica. Sin embargo, y pese a extender considerablemente el significado del término género, Kessler y Mackenna no lograron deshacer la distinción sexo/género debido a que sus premisas iniciales todavía formaban parte del paradigma sexo/género, particularmente la noción de cuerpo como una realidad dada y la percepción de necesidad de algún tipo de dimorfismo de género para la reproducción.

La influencia de ideas posestructuralistas, particularmente de Michel Foucault, dieron lugar a una reacción general que llamó al replanteamiento de estas cuestiones y su binarismo y a la historización de sus términos y significados en el contexto de la ciencia y la tecnología. Así pues, diversos autores examinaron de nuevo las cuestiones del cuerpo físico y la influencia del discurso en la construcción del sexo (Butler, 1990; 1993), y la dualidad cuerpo/cultura (Haraway, 1991). En su historia de la distinción sexo/género, la filósofa feminista de la ciencia, Haraway (1991) cita las siguientes fuentes de la conceptualización del género en el período de postguerra: la sexología del siglo diecinueve; los descubrimientos de la endocrinología bioquímica y psicológica desde la década de 1920; los estudios sobre la psicobiología de la diferencia sexual; las hipótesis sobre el dimorfismo sexual a nivel hormonal, genético y neurológico; y las primeras operaciones de cambio de sexo (Christine Jorgensen en 1952 y Roberta Cowell en 1954).¹³

Es importante tener en cuenta que la utilización feminista de la distinción desplazó el significado de "género", ya que convirtió en una categoría sociológica lo que originalmente era una categoría psicológica en el discurso médico.¹⁴ Tal como se indicaba anteriormente, en el discurso médico el género fue principalmente articulado mediante la noción de "identidad nuclear de género" de Stoller, es decir, "la auto-imagen en relación a la pertenencia a un sexo específico" (Stoller citado en Hausman 1995: 102). Así pues, en el discurso médico sobre transexualismo, el término "género" se utiliza para referirse a la propia convicción sobre la (in)corrección de la asignación de género. "Género" es aquí una condición fija e inalterable, pero autónoma del "sexo" biológico. En contraste, en la teoría feminista el "género" se concibe como maleable y el sexo biológico como fijo e indiscutible (aunque no determinante de las

definiciones colectivas de la feminidad y la masculinidad). Así pues, el uso feminista difiere del propósito original de la distinción: caracterizar la identidad de género como fija e indiscutible, y el cuerpo como maleable.¹⁵

En este contexto el pensamiento de Butler (1990, 1993) emergió como una tentativa de replantearse la distinción sexo/género, o mejor dicho de colapsar sus conceptos, y de problematizar la categorización binaria de los humanos y la heterosexualidad como natural. Butler está fuertemente influenciada por las nociones de la categoría del "sexo" y el *sexo ficticio* de Wittig, así como también por las nociones de heterosexualidad como institución social y el concepto del *pensamiento recto* de Rubin. La teoría performativa de género de Butler sostiene que la reiteración de las prácticas discursivas de sexo/género performa, es decir, materializa cuerpos e identidades de acuerdo con la norma heterosexual. En otras palabras, a través de la continuada citación de una noción contingente y convencional de sexo/género se logra la encarnación de los normas hegemónicas de género en cuerpos e identidades; consiguientemente, dichos cuerpos e identidades, fruto de la incorporación de una convención, se presentan como un hecho natural.

A continuación presentaré algunos de los aspectos del estudio empírico relacionados con las citaciones de la distinción sexo/género en el discurso de los sujetos transexuales y los efectos performativos de las categorías de sexo/género.

El cuerpo del sexo y el género

La investigación empírica cualitativa con personas transexuales que se presenta en esta sección, se llevó a término siguiendo las indicaciones del pensamiento de Butler. Aunque Butler advierte contra la reiteración de los estereotipos de género en la práctica transexual, ella misma sugiere analizar como metáfora para reflexionar sobre los procesos generales de "genderización" y su posible subversión mediante la inestabilidad de las identificaciones normativas de género (1990). Así pues, para Butler, la falta de correspondencia sexo/género que experimentan los transexuales

afecta en varias medidas a todos los sujetos, dado que dicha falta de correspondencia resulta de la "diferenciación de placeres corporales y partes en base a significados de 'genderizados'" (Butler 1990: 70). Por consiguiente, según Butler, las personas transexuales y transgéneras convierten sus cuerpos en artefactos, ejemplificando así en una forma acentuada los procesos a los que todos estamos sujetos.

La elección de personas transexuales como informantes de los significados de género se desprende de Butler: "lo extraño, lo incoherente, eso que cae "fuera", nos indica una manera de comprender el mundo de la categorización sexual que damos por sentado como un mundo construido, es más, como un mundo que bien pudiera construirse de manera diferente" (1990: 110). Partiendo de esta premisa, me aproximé al estudio de las personas transexuales como un grupo particular de sujetos quienes, por virtud de su propia manera de ser, performaban citas inusuales en la cadena de repeticiones que, según Butler, sostiene la hegemonía del sexo binario.¹⁶

El primer hallazgo en la investigación de la subjetividad y práctica transexual es el doloroso desequilibrio que experimentan las personas transexuales entre sus cuerpos y la percepción de sus identidades. El discurso de los transexuales revela un sufrimiento profundamente sentido que a menudo se expresa citando la narrativa de "una mente femenina atrapada en un cuerpo de hombre", o viceversa. Así pues, Gwendolyn, un HaM británico, declara: "una de las cosas que es clásica con la mayoría de los transexuales es que la mente te dice que eres una mujer pero el cuerpo no se ajusta a lo que tu mente es. Así pues, tienes esta imagen de cómo debería ser tu cuerpo pero, cuando te miras al espejo, está totalmente equivocado".¹⁷ Generalmente los transexuales expresan odio a su propio cuerpo y la consiguiente demanda de cirugía para cambiar de sexo. Por ejemplo Jane, una HaM británica, declara "hay mañanas en las que creo que si pudiera coger un cuchillo y cortarlo (su pene) yo mismo me encantaría! [risas], quiero la operación desesperadamente [...] será estupendo perder los genitales y los odio, realmente los odio".

Este agudo desequilibrio experimentado por las personas

transexuales generalmente se articula citando el discurso médico. Como he mencionado anteriormente, el dualismo mente/cuerpo es intrínseco a la definición médica del transexualismo y a su tratamiento quirúrgico. Así, en su discurso, Gabriel, un HaM español, cita fielmente: "Si no puedes adaptar tu mente a tu cuerpo, debes adaptar tu cuerpo a tu mente". Los transexuales conciben el cuerpo como susceptible de ser modelado, en oposición a la mente que no puede ser alterada. Por ejemplo, Jane declara: "¡la operación no va a cambiar nada en mi mente [...] ¡No puede alterarla!"; así también Elsa nos dice: "yo no creo que uno pueda cambiar su cerebro".¹⁸ Como consecuencia, la aflicción de los transexuales se concibe generalmente como un conflicto entre una identidad *falsa* manifestada por el "cuerpo" (particularmente los genitales y las características sexuales secundarias), es decir el "sexo", y la *verdadera* identidad interior que reside en la "mente" o "género". En palabras de la HaM Sheila, "el cuerpo que tengo no va parejo a la persona que yo sé que soy INTERIORMENTE".¹⁹

En el conflicto transexual "la mente domina más que el cuerpo", tal como mantiene Elsa. Dado que la mente se considera más significativa que el cuerpo, por ser donde se localiza la verdadera esencia de la identidad personal, se da prioridad a la mente como la fuerza impulsora y legitimadora del cambio corporal. El cuerpo se concibe como carente de criterio, equivocado, necio, fluido y modificable, en contraste con la mente que se percibe como verdadera, transparente, fija, residencia de la racionalidad, la identidad y la inteligibilidad. Así pues, el dualismo dicotomizado mente/cuerpo inherente al tratamiento quirúrgico del transexualismo implica una noción del cuerpo como potencialidad mutable y receptiva, mientras que la mente se concibe como el principio superior de la identidad y el ser que actualiza y fija la asumida fluidez del cuerpo.²⁰

La noción del cuerpo como maleable aparece en las estrategias discursivas de los sujetos transexuales para legitimar el cambio de sexo en términos de la búsqueda del yo "natural" y "real" bajo las capas de los condicionamientos sociales que les ha educado en el sexo "equivocado". Con respecto a dicho condicionamiento social la HaM británica, Jane, explica: "muchos de los manierismos

que tengo ahora son cosas que he hecho para intentar ser un hombre. He crecido sabiendo que me siento como si estuviera en el cuerpo equivocado pero que he tenido que ponerme la máscara de hombre. Y, por eso [...] siento que estoy mucho más cómoda sentándome así [Jane está sentada con las piernas cruzadas y muy apretadas] y utilizando mis manos cuando hablo y todo eso... pero esto es algo que como que me entrené a no hacer, porque no quería que se me clasificara como afeminado. Y ahora, por supuesto, tengo que volver a entrenarme para volver a la manera en la que yo me sentía naturalmente”.

A pesar de su postulada fluidez, la materia corporal no es totalmente maleable y un cambio de sexo requiere sofisticados procedimientos tecnológicos desarrollados con este propósito. La tecnología funciona como el instrumento del principio inteligente simbólicamente asociado con el yo “verdadero” que actualiza las potencialidades de la identidad atrapadas en la materia “pasiva” del cuerpo. Las prácticas tecnológicas modelan el cuerpo por medios hormonales, quirúrgicos y estéticos. Curiosamente, a menudo los transexuales comparan la operación de cambio de sexo con un procedimiento estético como estrategia legitimadora. Gwendolyn, por ejemplo, declara: “¿por qué no voy a intentar conseguir el cuerpo que quiero? De acuerdo, puede que cueste mucho dinero y necesite mucha cirugía, pero, un transexual posoperativo es en todo [...] yo diría en todos los sentidos lo mismo que una mujer. Así pues, ¿por qué no vamos a tener lo mismo que otra mujer? Y un poco de silicona aquí, lo que sea”.²¹

Como apunté anteriormente, el desarrollo de las distinciones terminológicas es más complejo de lo que este artículo permite mostrar,²² es importante recordar que la distinción sexo/género en el discurso médico se estableció, en palabras de Benjamin de la siguiente manera: “el género se encuentra por encima del cinturón y el sexo por debajo”. Como expliqué anteriormente, el término género tiene principalmente dos utilidades: a) como categoría psicológica, en su utilización en el discurso médico (en este sentido la identidad de género se considera como fija y el cuerpo como maleable); b) como categoría sociológica, en su utilización en el discurso feminista, en el que el género se concibe como maleable

y el sexo se concibe como fijo. A pesar de sus diferentes matices, tanto en el discurso médico como en el feminista, el "sexo" se concibe como biología y el "género" como una identidad construida. A nivel teórico, el discurso médico establece un divorcio entre el sexo y el género. Es decir, el género en la mente fue concebido como independiente del cuerpo, hasta tal extremo que se llegó a mantener que una persona puede ser criada dentro de cualquier género independientemente de sus genitales.²³ Así pues, el divorcio sexo/género valida la cirugía como el único tratamiento para la disforia de género.

La distinción sexo/género nunca fue citada por los entrevistados británicos, pero fue utilizada por los entrevistados españoles como herramienta legitimadora y didáctica hacia el público en general por su vinculación con el socialmente prestigioso discurso médico. Sin embargo, la citación no es fiel, ya que los discursos académico y técnico marcan una diferencia entre sexo y género que los entrevistados españoles no marcan. En contraste con los conceptos de género en el feminismo y en el discurso médico, los entrevistados utilizaban los términos "sexo" y "género" como sinónimos. El deseo por la operación de cambio de sexo es citado como la liberación de la identidad "correcta" y "auténtica", y se hace hincapié en que la operación no obedece a una búsqueda de placer "sexual". Así pues, en coherencia con la distinción travestido/transexual trazada por la taxonomía psiquiátrica, la transexualidad se distancia del "placer" y se posiciona como una cuestión acerca de las "diferencias en relación al género", como lo expresa Silvia. En este uso, "género" se restringe a la identidad y se diferencia de la sexualidad; en palabras de Elsa: "fui a mi primer bar gay y me di cuenta de que esa tampoco era mi situación. Es decir, de que no es una cuestión sexual, es una cuestión de género, una cuestión personal". En algunos casos, como Elias, los términos "sexo" y "género" se equiparan explícitamente y se cita una noción de "deseo sexual" desligada del género: "mi compañera es una mujer, pero si fuera un hombre..., quiero decir, no hay relación entre esto y lo que [...] mi sentido [...] de sexo, de género". Como vemos, Elias utiliza sexo y género como sinónimos, performando así una citación de la ecuación normativa "cuerpo = identidad de género".

El discurso de los entrevistados pone de manifiesto la censura productiva y represiva en la utilización de los términos. Al reprimir la utilización de "sexo" como "sexualidad", se produce una noción de "sexo" vacía de cualquier connotación de sexualidad, genitalidad y placer. En consecuencia, el "sexo" citado se refiere a la coherencia prescripta entre la identidad de género (masculina o femenina) y la forma corporal que, según las normas, debe acogerla. Así se elude cualquier otro significado, como sexualidad o deseo. Sin embargo, aunque las citas parecen indicar que la sexualidad y el deseo no son rasgos esenciales de la identidad de género, en realidad la orientación sexual se cita a menudo como un importante atributo que define la identidad. Es común citar la atracción hacia personas del mismo sexo como una de las características que confirman una persona como transexual. Por ejemplo Gabriel declara: "¡yo soy lo que soy! ¡A mí siempre me han gustado las mujeres! [...] yo soy heterosexual".

Claramente, los transexuales sienten un desequilibrio entre los placeres que desean experimentar y su autopercepción corporal como sujetos del género. Por ejemplo, el MaH estadounidense Mark Rees alude a "la infeliz situación de ser estimulado por las mismas señales que excitarían a un hombre genético²⁴ heterosexual, pero teniendo genitales de mujer que reaccionan a la manera propia de una mujer" (Rees 1996: 33). Así pues, Rees parece creer que no posee el esquema corporal imaginario apropiado para sentir placer "como un hombre". Es obvio que los transexuales se refieren a un desparejamiento entre partes corporales y los placeres sexuales que perciben deberían asociarse a las partes concretas. En consecuencia, los entrevistados creen que o bien no poseen los órganos para el tipo de placer que quieren sentir, o bien perciben su placer como perteneciente a partes corporales que no poseen.

Este agudo desarreglo entre partes corporales e identidad pone de manifiesto la profundidad a la cual las normas culturales categorizan las percepciones corporales y los placeres como pertenecientes a las categorías binarias "hombre" o "mujer". De hecho, no pocos transexuales declaran: "sólo hay dos alternativas en la sociedad. O eres un hombre o eres una mujer. Yo no me siento

como una mujer, por lo tanto debe ser de la otra manera... Como no me sentía comfortable con la primera posición, voy a intentar la segunda. Lo voy a intentar" (MaH Robert citado en Kessler y MacKenna: 112).²⁵ Es obvio que el sexo binario está implícito en el discurso transexual. Como quiera que las personas transexuales asocian de manera determinante y disyuntiva ciertos placeres con la "feminidad" o la "masculinidad", la categorización normativa de partes corporales y deseos da forma a la autopercepción corporal del sujeto y define el "sexo" en base a la dirección del deseo.

En contraste con los entrevistados británicos, los transexuales españoles se muestran más preparados a reconocer deseo homosexual y actividades en su sexo original, y parecen menos preocupados por performar la citación correcta en relación a la taxonomía médica. Elsa, por ejemplo, explica: "cuando era adolescente ya tenía preferencias, ya me gustaban más los hombres que las mujeres y yo [...] bien, tuve relaciones sexuales con hombres. Como chico tuve relaciones sexuales con hombres. Pocas, pocas, muy pocas, y además no eran relaciones sexuales como tuve después como mujer, ¿entiendes? NO había orgasmos". Los transexuales españoles tienden a reconocer atracción y actividad homosexual antes de la transexualización aunque, tienden a calificarla o bien aduciendo que no tenían orgasmos, como en la cita anterior, o bien argumentando que su deseo no es "homosexual" dado que ellos se identifican con el "otro" sexo.²⁶

En otras palabras, aunque en su sexo "original" los entrevistados afirman sentirse atraídos por miembros del otro sexo, aseveran que dicha atracción es sentida desde la posición de una persona del "otro" sexo. Pamela nos ofrece un ejemplo: "en el colegio siempre te dicen muchas cosas cuando eres pequeñito: que si mariquita, que si no-sé-cuantos. ¡Y al final ya te lo llegas a creer! Tú misma te haces un lío en la cabeza que es que no sabes cómo.... Y es una decisión que la tomas porque te das cuenta de que no eres, no eres homosexual, ¿no? No puedes actuar como ellos porque te sientes como una mujer. Estás al lado de, de una mujer y [...] y quieres ser como ella". Por virtud de esta identificación, se vuelve una atracción normalmente percibida como "homosexual" en una atracción "heterosexual".

En contraste, los transexuales británicos entrevistados son más reticentes a admitir deseo sexual hacia individuos del mismo sexo. Cuando lo admiten, ponen el énfasis en que su identificación es con el "otro" sexo, utilizando así la misma estrategia retórica que los españoles pero de forma más cauta. Sin embargo, no debe deducirse de su deseo de coherencia normativa sexo/género que los transexuales deseen adherirse fielmente a la norma heterosexual. Brenda, HaM británica, proclama: "no me gusta la parte penetrativa de ello, a mi no me gusta [suspiro] lo que hacen los cuerpos de hombre cuando estoy dentro de un cuerpo de hombre. A mi [...] a mí me gustan los hombres, pero no soy, no quiero relaciones homosexuales. No me interesan para nada, no tengo ningún interés en ello para nada. [...] ¡no sé si me sentiré atraído hacia las mujeres también!"²⁷

¿Cuál es pues el papel del deseo homosexual en la demanda transexual de cambio de sexo? Tal como indicaba anteriormente, los datos empíricos revelan que los transexuales tratan de explicar su deseo de cambiar de sexo como un intento de encajar en los roles normativos de comportamiento sexual y de orientación sexual. Por ejemplo, Rebeca manifiesta: "una cree que es homosexual y piensa: ¡jufa, tengo que esconderlo!" Gabriel a su vez explica que el problema con su cuerpo de mujer era que fallaba "el cuerpo porque te gusta una mujer y vas a decirle hola y, claro, te ve de mujer y dirá: ¡es lesbiana! Lo que menos se puede imaginar es que es transexual. Ahora en mi caso, cuando me ven, piensan que soy un hombre, lo que menos se piensan es que soy transexual. Ya no se lo toman como, como tanta ofensa, ¿no?"²⁸

En general, tanto los transexuales de España como los del Reino Unido citan atracción hacia el "mismo" sexo como síntoma de transexualismo. Mientras que los entrevistados británicos no reconocen actividades sexuales con personas del mismo sexo, los españoles reconocen prácticas homosexuales. Es decir, las personas transgénero españolas no se retraen de identificar atracción "homosexual" en su sexo de nacimiento como síntoma de su transexualismo, ya que se interpreta como señal de una identidad de género no normativa y como causa subyacente del desequilibrio mente/cuerpo.²⁹ Los transexuales transforman un deseo que puede

clasificarse como “homosexual” (en la posición del sexo original) en un deseo “heterosexual” al transformarse a sí mismos en el “otro” sexo. Dado que los entrevistados identifican su deseo “homo” como característico del “otro” sexo, cuando se autoclasifican como transexuales asumen el deseo heterosexual como norma.³⁰

Cabe destacar que en los primeros tiempos en la historia de las operaciones de cambio de sexo, se requería que los transexuales fueran heterosexuales en su nuevo “sexo”, como ejemplifica el caso de Agnes.³¹ Como consecuencia, en general los transexuales tienden a distanciarse de la homosexualidad y a aspirar a una coherencia sexo/género de acuerdo con las directivas del sexo binario hegemónico y con el objetivo de sujetarse a los requisitos de los psiquiatras para ser diagnosticados como disfóricos de género. Obtener dicho diagnóstico es particularmente importante en el Reino Unido, donde la diagnosis es un pre-requisito para acceder a las operaciones gratuitas de la *National Health Service*. A pesar de que recientemente el requisito de heterosexualidad en la identidad post-operativa no tiene el mismo carácter obligatorio que acostumbraba tener, los transexuales británicos todavía tienden a poner el énfasis en la homosexualidad en sus narrativas autobiográficas.³²

Se desprende de todo lo anterior que las definiciones médicas del transexualismo informan el discurso de los sujetos transexuales. Se observa también que el discurso transexual confirma la heterosexualidad como el criterio principal que define la categoría de sexo en términos binarios. Es más, el deseo de resolver el desequilibrio entre los cuerpos normativos y las identidades es el motivo tras una operación de cambio de sexo. En consecuencia, la operación es un intento de lograr la “correcta”, es decir, socialmente aceptada y aceptable auto-imagen de cuerpo y sus placeres asociados mediante la materialización de las partes físicas asociadas con el placer deseado. Silvia cree que el cambio de sexo “no está tanto en una operación concreta sino en un proceso, el proceso de cambio de adaptarte el aspecto físico y el aspecto social, eso, pues mediante terapia hormonal y mediante una adaptación de género de lo que es tus sentimientos y el deseo de verte reflejada como mujer, en mi caso”. Carol afirma: “siento que eventualmente llegaré

a un estadio en el que me someteré al bisturí del cirujano. Y entonces sentiré que las cosas estarán en su sitio". Asimismo, Pamela confirma: "la sociedad se ha hecho para que, que digan: un hombre tiene que estar con una mujer. En cierto modo nosotros no, no cambiamos, ¿no? Llegamos a ser mujeres y entonces nos metemos en una normalidad".³³ No es infrecuente hallar expresiones que reflejan el deseo de, en palabras de Carol y Gabriel "encajar" socialmente e "intentar amoldarse un poco a lo que la sociedad es".³⁴

Algunas reflexiones finales

La historia de la distinción sexo/género como práctica discursiva nos muestra sus diversos usos y apropiaciones como categoría psicológica y sociológica. La evidencia empírica sobre su citación por personas transexuales y transgénero nos muestra nuevos usos de la distinción sexo/género, amén de algunos de sus efectos performativos. Cuando los transexuales hacen uso de la distinción sexo/género utilizan los términos como sinónimos. Así pues, en el discurso y, particularmente, en la práctica transexual el cuerpo (o "sexo") se equipara con el género. Esta ecuación gobierna la principal práctica transexual, la operación de cambio de sexo, ya que se asocian determinadas características de "género" con un "cuerpo" determinado. En base a dicha asociación contingente y normativa de características de "género" y partes corporales se reforma el cuerpo para acomodarlo al "género" preferido y darle así la expresión que se percibe como apropiada. En otras palabras, los transexuales sienten la necesidad de cambiar su cuerpo para alinearlos con las categorías normativas de sexo/género y citar así los términos género y sexo de forma pareja. A pesar de la separación liberal sexo/género en el discurso médico, en la práctica y el discurso de los transexuales se equipara sexo y género, y se sostiene la demanda de legitimación mediante la citación de causas biológicas del género, tales como el hipotálamo.³⁵

Por consiguiente, el transexualismo como práctica pone de manifiesto una perversa paradoja inherente a la distinción sexo/

género. En tanto que el género se entiende como una fuerza fija que subyace la identidad nuclear de género, se reitera un concepto normativo de género como algo que, aunque construido, no puede ser modificado si no es por vía quirúrgica. Aquellas personas que no se sienten cómodas dentro del género normativo pueden ser ayudadas a encajar mejor socialmente mediante el tratamiento de su cuerpo como un artefacto. Así pues, la distinción sexo/género cosifica una definición particular de género inextricablemente ligada a una forma corporal prescripta. Por lo tanto, el transexualismo como práctica revela la distinción sexo/género como un mecanismo normativo teórico que performa el cuerpo como un artefacto.

En otras palabras, la operación de cambio de sexo puede ser considerada como un ejemplo de citación performativa en la cadena de citas que constituyen el cuerpo como residencia, expresión normativa y causa de las esencias de género. En suma, la investigación empírica muestra la distinción sexo/género como práctica discursiva clave en la performatividad normativa del cuerpo.

Notas

Agradecimientos: Quisiera agradecer a todas las personas transexuales y transgénero por su generosidad al concederme entrevistas, particularmente al *Grampian Gender Group* y a la *Associació de Transsexuals de Catalunya*.

¹ Todas las traducciones del inglés en el texto son mías.

² Para una historia completa del desarrollo de la etiología de la transexualidad, véase Hausman 1995 y King 1981. Para una reseña completa de la distinción travestido/transexual (en inglés *transvestite/transsexual*) en la bibliografía psicológica y médica, véase King 1981, 1993, 1996.

³ Según Billings y Urban, "el Cook County Hospital de Chicago llevó a cabo operaciones de cambio de sexo desde tan temprano como 1947" (Billings y Urban 1982: 269 N° 8).

⁴ En 1958, Stoller tomó parte del tratamiento de Agnes, la famosa transexual estudiada por el etnometodólogo Garfinkel (1967).

⁵ Los términos en inglés son: *gender dysphoria* y *gender euphoria*.

⁶ En primer lugar, se trataba de casos de individuos intersexuados que sentían que su cuerpo estaba en desacuerdo con el género en el que se les había criado. Se creyó que este desacuerdo se debía a la socialización "incorrecta", es decir, socialización en desacuerdo con la "identidad nuclear de género" (Stoller). Una conocida excepción es la que presentó Agnes, la transexual tratada por Stoller y estudiada por Garfinkel. Agnes siempre mantuvo que sufría de un trastorno "natural" y ocultó el hecho de que había estado tomando hormonas desde muy joven. No fue hasta años después de su operación de cambio de sexo, durante una cita de seguimiento, que Agnes mencionó espontáneamente la temprana ingestión de hormonas.

⁷ En inglés original *core gender identity*.

⁸ La categoría "travestido" nunca se aplica a mujeres. Véase Whoodhouse (1989) para una teoría explicativa de este fenómeno.

⁹ Para una reseña completa de la bibliografía, véase Soley (2001).

¹⁰ Para una reseña completa de la bibliografía, véase Soley (2001).

¹¹ Estoy siguiendo aquí el marco analítico presentado por Haraway (1991). Los términos en inglés son: *the gender identity paradigm* y *the sex/gender system*.

¹² En inglés, *the straight mind*.

¹³ Otras críticas a la distinción sexo/género provienen de autores que trabajan desde el marco psicoanalítico. Dado que la noción del inconsciente se halla en la intersección entre cuerpo y mente, los freudianos repudian las distinciones binarias cuerpo/mente, naturaleza/cultura que estructuran el marco conceptual de la distinción sexo/género. Desde el punto de vista freudiano, la suposición del cuerpo como un hecho biológico que nos es dado y la reproducción como la base necesaria para la diferencia sexual aparece sin fundamento. Más bien, los géneros binarios se conciben como relativos y el género se concibe como un proceso. Así pues, se rechaza la categoría "sexo" como base natural de una teoría de la diferencia sexual.

¹⁴ Debo esta clarificación al Dr. J. Forrester del *Dept of History and Philosophy of Science, Cambridge University*.

¹⁵ La distinción sexo/género posibilita el desarrollo del modelo indirecto y el modelo de aprendizaje social de la orientación sexual. Actualmente existen tres modelos para explicar la orientación sexual. El primer modelo es el de la causalidad biológica; el segundo es el modelo indirecto que sugiere que existen factores biológicos que predisponen a los individuos hacia ciertos rasgos de la personalidad que influyen las relaciones y las experiencias que, en último término, forman la sexualidad; el tercer modelo es el del aprendizaje social que sugiere que la biología únicamente provee de un circuito neurológico en blanco en el cual la experiencia inscribe la orientación sexual.

¹⁶ El análisis de los datos se ha llevado a cabo sobre una selección total de doce entrevistas en profundidad de seis sujetos británicos (Jane, Brenda, Justin, Ronnie, Gwendolyn and Carol) y seis españoles (Gabriel, Maria, Silvia, Pamela, Elsa y Elias) –dichos nombres son pseudónimos–. En mi elección de entrevistados aspiré a la representación paritaria de transexuales pre- y post-operativos de mujer a hombre (a partir de ahora MaH –en inglés *female to male* o FTM), así también como de hombre a mujer (a partir de ahora HaM, en inglés *male to female* o MTF)–. La selección final de entrevistados se distribuye de la siguiente manera: de un total de cuatro MaH, dos eran posoperativos británicos y dos españoles, uno pre-operativo y el otro posoperativo. De ocho HaM entrevistados, cuatro eran británicos (tres pre- y uno posoperativo) y cuatro españoles (tres pre y uno posoperativo), tal y como menciono en lo que sigue, existen variantes entre el Reino Unido y España con respecto a la relación entre transexualidad e intervención quirúrgica. En total el estudio consiste en cinco pre-operativos (tres británicos y dos españoles) y siete post-operativos (tres británicos y cuatro españoles). Debe tenerse en cuenta que el estudio se basa en una muestra reducida cuyo objetivo es apoyar la posición teórica que desarrollo en mi tesis doctoral y de la que no trato en el presente artículo. Lo reducido de la muestra puede dar lugar a dudas sobre el alcance de su generalización. Sin embargo, a pesar de ser una muestra pequeña, éste no es un estudio inductivo, ya que se

detectan posiciones consistentes y se ofrece un rico material informativo que abre muchas preguntas para la investigación futura. Para el detalle completo del estudio, véase Soley (2001).

¹⁷ Excepto cuando se especifica, todas las citas en el texto son extractos de las transcripciones *verbatim* de las entrevistas en profundidad. Se han comprobado todas las citas con los entrevistados. Todos los nombres son pseudónimos, excepto cuando cito transexuales famosos.

¹⁸ La psicología folk que se cita en el discurso transexual no distingue entre conceptos de mente y cerebro.

¹⁹ El uso de metáforas espaciales para localizar la identidad en un espacio interior es muy común en el discurso transexual. Por razones de espacio y alcance no puedo ampliar aquí este importante punto. El énfasis en la cita es del entrevistado.

²⁰ La resonancia de las categorías citadas con las categorías aristotélicas es obvia. La problemática genealogía de las categorías aristotélicas es un tema de gran relevancia en relación a la práctica transexual que por razones de espacio no puedo tratar ampliamente aquí.

²¹ La citación de estereotipos de género sobre la feminidad es observable en esta cita.

²² Para una historia de la distinción sexo/género en la psiquiatría y en relación a la tecnología, véase Hausman 1995.

²³ Diamond (1982) es el más famoso defensor de esta forma extrema de construccionismo social.

²⁴ A menudo los transexuales se refieren a personas no-transexuales como hombres o mujeres "genéticos", indicando así una de las "últimas fronteras" del cambio de sexo.

²⁵ Entre mis entrevistados, también Carol, Jane y Gabriel expresaron claramente dicha opinión.

²⁶ Además de Elsa, Elias, Pamela y Grabiél utilizaron también el mismo argumento.

²⁷ Un número considerable de transexuales han tenido relaciones "homosexuales" en su nuevo sexo. Por ejemplo, los MaH pueden tener relaciones sexuales con hombres después de su transexualización. Así también, los HaM pueden tener relaciones sexuales con mujeres después de su transexualización.

²⁸ Sosteniendo la tesis del conformismo de los transexuales respecto a la heterosexualidad como norma, un estudio cultural comparativo de Australia y Suecia (Ross *et al* 1981) concluyó que existe, por una parte, una correlación entre la rigidez de la diferenciación de roles en base a la diferencia sexual y actitudes homosexuales en una sociedad concreta, y el deseo de transexualizarse, por la otra parte.

²⁹ En el discurso transexual, “género” se refiere tanto a orientación sexual (significado implícitamente presente en la definición médica del género), como a la identificación. Actualmente, con la tendencia a realizar operaciones de cambios de sexo irrespectivamente de la orientación sexual, la medicina está inclinándose hacia una definición de disforia de género como un conflicto entre la identificación y las partes físicas, dejando progresivamente de lado la orientación sexual. Sin embargo, tal y como argumentaré en lo que sigue, la norma heterosexual que ordena el género del deseo todavía permanece en el discurso médico y en el discurso hegemónico de género citado por los transexuales (es decir, en la Matriz Heterosexual, *the Heterosexual Matrix*, en términos butlerianos).

³⁰ También Justin se posiciona así. Los datos empíricos recogidos en el presente estudio confirman el informe de Kando sobre los transexuales que cambian de sexo para normalizar una relación homosexual previa: “lejos de defender activamente sus derechos como una minoría diferente, los transexuales aspiran a convertirse en mujeres heterosexuales normales” (Kando 1973: 145). Los transexuales son conscientes de las acusaciones de grupos homosexuales al respecto, como dice Pamela: “ellos (los homosexuales) dicen que somos muy hetero”.

³¹ Véase Hausman (1995: 7) y también Petersen y Dickey (1995).

³² La relación entre el grado de institucionalización del transexualismo y la fidelidad de las citaciones por parte de los sujetos transexuales es también observable en otros países. Por ejemplo, los *travestis* españoles (HaM que mantienen sus genitales durante un período indefinido de tiempo) aparecen en el contexto del Estado Español con una menor medicalización e institucionalización de la desviación de género, comparado con el Reino Unido. Otros ejemplos se hallan en etnografías de hombres

transgénero en México (Prieur 1998) y de la población *travesti* de Buenos Aires (Fernández 2000), donde otras citas infieles aparecen en el contexto latinoamericano de servicios de salud pública más débiles y la consiguiente menor medicalización del transexualismo. Sin embargo, la relación entre la medicalización del género y la infidelidad de las citas de los sujetos transexuales y transgénero no puede ser universalizada, tal como se pone de manifiesto en la etnografía de Kulick sobre la población *travesti* en Brasil (Kulick 1998), donde existe un posicionamiento diferente en relación a definiciones médicas por parte de los sujetos transgénero. Dichas etnografías muestran cómo los contenidos culturales y morales de la identidad de género juegan un importante papel en la performatividad de los cuerpos.

³³ Jane expresó también esta opinión.

³⁴ Por razones de espacio, en el presente artículo no voy a valorar el potencial subversivo de la transexualidad en sus diferentes aspectos.

³⁵ Otro ejemplo del conflicto entre el discurso de los transexuales y el de los psiquiatras, también observado por Hausman (1995).

Bibliografía

Benjamin, H. (1966): *The Transsexual Phenomenon*, Julian Press, EE.UU..

Billings, D. B. and Urban, T. (1982): "The Socio-Medical Construction of Transsexualism: an Interpretation and Critique", *Social Problems* 29 (3). 296-282.

Bornstein, K. (1994): *Gender Outlaw: On men, Women and the Rest of Us*, Routledge, London.

Butler, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London. (Butler, J. (2001), *El Género en Disputa*, Paidós, México, Barcelona).

Butler, J. (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London.

Diamond, M. (1982): *Sex-Watching*, Prion, London.

Ekins, R. (1993): "On male femaling: a grounded theory approach to cross-dressing and sex-changing" *Sociological Review*, 3 (1): 26-8.

Ekins, R. (1997): *Male Femaling. A Grounded Theory Approach to cross-dressing and sex-changing*, Routledge, London.

Fernández, J. (2000): *El travestismo: ¿Ruptura de identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?*, tesis inédita, Buenos Aires.

Garfinkel, H. (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Inglaterra.

Haraway, D. J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.

Hausman, B. (1992): "Demanding Subjectivity: Transsexualism, Medicine, and the Technologies of Gender", *Journal of the History of Sexuality* (3) 2. 270-302.

Hausman, B. (1995), *Changing Sex. Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*, Duke University Press, US.

Hirschauer, S. (1997): "The Medicalization of Gender Migration", *The International Journal of Transgenderism* 1 (1). 1-8. <http://www.symposion.com/ijt/ijt0104.htm>

Kando, T. (1973): *Sex Change. The Achievement of Gender Identity Among Feminized Transsexuals*, Charles C. Thomas, US.

Kessler, S. J., McKenna, W. (1978): *Gender. An Ethnomethodological Approach*. John Wiley & Sons, EE.UU.

King, D. (1981): "Gender confusions: psychological and psychiatric conceptions of transvestism and transsexualism" in Plummer (ed.) (1981), *The Making of the Modern Homosexual*, Hutchinson, London. 155-183.

King, D. (1993): *The Transvestite and the Transsexual. Public categories and private identities*, Avebury, Inglaterra.

King, D. (1996a): "Cross-dressing, sex-changing and the press", en R. Ekins & D. King (eds.) (1996), *Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing*, Routledge, London. 133-150.

Kulick, D. (1998): *Travestí. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, The University of Chicago Press, EE.UU.

Lothstein, L.M. (1983): *Female-to-Male Transsexualism. Historical, Clinical and Theoretical Issues*, Routledge, London.

Petersen, M. E. and Dickey, R. (1995): "Surgical Sex Reassignment: A Comparative Survey of International Centers", *Archives of Sexual Behavior*, 24 (2): 135-156.

Priour, A. (1998): *Mema's House, Mexico City: on transvestites, queens, and machos*, The University of Chicago Press, Chicago.

Raymond, J. G. (1980): *The Transsexual Empire*, The Women's Press, London.

Raymond, J. G. (1996): "The Politics of Transgenderism" in Richard Ekins & David King (eds.) (1996), *Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing*, Routledge, London. 215-223.

Rees, M. (1996): "Becoming a Man. The personal account of a female-to-male transsexual", Richard Ekins and Dave King (eds.) (1996), *Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing*, Routledge, London. 27-38.

Rich, A. (1980): "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" *Signs: Journal of Women In Culture and Society*. Vol. 5, no. 4. 631-660.

Ross, M. W.; Walinder, J.; Lundstrom, B.; Thuwe, I. (1981): "Cross-cultural approaches to transsexualism. A comparison between Sweden and Australia", *Acta Psychiatrica Scandinava*, 63, 75-82.

Rubin, G. S. (1975): "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex" in Rayna Reiter (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, EE.UU.

Shapiro, J. (1991): "Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex" in J. Epstein and K. Straub (eds.) (1991), *Body Guards. The cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, London. 248-279.

Soley, P. (2001): *Transsexualism and the Heterosexual Matrix: a Critical and Empirical Study of Judith Butler's Performative Theory of Gender*, Ph.D. Thesis, Science Studies Unit, Univ. of Edinburgh, Scotland.

Stoller, R. J. (1985): *Presentations of Gender*, Yale University Press, Yale.

Wittig, M. ([1976] 1982): "The Category of Sex", *Feminist Issues*, Fall. 63-8.

Wittig, M. (1996): "The Straight Mind" in S. Jackson and S. Scott (eds.) *Feminism and Sexuality. A Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh. 143-149.

Woodhouse, A. (1989): *Fantastic Women. Sex, Gender and Travestism*, Macmillan, London.

Los sexos ¿son o se hacen?

Diana Maffia y Mauro Cabral

En los años '70, la irrupción de la categoría de género en la teoría feminista permitió el florecimiento de una serie de análisis que procuraban derrotar los estereotipos vinculados a la identidad femenina y masculina, a sus roles sociales y a sus relaciones de poder. La operación consistía principalmente en dos pasos: primero, diferenciar sexo de género, considerando al segundo una lectura cultural del sexo biológico, asignado dicotómicamente según la anatomía. Segundo, mostrar que las diferencias de género atraviesan toda la vida social, dividiéndola y organizándola simbólicamente. Desnaturalizaban así los roles femenino y masculino propios del género, pero sin discutir la "naturalidad" del sexo.

Muchos análisis contemporáneos conservan esta lectura en dos niveles. No se discute la realidad de las diferencias sexuales, sino la legitimidad de los estereotipos construidos por la sociedad sobre esas diferencias, como si el sexo constituyera una materialidad inapelable.

Partiremos aquí de una hipótesis diferente. Sostendremos que el sexo anatómico mismo, su propia presunta dicotomía, son producto de una lectura ideológica. Una ideología de género que antecede la lectura misma de los genitales, que no permite hablar de un sexo natural, y que es lo suficientemente fuerte como para disciplinar los cuerpos cuando no se adaptan cómodamente a la lectura que se espera hacer de ellos.

Para probar esta hipótesis nos basaremos en el análisis del tratamiento dado por la medicina al llamado "sexo ambiguo", que sintomáticamente aparece como capítulo de la "teratología", es

decir, del tratamiento de los fenómenos anatómicos monstruosos (Ben, 2000). La consideración de una anatomía no fácilmente identificable como femenina o masculina, su clasificación como monstruosa, como una urgencia pediátrica que las más de las veces tiene una cruenta y arbitraria resolución quirúrgica, el secreto que rodea y exige la intervención médica, todo ello forma parte de la estructura de normalización que la medicina y la psicología asumen como instituciones.

El progreso científico y tecnológico, que el iluminismo soñaba como liberador de lo humano, aumentó la capacidad de intervención pero no cambió la manera de interpretar las diferencias sexuales, por lo que el avance en lugar de liberador se torna peligroso. Nuestro trabajo apunta entonces a la necesidad de desarrollar una ética de la intervención que tenga en cuenta los principios de autonomía e identidad del sujeto.

Aunque desde la antigüedad se han reportado casos de bebés nacidos con genitales que no son ni claramente masculinos ni claramente femeninos, sólo a fines del siglo XX la tecnología médica avanzó lo suficiente como para permitir a los científicos determinar el género cromosómico y hormonal, que se toma como el género real, natural y biológico, y al que se llama "sexo".

Analizando casos clínicos, vemos que los médicos parecen considerar una gran cantidad de factores, junto a los biológicos, para asignar el sexo del bebé; pero muchas veces se confunden en las deliberaciones aspectos prescriptivos de tipo cultural (como la "correcta" capacidad de la vagina y el "correcto" largo del pene) que permitan augurar una salud y una felicidad futura a ese bebé.

Dentro de la dinámica usual de etiología, diagnóstico y procedimiento quirúrgico, mecanismos como la deliberación sobre el sexo del bebé, evitar un anuncio taxativo, discutir con la intervención de los padres, consultar con el/la paciente mismo/a en la adolescencia, forman una periferia muchas veces invisible como posibilidad. Como afirma Suzanne J. Kessler (1998), el proceso y guía para tomar las decisiones sobre *re-construcción* de género revela el modelo para la *construcción* social del género en general: incluso ante una evidencia aparentemente incontrovertible como el hermafroditismo, los teóricos sostienen la creencia incorre-

gible de que macho y hembra son las únicas opciones “naturales”.

La paradoja de la ambigüedad anatómica pone en cuestión que macho y hembra sean datos biológicos que fuerzan la cultura de dos géneros. Más bien sugieren una cultura dicotómica que fuerza no sólo la interpretación de los cuerpos sino su misma apariencia (Laqueur, 1994; Butler, 2001). La preocupación de los médicos es eliminar esa ambigüedad que se considera monstruosa, adaptar los genitales a las medidas que estipulan aceptables y si es posible asegurar que en el futuro la persona pueda “casarse y tener hijos”. El sexo es equiparado a penetración y reproducción. El placer ni siquiera es tomado en cuenta (de hecho, muchas de estas intervenciones lo impiden o dificultan gravemente).

Y por supuesto, ni siquiera se considera la posibilidad de que sin los genitales apropiados esa persona pueda ser amada por alguien tal como es. Los casos médicos reseñados en la actualidad muestran, por otra parte, que ese futuro perfecto no fue asegurado por el bisturí.

Aquí hay un profundo asunto ideológico, que antes creíamos limitado a que la dicotomía anatómica se trasladaba a la “atribución de género” (el género que los otros en el mundo social nos adscriben, masculino o femenino), a la “identidad de género” (el propio sentido de pertenencia a la categoría femenina o masculina) y al “rol de género” (las expectativas culturales sobre las conductas apropiadas para una mujer o un varón). Pero estamos ante el disciplinamiento quirúrgico de la misma base material sobre la cual los roles de género se inscriben (Butler, 2001; Califia, 1997; Fausto-Sterling, 2001)

Aquello que no entra naturalmente en el dimorfismo sexual no se tolera, y se mutila un pene demasiado pequeño para ser aceptable, transformando al niño en niña, se corta un clítoris demasiado largo para ser aceptable, transformándolo en insensible, se abren y ensanchan vaginas o se construyen con otros tejidos a fin de permitir la penetración, se extirpan gónadas que no pueden convivir con la anatomía externa, todo por la futura “felicidad” de un bebé que así podrá mostrar su sexo sin avergonzarse. (Kessler, 1998; Dreger, 1998 y 1999)

Es conocido el poder que los médicos tienen sobre sus

pacientes y sus familias, pero quizás es menos conocido de qué modo ese mismo poder médico hegemónico es servil a una ideología cultural intransigente y patriarcal. Los médicos realizan prácticas totalmente invasivas y recomiendan a los padres mantenerlas en secreto. El secreto es un daño agregado, de modo que los niños y niñas intersex viven en la ignorancia o en la vergüenza sobre su condición (Chase, 1995; Kessler, 1998; Dreger, 1998 y 1999)

Recientemente ha surgido un movimiento político de género destinado a cambiar la ideología médica y detener las cirugías infantiles. A diferencia de los médicos, para quienes ser intersexual es un defecto de nacimiento quirúrgicamente corregible, intersexual es para ellos una identidad, incluso si la marca original ha sido quirúrgicamente eliminada.¹

I

En unas Jornadas de Bioética realizadas por la Secretaría de Salud de la Ciudad de Buenos Aires, un equipo médico presentó un caso clínico que, por sus características, puede servirnos de ejemplo para ilustrar los límites que la ideología de género impone a la decisión médica, aún entre profesionales que explicitan una consideración de la subjetividad en la complejidad de la definición sexual, y un marco ético para sus intervenciones.

El hospital de San Justo –localidad de la provincia de Buenos Aires– recibe a un bebé a dos horas de producido su nacimiento, como derivación de otro centro asistencial, el Hospital de Marcos Paz. En el relato que introduce la exposición que estamos considerando, el caso aparece descrito como una conjunción de manifestaciones patológicas: onfalocele, ano imperforado, extrofia vesical y sexo indefinido, alteraciones en zona lumbo-sacro-coxígea y meningocele. Se realiza una intervención médica a las 24 horas del nacimiento, dado el curso clínico “presidido por la intermitencia urinaria y fecal, la indefinición genital y la lesión neurológica espinal”.²

Si bien la ambigüedad sexual es inicialmente incluida en la descripción del cuadro clínico, una vez indicado el tratamiento

seguido, es desagregada seguidamente en los términos de una necesaria “determinación del sexo, puesto que sus genitales externos permanecen indefinidos”.

Dada la “envergadura que la determinación del sexo implica”, el equipo profesional tratante presenta el caso a la consideración del Comité de Bioética del hospital, considerando que la asignación de género “no sólo importa una decisión médica sino que se trata de una determinación que involucra nada menos que la cuestión de la identidad”.

Nuestro propósito es recorrer críticamente la argumentación y recomendación desarrolladas por el equipo interdisciplinario interviniente, en tanto manifiestan, a nuestro entender, problemas asociados tanto a la relación entre corporalidad normativizada e identidad de género como a concepciones y prácticas institucionalizadas en torno a la cuestión ética de la autonomía. Este recorrido nos permitirá evidenciar, además, el lugar conferido a la tecnología por los y las profesionales intervinientes, así como dimensionar su impacto en la conceptualización de las relaciones entre cuerpo y subjetividad.

II

La exposición presentada por el equipo interviniente sostiene, a lo largo de su desarrollo, la posición que considera “ambigua” la identidad de género del/la paciente a partir de su indefinición genital, a pesar de tener a su disposición otros elementos para definir la identidad de género, tal como el análisis de cromatina. Pero según afirma el mismo informe, “no se trata de conocer el genotipo a través del cariotipo del niño, pues la cuestión dependería exclusivamente del factor tiempo, ya que el resultado del mismo se obtiene en 30 días”. Más bien, podemos afirmar que el enfoque que sostiene la argumentación del equipo interviniente no reconoce la posibilidad de divergencia entre identidad de género asignada y expresión fenotípica, divergencia que es presentada bajo la forma de una disociación. De este modo, el desarrollo expositivo transita por diferentes consideraciones atinentes a una doble

necesidad, que aparece unificada en el argumento: por un lado, la necesidad eminentemente legal de asignar un género –masculino o femenino– al bebé para garantizar de este modo su acceso pleno al status de persona; por otro lado, la necesidad de fundar y sostener esta asignación en un correlato genital a través de reconstrucción quirúrgica.

Si consideramos la primera cuestión, tal y como es presentada en el informe, el posicionamiento del equipo interviniente reconoce los imperativos legales y sus consecuencias a nivel asistencial (por ejemplo, en relación al acceso a cobertura social), si bien se ubica críticamente frente a la ceguera de dichos imperativos ante casos excepcionales como éste –y solicita, por tanto, un amparo legal que permita el reconocimiento del bebé como persona más allá de su ambigüedad genital. Sin embargo, aún con la posibilidad de contar con un amparo legal que permita su inscripción sin una identidad de género confirmada, la necesidad de establecerla fehacientemente –y de ratificarla sobre el cuerpo– se mantiene.

Es imprescindible destacar en este lugar que el énfasis de la indagación en torno al sexo a asignar no es el de una búsqueda de la verdad (contenida en la determinación del cariotipo, en el tejido gonadal, etc), sino el de la fabricación de una verdad, a través de una importante mediación tecnológica, capaz de funcionar social y legalmente garantizando la correspondencia entre identidad y genitalidad (Dreger, 1998). Esta posición evidencia claramente, a nuestro juicio, un compromiso previo asumido con las teorías que desde fines del siglo XIX, y con la contribución decisiva de John Money, su equipo de trabajo y sus seguidores y seguidoras hasta la actualidad, vinculan indisolublemente hasta nuestros días identidad con forma genital, colocando el peso de la asignación de género en casos de genitalidad “confusa” en la intervención de normalización a través de cirugías. De esta manera, y tal y como ocurre con el caso en cuestión, la asignación de género se vuelve una agenda quirúrgica y hormonal.

Si atendemos al desarrollo argumental presentado por el equipo interviniente, si bien la genitalidad confusa –causa del “sexo ambiguo”- es ubicada dentro del contexto de las patologías del bebé en cuestión, la demanda de intervención no es justificada

desde ninguna necesidad médica, sino, como veremos, desde una evaluación basada en criterios culturales acerca de la identidad de género y su apoyatura material en el cuerpo. Para Susan Kessler (1998) por ejemplo, esta estructura argumental (la identificación de la genitalidad confusa y el género ambiguo como un problema médico cuyo planteo y resolución son ubicados, sin embargo, en el terreno de las definiciones y valoraciones culturales de la identidad) constituye una característica sobresaliente del paradigma atencional vigente en casos de intersexualidad. Tal y como lo expresa el informe presentado, “el dilema se plasma [...] en que las dos alternativas posibles a seguir, ser varón/ser mujer, no son compatibles con las condiciones que conocemos como “el desarrollo de una vida normal”, ya sea en términos de calidad de vida, de constitución de la subjetividad, de una identidad acorde a sus facetas biológicas tanto en su expresión genotípica como fenotípica, psicosociales y culturales”.

III

Una vez aceptada la premisa fundamental –aquella que hace residir la identidad en los genitales–, la resolución del dilema planteado en esos términos involucra la consideración de diferentes aspectos relacionados con la necesidad de efectuar una cirugía plástica genital reconstructiva (ginetoplastía).

Las referencias del equipo interviniente a estadísticas internacionales referidas a casos de asignación de género e intervención normalizadora en personas intersex, aparecen en el texto como evidencia transparente llamada a justificar la elección de uno u otro curso de acción. Dichas referencias señalan un mayor índice de depresión e incluso suicidio asociados a una asignación y normalización quirúrgica hacia lo masculino, en tanto que el informe señala que “no parece suceder lo mismo cuando la decisión es inversa, es decir, que el niño sea llevado a ser mujer”. Este uso de la información estadística no toma en cuenta algunos aspectos que consideramos fundamentales:

- En primer lugar, la valoración estadística no evidencia

ningún registro de posibles sesgos genéricos en la recolección de la información. Diferentes estudios sobre el tema afirman un seguimiento muy desigual de pacientes intervenidos, con una clara preponderancia de seguimientos en pacientes asignados como varones (Kessler, 1998; Fausto Sterling, 2000; Dreger, 1998). El informe tampoco consigna ninguna referencia a los espacios diferenciales en los que las sexualidades masculina y femenina son expresadas, ni a la atención profundamente desigual al placer masculino y al femenino. Por ejemplo, no considera en ningún momento la posible pérdida de sensibilidad genital asociada a la normalización quirúrgica feminizante, la cual comparada con la experiencia de una masculinidad “poco viril” quizás aparezca como poco relevante: “la experiencia médica señala que la reconstrucción de los genitales masculinos se ven privados de toda expresión de virilidad, lo cual es esencial en la causa de depresiones severas y trastornos de la personalidad... la experiencia indica que son vidas mejor llevadas en términos de calidad de vida”.

- En segundo lugar, el acto de sopesar posibilidades femeninas y masculinas de la identidad –y de su necesario correlato genital– reproducen acríticamente valoraciones culturales vigentes en torno a la experiencia de ser hombre y de ser mujer (ubicando en el cumplimiento de estas exigencias culturales en el orden del género, la expresión de “una vida más digna de ser vivida”). De esa manera, y sosteniendo el sistema patriarcal de distribución de la diferencia sexual, el argumento considera aquello que hace posible (o imposible) la masculinidad –en tanto que la femineidad es atribuida por defecto–.

- En tercer lugar, el informe no introduce ninguna consideración en torno al resultado de asignaciones de género masculino cuando no han sido acompañadas por intervenciones de normalización quirúrgica de los genitales. La valoración de la información estadística considerada por el equipo interviniente no sólo convalida las estrategias de intervención sino que además, y de un modo central, elimina cualquier referencia a las consecuencias mismas del proceso de normalización quirúrgica –consecuencias que van desde el trauma posquirúrgico, la pérdida de sensibilidad genital, secuelas físicas a nivel urinario, la dependencia de sistemas de

salud de por vida, y el cruento aprendizaje de que la identidad es algo que debe pagarse con el cuerpo. El empleo de tecnología médica no aparece entonces considerado como un componente de la misma identidad intersex (Chase, 1995; Califia, 1997) Las dudas que son expresadas por el equipo interviniente están referidas a la decisión en sí (la exactitud del género atribuido), a la posibilidad de que la persona rechace en un futuro la asignación y normalización realizada (y su derecho a revertirla), pero en ningún momento aparece la interrogación sobre las consecuencias de la intervención tecnológica en la historia personal del sujeto en cuestión.

Tal y como afirman Susan Kessler (1998) y Cheryl Chase (1995), el paradigma atencional de personas intersex se sostiene en la posibilidad tecnológica de normalización genital. Este fundamento tecnológico es percibido a la vez como transparente y como correcto aunque perfectible (argumentándose por lo tanto que las consecuencias padecidas por personas intersex sometidas a normalización quirúrgica son fruto de un estado determinado de la técnica, pero de ningún modo atribuibles a la intervención tecnológica en sí).

IV

Una segunda línea argumental debe también ser sometida a consideración, y es aquella que traza el mapa de la decisión a ser tomada. En ese mapa vemos dibujarse las exigencias del sistema legal, como dijimos; un esbozo de la historia familiar del paciente y de las relaciones hospitalarias entretejidas alrededor del caso. La decisión es ubicada claramente en un contexto moral, planteado como necesidad de evitar el dolor –y haciendo mención a la necesidad de dotar de contenido específico la definición del dolor a evitar–.

La exposición desarrollada no ubica al sujeto en cuestión en el eje de la decisión –excepto para considerar, aunque sin desarrollo, la posibilidad de que la misma sea rechazada a posteriori. La madre y el padre aparecen como las personas subrogadas, sobre quienes pesa la decisión final, aunque se trate de una decisión informada por una mirada médica y moral constitutiva (Kessler: 1998, Fausto

Sterling, 2000; Badinter, 1993). Según se preguntan los y las profesionales intervinientes, ¿y si determinamos que sea mujer con una cromatina sexual de varón, lo aceptará el niño cuando esté en condiciones de conocer su situación? ¿Alcanzará una sana constitución de la individuación en interrelación con otros, es decir de la subjetividad? ¿Y si reniega de su condición queriendo volver a su sexo genético en su expresión fenotípica, tendría derecho a hacerlo?

Debemos ser muy claros en señalar que no se trata solamente de decidir la asignación de género legal, sino también de decidir sobre la genitalidad, considerada indisociable de aquélla. Las consideraciones que guían la decisión reproducen el mismo recorrido argumental que deja fuera al sujeto en cuestión, sobre cuyo cuerpo se decide.

Una vía de acción centrada en el sujeto reconocería la necesidad cultural de la asignación de género legal, pero disociaría esta necesidad de la que obliga a un alineamiento forzoso entre identidad de género y genitalidad. Respetar a ultranza la autonomía decisional del sujeto implicaría, por supuesto, un compromiso firme del Estado y sus instituciones, así como de la familia y de los equipos de salud, asistencia social, etc a favor de la inclusión no traumática de la persona intersex en la sociedad. La reproducción, sobre el cuerpo de bebés intersex, del paradigma atencional centrado en los genitales interviene a favor de la normatividad cultural de género, clausurando así las posibilidades (y el derecho) de vidas diversas.

Notas

¹ A lo largo de este informe, y en consonancia con los postulados sostenidos por el movimiento político de personas intersex, llamaremos “intersexualidad” a la variación respecto de genitales femeninos o masculinos standard –siendo las características standard de dichos genitales considerada un dato histórico-cultural y no la expresión de una ley natural de los cuerpos–. Dicha variación puede obedecer a diversas causas (hormonales, enzimáticas, accidentales, etc.) y ser sometida o no a diversas estrategias de normalización sociomédica (quirúrgicas, hormonales, de cambio de identidad legal), que adquieren un carácter determinante en la conformación de la intersexualidad como identidad experiencialmente sostenida.

² A partir de este momento, las citas en el texto siguen el informe elaborado por el Comité de Bioética del Hospital de San Justo, 2001 (mimeo, Buenos Aires, Argentina)

Bibliografía

Badinter, Elizabet (1993): *XY, la identidad masculina*. Norma, Bogota, Colombia.

Ben, Pablo (2000): "Muéstrame tus genitales y te diré quién eres. El 'hermafroditismo' en la Argentina finisecular y de principios de siglo XX", en Omar Acha y Paula Halperín, *Cuerpos, géneros e identidades*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Butler, Judith (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, DF, Mexico.

Califia, Pat (1997): *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. Cleis Press, San Francisco, EE.UU.

Chase, Cheryl (1995): "Until Five Years Ago, Intersexuals Remained Silent", Feinberg, Leslie: *Trans Liberation. Beyond Pink and Blue*. Beacon Press, New York, EE.UU.

Dreger, Alice D. (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, Massachusetts, EE.UU.

— (1999): *Intersex in the age of Ethics*. University Publishing Group, Maryland, EE. UU.

Fausto Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, New York, EE.UU.

Kessler, Suzanne (1998): *Lessons from the Intersexed*. Rutgers University Press, New Jersey, EE.UU.

Laquer, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Catedra, Barcelona, España.

Money, John, John Hampson y Joan Hampson (1955): "Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management", *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, N° 97.

— (2002) *Errores del cuerpo y síndromes relacionados*. Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Money, John y Richard, Green eds. (1969) *Transsexualism and Sex Reassignment*, John Hopkins Press, Baltimore, EE.UU.

Regulaciones políticas: Identidad, diferencia y desigualdad. Una crítica al debate contemporáneo

Flavio Rapisardi

El problema de la identidad en clave neoliberal

En su libro *Capitalismo y libertad*, Milton Friedman afirma, antes de concluir con su reflexión sobre la relación entre “libertad política” y “libertad económica”, que el mercado constituye el mejor modo de regulación social y política, ya que es capaz, por su “impersonalidad”, de separar el campo de las opiniones y de las nociones de “bien” (sostenidas por identidades particulares), de las actividades económicas, lo que garantiza la igualdad de acceso y de oportunidades a todas las minorías. Esta distinción, sostiene, constituye una respuesta al conflicto planteado en la gramática política de las sociedades del presente.¹

Ahora bien, estas afirmaciones no son novedosas, en tanto su opinión se ubica dentro de un debate entre las variantes del liberalismo y de la socialdemocracia.²

Lo interesante de la reflexión de Friedman, cuestión que tomaré como dato indicial a partir del cual reconstruir el tema que pretendo abordar, es la afirmación final con la que cierra esta especie de meditación derivada, pero no menos importante, en tanto pretende dar respuesta, antes de cerrar su argumento sobre la relación entre libertad y mercado, a modos contemporáneos de conflicto. Allí asevera Friedman: “los enemigos del mercado libre, es decir, comunistas y socialistas, han procedido, de modo predominante, de los grupos minoritarios”.

Aquí cabe preguntarse si esta relación entre minorías, articuladas en función de “políticas de la diferencia” y anticapitalismo es

una construcción paranoica de Friedman o si este pensador fue capaz de pensar modos de relación, ya sean estructurales o contingentes, entre conflictos en torno a la "diferencia" y a la "desigualdad",³ y entre el orden de las determinaciones y el de las significaciones, cuestiones ríspidas hasta para muchos teóricos marxistas "tradicionales".⁴

En este artículo pretendo abordar el problema señalado por Friedman, aunque con un objetivo distinto. A saber, me referiré a las propuestas de regulación social y política en las sociedades actuales, en relación con el tema de las identidades como configuraciones y sus reclamos de derechos, ubicando esta problemática en el marco de las profundas desigualdades de clase, con la finalidad de, posteriormente a la distinción y crítica de las propuestas paradigmáticas del debate contemporáneo sobre las identidades, exponer algunos cuestionamientos que permitan: a) pensar alternativas teórico-políticas a las conceptualizaciones sobre la relación entre las categorías de "desigualdad", "diferencia" e "identidad" en la teoría política, b) tratar de señalar el carácter meramente formal y enmascarador de la propuesta liberal y c) deconstruir algunos usos triviales del discurso democrático por parte del multiculturalismo.⁵

Para esto propongo una intervención en dos momentos. En primer lugar reflexiono sobre la relación entre las categorías que constituyen el problema. Y, en segundo término, trabajo, a modo de ejemplo, sobre los efectos político-teóricos de un conflicto material/simbólico desarrollado en la Ciudad de Buenos Aires, en torno a la sanción de un código de convivencia urbana. Cabe aclarar que esta exposición no consiste en un análisis "empírico" del conflicto planteado, sino que solamente se trata de señalar las rearticulaciones entre las nociones de identidad, diferencia y desigualdad en los debates y discursos sostenidos por los sectores en pugna, en donde se delinearón claramente las perspectivas que abordo.

El presente trabajo se inscribe en el campo de reflexión de la teoría democrática contemporánea, en tanto tomo como problemas a las concepciones del debate actual sobre sujetos políticos.⁶

Lo político: identidades, antagonismo y regulaciones. El debate contemporáneo y una vía crítica

Es claro que “lo político” es entendido de diversos modos según el paradigma utilizado como enfoque. Sin embargo en los debates sobre teoría política contemporánea existe una especie de “acuerdo tácito” de considerarlo como aquella instancia común-regulativa que debe fundarse y operar sobre identidades que conforman un espacio fragmentado, es decir, el “espacio social”. Desde el pensamiento político conservador hasta los argumentos neoliberales, y su justificación funcionalista de las distintas formas de estratificación y distinciones culturales, la teoría política contemporánea reconoce el carácter fragmentado de un “plano de inmanencia” sobre el que “lo político” debe instaurarse.⁷

“Lo político”, en tanto “instancia común-regulativa”, persigue la fundación o construcción (sinónimo de constitución), sobre ese plano fragmentado irregularmente, de lo que los griegos denominaban el “vivir juntos” (tou suzen).⁸ Es alrededor de este problema en donde se produce el quiebre del “acuerdo tácito” entre los debates de la teoría política contemporánea. En este sentido, me interesa retomar la “crisis de la política” que aparece planteada como crisis en torno a los modos de concebir e instaurar, como sostiene Rawls, una “base públicamente reconocida” común, como sustento de la regulación, desde la cual fundar una serie de principios para organizar las instituciones y que se constituya, a su vez, en el “punto de vista” desde el cual elaborar axiologías críticas o justificatorias de las prácticas de gobierno.⁹

En el debate citado encontramos, esquemáticamente, dos posiciones sobre este problema. El universalismo que propone la creación de un “consenso superpuesto” entre las distintas nociones de la “buena vida”, en una sociedad democrática definida como “cooperación entre ciudadanos”, y el comunitarismo que aborda esta “diversidad”¹⁰ con espíritu celebratorio y propone una “cooperación asociativa” en la que se distingan bienes y principios justificatorios de los modos de distribución entre particularismos.¹¹

A pesar de esta distinción en los enfoques, universalistas y comunitaristas coinciden en un punto: en el de partida, que está

constituido por la idéntica cualificación de la “diversidad” sobre la que instauran “lo político”. La diversidad es considerada como un producto o resultado de la “alteridad”, de la coexistencia de identidades culturales sustantivas definidas de manera previa, es decir ambas perspectivas hipostasian, esencialmente o culturalmente, distintas identidades.¹² Esto se pone de manifiesto en distintos debates entre las perspectivas en cuestión, siendo el más paradigmático el que aborda el espinoso tema de la constitución del “yo”, que es, para ambas corrientes, una condición previa al tema central del debate político: el de la conexión entre “yoes”, es decir, como sostiene el propio Walzer, el tema del “patrón de relaciones sociales”. En este debate, ambas perspectivas se distinguen por sus consideraciones sobre el ideal presocial (universalistas) o socializado (comunitaristas) del sujeto. A pesar de esta distinción, se coincide en que el sujeto de la regulación política, sea este presocial o postsocial (y sus combinaciones posteriores), siempre precede, ya constituido y con una identidad sustantiva, a los patrones de relación reguladores que instaura la política.¹³ Para las teorías citadas las identidades culturales sustantivas compiten por el “reconocimiento” en el marco de la necesidad de establecer criterios igualitarios de distribución en un ámbito de diálogo neutral (liberalismo) o en el espacio de un Estado instaurador de un régimen de tolerancia multicultural hacia la fragmentación (comunitarismo).

Cabe señalar aquí, que los enfoques citados apenas tematizan sobre la estratificación clasista o a lo sumo se la considera como “función” de otra instancia, como ser la etnicidad. El liberalismo oblitera la diferencia y desdibuja la desigualdad en su afán de establecer un plano neutral de negociación; y el multiculturalismo comunitarista la considera como un tipo especial de “diferencia cultural” o, como ya dije, como mera “función” que imposibilita los distintos dispositivos de tolerancia al producir una radicalización de la diferencia cultural.¹⁴

El debate contemporáneo entrapa, a mi entender, a la “política de las identidades diferenciales” o “política de las diferencias” en una consideración “meramente cultural”, en tanto exige las dos cuestiones planteadas: a.- considera a la existencia de identidades culturales sustantivas y preconstituidas como pivotes de las

regulaciones políticas, y b.- relega y divorcia el problema de la desigualdad, enmascarándolo detrás del reclamo identitario (cultural). Por esto, es a partir de estas cuestiones que debe replantearse la posibilidad de repensar un proyecto crítico que ponga en crisis la limitación señalada. Este “enfoque” hace necesario internarse en los debates en torno al esquematismo y las limitaciones de algunas teorizaciones sobre la relación entre el “orden de las significaciones” y el “orden de las determinaciones materiales”. Los intentos de repensar esta relación son uno de los ejes aglutinadores de los debates de los denominados Estudios Culturales.¹⁵

En relación a estas consideraciones, Judith Butler abre un espacio de revisión cuando se pregunta: ¿es solamente una cuestión de reconocimiento cultural cuando las sexualidades y las identidades no-normativas son marginadas y descalificadas, y cuándo éstas reclaman derechos?¹⁶ Este cuestionamiento, y los debates que implica, delinean una postura crítica, en tanto se busca deconstruir la visión reductiva de lo “cultural” que se apunta contra la denominada “política de la diferencia” y en tanto se propone recuperar la dimensión material presente articulada por toda “identidad”.¹⁷

Una perspectiva crítica exige, entonces, dismantelar lo que las tradiciones políticas que aquí abordamos adoptan como punto de partida, y que confinan la “política de la diferencia” a una reductiva versión de culturalismo: proponer identidades sustantivas y preexistentes, distribuidas en un mapa social, que se autodeterminan como pivotes de un régimen regulativo que las considera como partes constitutivas de un plano de inmanencia inalterable sobre el que debe operar. Contra esta posición, si abordamos el “régimen de la diferencia” que rige al “mapa social” no como una derivación-reflejo de identidades preconstituidas, sino como articulación específica de modos jerarquizantes de reparto, y a las “identidades” como “configuraciones” producidas a partir de los antagonismos articulados por el régimen operante, se podrán corroer los intentos de encorsetar las “políticas de la diferencia” en el acotado campo de las propuestas identitarias de la política del debate contemporáneo. Esta operación teórica no consiste en la simple inversión de las propuestas de las denominadas “políticas de la

identidad", sino que se funda en la crítica a la misma noción de identidad como "lugar sustantivo de autenticación". En esta perspectiva, el "antagonismo"¹⁸ se constituye en la herramienta clave que permite reconsiderar a la "política de la diferencia" como proyecto crítico dentro de la tradición de lo que se da en llamar como "teorías de conflicto", que se inscribieron en el ámbito de esta política entrados los años '70 y que, no accidentalmente, pasaron al olvido a partir de la extensión de los modelos liberales/ socialdemócratas, universalistas o comunitaristas, que postulan identidades como fragmentaciones previamente constituidas y sustantivas sobre las que se deben operar los regímenes de regulación política en función de reclamos que deben ser negociados según el esquema demoliberal.¹⁹

Desde esta perspectiva, las "configuraciones" que articulan conjuntos de reclamos no remiten a comunidades homogéneas, previas y sustantivas, sino a los antagonismos que las articulan como "configuraciones materiales en la cultura"²⁰ y que se pueden constituir, en función de prácticas de especificación, en formas de lo que Silvia Delfino define como "experiencia de la desigualdad".²¹ Esto es lo que Simmel expresó cuando sostuvo que "los intereses en la diferenciación son de hecho tan importantes que en la práctica producen diferencias donde no existe una base objetiva que las sustente". Es decir, las configuraciones, en tanto articulaciones de operaciones antagónicas y de poder, nunca remiten a comunidades homogéneas, sino a intereses políticos en discordia y en tensión que se articulan culturalmente en "experiencias" culturales comunes de desigualdad. En esta línea podemos ubicar los análisis de clase tanto de E. P. Thompson como de Raymond Williams cuando historizaron la lucha de clases en Gran Bretaña como "procesos complejos de constitución de experiencias formuladas a partir de modalidades culturales".²² En este sentido la "cultura" puede ser historizada como una superficie en la que se inscriben y articulan las condiciones materiales de la "experiencia" como campos de conflictos hegemónicos. Desde esta posición se tematizan las configuraciones como fenómenos históricos, como modalidades articuladas culturalmente en la "materialidad de lo social", en función de distribuciones materiales y simbólicas inequi-

tativas, y no en función de la existencia de decálogos identitarios que nunca reflejan, como pretenden, una "experiencia autenticadora",²³ sino más bien enmascaran la ubicación relativa y jerarquizada conferida desde el "exterior". Para sintetizar, en este enfoque "alternativo", se desarticula la idea de identidad atributiva, en tanto se la reconsidera como una instancia crítica del antagonismo en un régimen inequitativo de regulación, en donde desigualdad y diferencia se ligan de manera no residual.²⁴

Un ejemplo es la "identidad genérica" (femenina) como pivote de una regulación de la sexualidad que se vincula con el modo de producción, en tanto exige la heterosexualidad obligatoria y la familia como requerimientos sistemáticos de las formas sociales aptas para la reproducción de las relaciones sociales hegemónicas, al menos del capitalismo clásico. Por esto, la etnia, la orientación sexual, el género y cuestiones etarias se pueden constituir en un modo de la lucha de clases, entendida esta no como "contradicción estructural", sino como enfrentamientos a los modos de dominio, autoridad, control, propiedad y reparto. En este sentido, la "proliferación" y no la mera "diferenciación multicultural", llevan, como sostiene Fabricio Forastelli, "a revisar los sistemas y organizaciones de la autoridad en el terreno político y cultural" en tanto articulan y hacen interactuar "registros culturales" (sentimientos, sentidos, etc.) y "registros políticos" que exigen el reordenamiento de lo social y de las instituciones.²⁵

A la pregunta de Butler podemos retomarla y darle una respuesta en función de lo aquí tratado: las luchas organizadas en torno al género (mujeres), la "identidad" de género (travestis, transgéneros y transexuales) y a la orientación sexual (lesbianas, bisexuales y gays). Entendiendo a estas instancias como configuraciones, es decir, como puntos de articulación y procesos, son "sociopolíticas" y no "meramente culturales", en tanto cuestionan los modos de dominio político, lo que significa conexión, entre lo civil, lo cultural y lo económico. Los modos en que los antagonismos y las configuraciones que los articulan devengan puntos nodales de una red más amplia dependerá de circunstancias contingentes e históricas que se determinarán en función de experiencias y condiciones también específicas, no olvidando que la lucha de

clases constituye una determinación en un campo de múltiples determinaciones. Así, estas configuraciones no se ubican en un campo de la pura indeterminación, sino, por el contrario, su especificidad alcanza la materialidad de las "experiencias" de la desigualdad.²⁶

¿Qué exige a las propuestas de "regulación política" esta rearticulación, en función del antagonismo, de las nociones de "identidad", "desigualdad" y "diferencia"? A partir de esta rearticulación, "lo político" no queda delineado ni como un ámbito de reconciliación para un *market* de "identidades registradas" ni para sujetos abstractos previos a las mismas relaciones políticas, sino como la instancia en la que se deben operar las identificaciones crecientes y constantes en función de los antagonismos en relación con condiciones concretas en el campo social.

Código de Convivencia Urbana de la Ciudad de Buenos Aires: diferencia, desigualdad e identidad en los debates sobre el espacio público

A partir de lo hasta aquí abordado podemos analizar el conflicto en torno al Código de Convivencia Urbana (C.C.U.) de la Ciudad de Buenos Aires, con el objetivo de reflexionar sobre el modo en que se rearticulaban las nociones tematizadas en los debates generados en función de la nueva normativa.

El C.C.U. se propuso como una alternativa a los Edictos Policiales, que eran reglamentaciones anticonstitucionales que aplicaba la Policía Federal sobre lo que se denomina, aun hoy, figuras contravencionales. Antes del Código, vestir con ropas del sexo opuesto, incitar al acto carnal en la vía pública y otras tantas cuestiones eran consideradas contravención, por lo que la policía actuaba como juez de primera instancia y detenía, anticonstitucionalmente, a las personas por períodos de hasta 24 horas.

Un conjunto de factores, que no abordaremos aquí, determinó la modificación de esta normativa. Los movimientos de minorías y algunos organismos tradicionales de derechos humanos bregaron, desde la apertura democrática, por la derogación de estos edictos,

en función no solo de su inconstitucionalidad, sino también porque estas figuras eran utilizadas como excusas para prácticas de cohecho contra travestis, lesbianas, gays, inmigrantes y otras minorías.

Pero en función del tema que nos ocupa, otro motivo aceleró la conversión de la vieja normativa en una regulación obsoleta. A partir de la autonomización de la Ciudad de Buenos Aires, en su estatuto se estableció la no discriminación por género, raza u orientación sexual. Es decir, el gobierno de la ciudad se comprometió a la no discriminación en sus ámbitos de incumbencia.

El nuevo código, aprobado, en primera instancia, por la totalidad de los/as legisladores/as porteños/as, fue absolutamente garantista y eliminaba una infinidad de figuras contravencionales como las antes citadas. Luego de esta sanción se abrió un fuerte debate, en el que la mayoría de los medios de comunicación, el gobierno nacional, los partidos de derecha y las cooperadoras policiales con el apoyo de algunos/as vecinos/as se opusieron a la reforma, por cuanto, argüían, debilitaba el poder de la policía, pero no frente al delito, sino frente a una práctica social: la prostitución.

¿Cuál fue el carácter conflictivo que articuló la desregulación de la práctica en cuestión? A mi entender, la relación entre instancias de diferencia y de desigualdad en dos colectivos sociales que se encuentran en situación de prostitución. En primer lugar, la casi totalidad de la comunidad travesti condenada por la discriminación a la prostitución como única fuente disponible de trabajo, y un importante grupo de mujeres.

Comprender los modos y el contenido en que este debate se articuló haría necesario analizar no solo los discursos en pugna, sino también el complicado juego de competencias institucionales que esta reforma abrió. Sin embargo, como mi objetivo solo es analizar las articulaciones entre "identidad", "desigualdad" y "diferencia" en los debates, me limitaré al planteo de la discusión en torno al género y la identidad instalado por la reacción a la reforma en cuestión.

Esta discusión se configuró en los medios de comunicación, en los "cabildos" de vecinas/os convocadas/os para discutir la nueva

reglamentación, al interior del colectivo feminista y entre los colectivos de minorías. Por cuestiones de economía y por su carácter condensador, me voy a centrar en las argumentaciones centrales esgrimidas en el debate por los colectivos identitarios que se articularon en torno al género por los dos colectivos directamente afectados por las reformas conservadoras: travestis y mujeres en situación de prostitución.

Las travestis porteñas operan políticamente desde hace nueve años y constituyen uno de los colectivos más dinámicos entre los movimientos sociales. La noción de "identidad de género" fue incorporada, alrededor de los años '90, por una segunda generación de activistas. Leemos en el trabajo "Transgeneridad: la construcción/deconstrucción de nuestra identidad" elaborado por Lohana Berkis, activista del grupo Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual: "Elijo la palabra travesti porque es importante resignificar el término con el cual se refieren a nosotras... Tenemos diferencias físicas y culturales con las mujeres. Acepto que hemos sido criadas con toda una carga patriarcal... [pero] somos, como las mujeres, traidoras del patriarcado, y eso es algo que muchas tenemos que pagar con nuestras vidas... El género que queremos construir no es el femenino, pero no podemos negar que algunas de las características que asumimos se encuentran en las mujeres. Pero aquí tenemos dos opciones: somos las mujeres que consume el sistema, lindas, dulces, etc. o nos identificamos con quienes luchan por el aborto, por la libre elección sexual y con las bolivianas que luchan por sus tierras, entre otras".²⁷ Y agrega en un reportaje: "Es aquí en donde nosotras somos lo que queremos ser en solidaridad contra un enemigo común ... que se manifiesta en la opresión social -desprecio y falta de trabajo- y en la violencia institucional. Somos mujeres y somos un escándalo, esta es una respuesta a la condena".

Configuración e identificación y no identidad preconstituida son la claves de esta cita. En esta propuesta, la identidad no preexiste ni se estabiliza en atributos, sino que es una configuración articuladora a partir de distintos antagonismos. La "identidad de género" travesti es concebida como una articulación y proceso en los que se cuestionan los modos de dominio y la reproducción del

sistema político de relaciones hegemónicas, es decir, civiles, culturales y económicas. En esta perspectiva, la identidad de género travesti aparece como un "constructo" que relaciona y pone en juego dispositivos de exclusión y alianzas en función de la tensión y el antagonismo. Para Berkins, "ser" travesti es ubicarse en un punto de antagonismo en el que renegocia de manera constante sus identificaciones y alianzas en función de la crítica a la subalternidad.

Estas consideraciones sobre los modos de configuración tienen un efecto complejizador sobre el debate en torno a las regulaciones propuestas por el código sobre las prácticas de prostitución. Las travestis abordaron esta discusión desde la crítica a la distribución desigual del trabajo y del empleo. La prostitución no es un trabajo, sino resultado de la falta de empleo, afirmaron. La posición adoptada en la disputa por parte de la "identidad de género travesti" articula una lucha antijerárquica específica, que no puede ser encorsetada en la visión particularista. Esta tensión se manifestó con mayor claridad en el posterior rechazo que las organizaciones de travestis opusieron a posibles programas de "acción afirmativa", en tanto, señalaron, este tipo de iniciativas constituyen soluciones parciales y enmascaradoras que apuntan a la distribución inequitativa del empleo en tanto elemento escaso. En síntesis, las travestis privilegiaron en sus críticas la relación equivalencial entre resistencias alrededor de una configuración que relaciona antagonismo en torno al irrespeto cultural y la desigualdad económica como ítems articulados.

¿Cuál fue la postura opuesta a la adoptada por las travestis? Además de la agitada por los partidos de derecha, y hasta por el autodenominado progresismo, bajo la forma de retóricas de peligrosidad y pánico moral, las mujeres en situación de prostitución se diferenciaron del colectivo en cuestión por las críticas a la falta de "decoro" por parte de las travestis, posición tan cercana a la de la derecha, y, también, en relación con la cuestión de la prostitución como trabajo. Para las mujeres englobadas en este colectivo, la prostitución es un trabajo, sin embargo, el conflicto en torno a los intentos de regulación por parte del Código de Convivencia Urbana no fue considerado como un problema de

trabajo y empleo, sino como una cuestión de “contrato” privado –figura cara al liberalismo– entre adultos. Elena Reynaga, dirigente de la organización A.M.M.A.R., Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina, que forma parte de una de las dos centrales de trabajadores de la Argentina, declaró en un matutino de la ciudad de Buenos Aires: “El gran quilombo viene por las travestis ... son escandalosas. Si ellas se hubieran corrido de Palermo –barrio de Buenos Aires– hubieran aprendido a convivir. Porque de por sí la mujer nunca fue conflictiva”.²⁸ En esta afirmación, Reynaga utiliza un concepto genérico de mujer cristalizado en torno a una construcción identitaria atributiva y sustantiva incapaz de operar en lógicas equivalenciales y de la diferencia. Esto se produce no sólo por la calificación, absolutamente errática, de no-conflictiva que ella realiza a la identidad genérica de mujer, sino, también, por la imposibilidad que tiene su planteo de pensar a las identidades más allá de un plano que distribuye atributos, es decir la imposibilidad de pensar su identidad como el producto del antagonismo. La afirmación sobre el “escándalo”, en tanto elemento articulador del conflicto, y la afirmación de la ausencia de este gesto en las “mujeres”, refleja su posición y aceptación de un mapa de atribuciones identitarias desde el que emite su juicio. En esta postulación, Reynaga afirma una noción de identidad como forma de estabilización y jerarquización, peligro presente, y que aquí se concreta, en las operaciones identitarias atributivas.

Aquí se materializa el planteo teórico que hicimos en la primera parte de este trabajo, cuando distinguimos entre dos modos de concebir las “políticas de la diferencia”. Si se postula la identidad como un atributo sustantivo (lo que se hace en el debate contemporáneo) que refleja una diferencia en un mapa de posicionamientos jerárquicos, entonces estos operarán subalternizaciones no solo hacia el interior del colectivo que se reconoce como portador del atributo, sino también en relación con otros colectivos sobre los que se ejercen las operaciones de distinción como paso necesario en la conformación de la propia identidad. Por ejemplo la identidad de “mujer no escandalosa” que las prostitutas propusieron como medida para evitar la regulación y como argumento contra las travestis. En cambio, si se postulan configuraciones como

procesos resultantes de operaciones de antagonismo, estas pueden devenir, en función de condiciones específicas, en un punto nodal y articulador. Por ejemplo la consideración de la categoría identificatoria de "travesti" como una "ficción" alrededor de la cual se configuran y relacionan distintos modos de crítica a la subalternidad, lo que Berkins tematiza como una identidad de género que articula focos de resistencia, sin apelar a la estabilización de atributos, lo que posibilita, por ejemplo, la utilización del escándalo y sus manifestaciones estéticas, sin naturalizarlas, en una respuesta a la exclusión y al agravio.

El aprobado y reformado C.C.U., claro ejemplo de regulación, que finalmente fue modificado con la inclusión de la penalización de la prostitución, tanto de la demanda como de la oferta, abrió un momento de aceleración de los antagonismos en el cual se redistribuyeron, en un proceso de autotransformación, un conjunto de sujetos de manera no prevista. Las relaciones entre discriminación y aceptación operadas por la regulación impuesta por el código desplazaron y remarcaron, bajo la forma de la reinstauración de un frontera cultural-política, un conjunto de relaciones de dominio tanto en el interior de los colectivos de minorías, lo que explica los conflictos desatados entre y dentro de fracciones de los movimientos de minorías y del feminismo, como en la relación entre mayorías y minorías en el campo social.²⁹ Por ejemplo, las mujeres en situación de prostitución blandiendo los argumentos de la derecha o las travestis encabezando junto a la agrupación HIJOS de desaparecidos (primera vez en la Argentina que un movimiento social no-tradicional lo hace) la marcha de protesta, que se organiza anualmente, en repudio al golpe del Estado que dio lugar a la última dictadura.³⁰

A modo de conclusión: Repensar la identidad como complejidad antagónica y exploratoria

A partir de esta consideración de la "diferencia" y de la "identidad" como productos de configuraciones y no como lugares sustantivos y preestablecidos, se determina el carácter de espacio

de "exploración y cuestionamiento" que caracteriza a las identidades en una perspectiva "alternativa" a las del acotado debate contemporáneo. En este sentido, Silvia Delfino señala que estas "culturas de la diferencia" redefinen "las oposiciones jerárquicas elevado/ordinario, dominante/subalterno, centro/periferia como rearticulación y no como agotamiento del proyecto de la modernidad".³¹ Es decir, no como "síntomas" de la posmodernidad y su celebración etnográfica de las diferencias al modo de un coleccionismo folklórico

Desde esta perspectiva, el valor disruptivo de la diferencia que una concepción emancipatoria de "lo político" debe proponer es intrínseco a las rearticulaciones que definen a una configuración identitaria como punto de cuestionamiento de las oposiciones que reproducen modos de jerarquización. En este sentido, toda "identidad" es una "configuración material" en la cultura, en tanto cuestiona los modos de dominio político en su triple consideración de lo cultural, lo civil y lo económico. En esta noción de identidad, distinta a la presente en los proyectos liberales y socialdemócratas del universalismo y de comunitarismo que se plantearon al comienzo, opera, como ya venimos señalando, la apertura de un abordaje crítico de la diferencia y de la "identidad" que debe comenzar no por preguntas como: ¿quién soy? o ¿cuál es mi identidad?, sino que se debe partir de un interrogante que evite toda reificación atributiva, por ejemplo: ¿cómo, dónde y cuando soy?

Para finalizar, ¿qué es lo que se nos exige, en tanto investigadores, analistas, y por lo tanto productores de intervenciones políticas, a partir de esta perspectiva crítica? Debemos abandonar nuestros lugares de "especialistas de las diferencias" que sólo contribuyen a reificar y folklorizar como mera diversidad lo que en realidad son antagonismos. Debemos reelaborar nuestra perspectiva, intención que Jon Simons trata en su trabajo "El sujeto del feminismo y la representación de las mujeres". Allí afirma "Las/os teóricas/os feministas han de ser teóricas/os políticas/os y culturales más que teóricas/os de género. Las preguntas claves sobre el género y la configuraciones identitarias deben ser no ¿qué son?, sino más bien ¿qué hacen posible y qué evitan?".³²

Notas

¹ Ver Friedman, M. *Capitalismo y libertad*, Madrid, Rialp, 1967.

² Ver: Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993. Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge University Press, 1977. Rorty, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Buenos Aires, Paidós, 1991. Nozick, R. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978.- Walzer, M. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona, Paidós, 1998. Habermas, J. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989. McIntyre, A. *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

³ Propongo distinguir, como instancia analítica, las nociones de "diferencia" y "desigualdad". Utilizo la primera como categoría que refiere a cuestiones cultural-identitarias, y la segunda como noción que refiere a la estratificación clasista. Esta distinción será complejizada y relativizada en el presente trabajo.

⁴ Cabe aclarar que por "marxismo tradicional" entiendo lo que Atilio Borón denomina "vulgomarxismo" y Judith Butler "marxistas neoconservadores", es decir, algunas corrientes marxistas académicas y las alineadas con los partidos de la izquierda tradicional que siguen agitando un "imperativo único" que opaca y condena al ostracismo y a la subalternidad toda posibilidad de disenso, frente a las corrientes críticas actuales que se inscriben en el dinámico campo de la izquierda social y cultural.

⁵ En este trabajo utilizo el término "multiculturalismo" para referirme a una versión del mismo. Mónica Tarducci señala la distinción entre "multiculturalismo" y "multiculturalismo crítico" en relación con los modos en que se busca rearticular la diferencia en el campo político-social, mimeo.

⁶ No se desconoce la existencia de otras perspectivas teórico-políticas, pero pretendo "mapear" lo que se denomina, reductivamente, como "debate contemporáneo" para luego oponer algunas críticas planteadas a ambas tendencias.

⁷ Bhikhu Parekh señala que una teoría política sólida exige dejar "suficientes espacios morales para ser rellenos de distintas maneras por diferentes cuerpos de ciudadanos". Este planteo, que

pone de manifiesto la consideración de lo social como espacio de diferencias a articular por la política, es considerado como una precondition por las perspectivas políticas del debate contemporáneo. Ver Bhiku Parekh. "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad*, N° 1, Barcelona, primer semestre de 1996.

⁸ Aristóteles sostuvo que la "comunidad política" consiste en el establecimiento de "lo común" para una ciudad que jamás podrá ser unitaria. La dimensión política queda así diagramada como instancia que persigue la instauración de formas de conciliación en la que los ciudadanos de la "politeia" se reúnen con miras a un bien. El mayor de estos bienes es definido por Aristóteles como la "amistad", "ya que con ella se reducirán al mínimo los enfrentamientos civiles". La "unidad" es considerada como un efecto de la amistad, y esta como producto de la existencia de un principio común y justo de propiedad. Ver *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. (1262b)

⁹ Si bien la noción de "base públicamente reconocida" y "superposición" son nociones desarrolladas en la argumentación rawlsiana, estas son utilizadas también por el comunitarismo. Por ejemplo Michael Walzer sostiene la noción de "convergencia pública" y "contexto de la actividad asociativa" como el ámbito en el que individuos y grupos "deliberan, debaten, toman decisiones y adquieren responsabilidades" comunes. Ver Walzer Michael. "La crítica comunitarista al liberalismo", *Political Theory*, vol. 18, nro.1, febrero de 1999.

¹⁰ Utilizo el término "diversidad" y "fragmentación" para referirme, indistintamente y conjuntamente, al carácter operativo de distinción entre "diferencia" y "desigualdad".

¹¹ Rawls, Walzer, Rorty, Habermas, McIntyre, Nozick *Ibidem*

¹² En este sentido resultan interesantes los debates que abarcan desde los problemas en torno a la existencia de una identidad cultural obrera hasta los debates sobre la identidad por orientación sexual y por género. Si bien el debate entre esencialistas y constructivistas se centra en el modo en que las identidades se constituyen, ambas posiciones concluyen en sostener la existencia

de experiencias identitarias culturales. Por esto, de ahora en más se debe considerar a la noción de identidad, presente en las perspectivas políticas expuestas, como "cultural", es decir, como implicando un conjunto de experiencias "propias" y reconocibles. Ver Rapisardi F. "Identidad política y diferencia: la construcción de una identidad homosexual en los Gay and Lesbian Studies y en la Queer Theory" en *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales* N°17, Año 7, Buenos Aires, otoño de 1997.

¹³ Cabe señalar que el debate en torno a la constitución del "yo" no reconoce sólo dos posturas entre comunitaristas y universalistas. El republicanismo, una de las tendencias del pensamiento comunitarista, sostiene una posición más integrista que otros comunitaristas, como Walzer, que señalan la precariedad del tradicionalismo frente a la doctrina del "unitarismo" tradicionalista y primario típico de "pequeña comunidad" que sostiene, por ejemplo, Robert Bellah, para quien existe una "experiencia propia" de arraigo comunal, la que deberá "concentrarse" en el ámbito político. Ver Bellah R. *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.

¹⁴ El universalismo contractualista opera lo que Alejandra Ciriza denomina como "esquizia del contractualismo", es decir, las escisiones ente sociedad civil y sociedad política, entre economía y política, que producen y justifican los modos de acceso diferenciado y jerarquizados a los derechos y a los circuitos de participación, de decisión y de consumo. El comunitarismo, por su parte, se lamenta por la pérdida de la cultura obrera, pero la considera como una "función de la raza y de la cultura", al menos en lo que Walzer denomina como "multiculturalismo temprano", que es el de los grupos más nuevos y débiles. La estratificación social es para algunos comunitaristas una "amenaza" que debe superarse en pos de una inclusión multicultural. Argumenta Walzer: "Los militantes sindicales, por ejemplo, comienzan participando en los piquetes y en los comités de huelga y terminan participando en la dirección de escuelas y en el ayuntamiento. Lo mismo pasa con los activistas religiosos y étnicos, que empiezan por defender los intereses de su propia comunidad y terminan formando coaliciones políticas que luchan por unas candidaturas "equilibradas" y que hablan (al

menos) del bien común". Ver: Alejandra Ciriza, "Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas", Atilio Borón, comp., *Teoría y filosofía política*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA, 1999; Michael Walzer, *Ibidem*.

¹⁵ Ver Silvia Delfino, "Desigualdad y diferencia", en la revista *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*, Año 9, N°18, Buenos Aires, verano de 1998 y Flavio Rapisardi, "Estudios Culturales: una cartografía", *El Grito. Revista de Cultura*, Año 1, N°1, Buenos Aires, enero de 1999.

¹⁶ Ver Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge 1990.

¹⁷ Uno de los debates más prolíficos en torno a este problema fue el planteado por Judith Butler y Nancy Fraser, *Social Text* 52/53, N°s 3 y 4, Duke University Press, otoño-invierno de 1997.

¹⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe abordan la noción de antagonismo, en tanto "principio de amenaza", como aquello que constituye al sujeto. La amenaza del otro funciona como el exterior constitutivo que niega/positiviza. Ver E. Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

¹⁹ Este enfoque fue planteado, tempranamente y previamente al postestructuralismo, en el ámbito de la "política de la diferencia", por las feministas socialistas y gays de izquierda. Desde esta perspectiva se criticó la existencia de identidades preconstituidas y de mapas del reparto social en función de las mismas. Por ejemplo, Sheila Rowbotham propone no reificar la diferencia sexual como instancia decisiva de una política emancipatoria feminista, y Guy Hocquenghem rechaza la constitución de un tercer género identitario gay, en tanto considera esta intención como una estrategia liberal restrictiva y no emancipatoria. En la Argentina, también a principios de los '70, Néstor Perlongher llamaba a liberar a la homosexualidad, no a los homosexuales a la idea de una "identidad gay". Ver, entre otros/as, para la cuestión de género, Rowbotham, Sheila. "Lo malo del patriarcado" y Alexander Sally y Taylor Barbara. "En defensa del patriarcado", *Historia Popular y Teoría Socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1984. Para la cuestión de identidad sexual ver: Hocquenghem Guy. *Homosexualidad y sociedad represiva*, Buenos Aires: Psicoteca, 1973. Perlongher Néstor.

"La batalla homosexual en la Argentina", reportaje del Semanario *Así* del 3 de julio de 1973, *Prosa Plebeya*, Ferrer C. y Baigorria O. comps., Buenos Aires, Colihue, 1997.

²⁰ Por ejemplo, los reclamos de las denominadas "sidentidades" o "personas que conviven con VIH" no proponen la instauración de servicios específicos, sino que critican los precarios sistemas de salud pública, en tanto señalan la distancia que existe entre las prestaciones existentes y los conocimientos presentados en congresos por parte de las corporaciones médicas y laboratorios multinacionales.

²¹ Aquí se debe diferenciar entre "experiencias autenticadoras" y "experiencias materiales de la desigualdad". En relación a la segunda, Silvia Delfino sostiene: "...se concibe al antagonismo como una materialidad que puede tener, en un momento histórico específico, el aspecto de una diferencia cultural, étnica, religiosa, genérica, generacional o de orientación sexual en tanto experiencia concreta de la desigualdad". Ver Delfino S. "Género y regulaciones culturales", *Las marcas del género en la cultura*, Forastelli F. y Triquell X. comps., Córdoba, Centro de Estudios Avanzados de la U.N.C., 1999.

²² Delfino, S. *Ibid.* Ver Williams R. *Problems of Materialism*, Londres: Verso, 1987. Thompson, E. P. *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, Laia, 1987.

²³ El concepto de "experiencia autenticadora" resulta problemático en relación con la configuración de identidades. En torno a esta categoría existe un debate entre fenomenólogos y postestructuralistas. Para estos últimos la experiencia es siempre el resultado de la interacción discursiva, por lo que la misma nunca puede ser fundadora de conocimiento y carece de "papel formativo". En este sentido, no existe una "experiencia de las mujeres" o "una experiencia lésbica", en tanto estas son resultado de la interacción sociosimbólica que excede al colectivo en cuestión. Este debate es desarrollado, desde una defensa de la fenomenología, por Alcott, Linda M. "The Politics of Postmodernism Feminism, Revisited", *Cultural Critique* N° 36, 1997.

²⁴ Este modo de reparto jerarquizante de los espacios sociales es propio del multiculturalismo que puede ser entendido como una

narrativa de la asimilación o integración subalternizante o "asimilacionismo imperialista". En este sentido len Ang sostiene que el multiculturalismo propone una absorción de la diferencia por la comunidad sin cuestionar el propio status de la comunidad. En este sentido, el multiculturalismo se resuelve en un modo de ordenación, jerarquización y fetichización de las diferencias. Ver Ang I. "I'm a Feminist but..." "Other", *Women and Postcolonial Feminism*, Caine B. y Pringle R. *Transitions: New Australian Feminism*, New York, St. Martn's, 1995.

²⁵ Ver Forastelli, F. "Políticas de la restitución. Identidades y luchas homosexuales en Argentina", *Las marcas del género en la cultura*, Forastelli, F. y Triquell, X. comps, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados de la U.N.C., 1999.

²⁶ Sobre estas posibilidad de articulación en función de lógicas equivalenciales y lógicas de la diferencia, ver Laclau E., *Ibidem*.

²⁷ Ver "Transgeneridad: la construcción/deconstrucción de nuestra identidad", mimeo.

²⁸ Ver diario *Página 12*, suplemento *Las 12*, Buenos Aires, mayo de 1998.

²⁹ En relación con este debate se produjeron realineamientos entre las agrupaciones gay, lésbicas y travestis según la consideración de prioridades en las agendas de acción. Esto produjo el reagrupamiento en dos bloques de organizaciones, en función de la prioridad concedida a las acciones contra el C.C.U.

³⁰ Ver diario *Página 12*, suplemento *Las 12*, Buenos Aires, marzo de 1998.

³¹ Silvia Delfino, *Ibidem*.

³² Simons J. "El sujeto del feminismo y la representación de las mujeres", *Las marcas del género en la cultura*, Forastelli F. y Triquell X. comps., Córdoba, Centro de Estudios Avanzados de la U.N.C., 1999.

Pensar la intersexualidad, hoy

Dedicado a Mario Perelstein

Mauro Cabral

Los registros de la historia social de la medicina son usualmente realizados por quienes la practican, por trabajadores sociales o por investigadores. Sus víctimas o quienes reciben tratamiento dejan pocas crónicas. Los enfermos, como los pobres, dejan pocos archivos tras de sí.

Donald Bateman

Ha llegado el momento para denunciar nuestro tratamiento como abuso, para manifestar y afirmar abiertamente nuestra identidad como personas intersex, para enfrentar intencionadamente esa suerte de razón que requiere que seamos mutilados y silenciados.

Cheryl Chase

Cuando fui invitado a participar de este libro,¹ convocado desde el signo de la discusión que tensiona género y transgeneridad, no pude evitar un momento de vacilación: ni yo estoy acostumbrado a ser visiblemente una persona intersex en el contexto de la producción y discusión académicas, ni este tipo de contextos está acostumbrado a tomar en cuenta las experiencias de la intersexualidad como cuestiones filosóficamente discernibles. Sin embargo, acepté participar debido a lo que, a título personal, considero lo más importante de la propuesta articulada por esta publicación: su carácter de intervención fuertemente política. Intervención que excede, por muchas razones, el ámbito restringido de

la teoría, pero que a la vez la implica interpellándola. Intervención a mi juicio decisiva en lo que ha venido a ser el lugar—domesticado—del género en la reflexión filosófica; intervención en la ontología binaria que sigue trabajando en el interior de la ortodoxia de los llamados estudios de género; intervención que, por tanto, obra a favor de la inclusión en dicha reflexión —y, de un modo central, en la escena política más amplia— de formas de la subjetividad excluidas de lo tematizable en tanto no conforman el uno-dos genérico. Intervención que quisiera, además, y desde un principio, instalar en el lugar de una demanda ética inscripta en el orden de lo que urge: cerrando los ojos, de un modo tal vez o ciertamente odioso, es posible para mí trazar una línea imaginaria que conecta la lenta sucesión de estas palabras de este texto con la morosidad de una sala de espera hospitalaria, en algún otro lugar; con los quehaceres de un consultorio o aún más, de un quirófano, donde la vida actual y futura de alguien que aún no puede decidir está siendo decidida sin su consentimiento, ahora mismo.

Es por todas esas razones que esta no es, no pretende ser, una presentación convencional. No podría serlo, siquiera, ni por el lugar de la enunciación, ni por la posición desde la que se presenta. No intenta constituirse en un recorrido exhaustivo de las teorías, discusiones y alegatos que circundan y atraviesan la intersexualidad, sino proporcionar, desde un lugar que anuda el testimonio vivencial y el compromiso teórico y activista, una perspectiva sobre algunos de los rasgos sobresalientes de la experiencia intersex contemporánea, en primera persona.

¿Qué es, entonces, a qué llamamos intersexualidad? Si nos acercamos a sus sentidos posibles, nos encontramos con un concepto relativamente nuevo, ciertamente despojado del estigma de sus sinónimos aproximados; una designación casi sin historia, puesta a nombrar asépticamente una cierta disposición fantástica de los cuerpos, anclada a la vez en la imaginación atormentada y la mitología; una reescritura en clave políticamente correcta de las conjugaciones múltiples del hermafroditismo victoriano, una colección de alteraciones diversas de los genitales,² de orígenes diversos, que se hace presente en la marcha de uno cada dos mil nacimientos; una señal para la rapidez imprescindible y al parecer

inapelable de la intervención quirúrgica y hormonal sobre los cuerpos de recién nacidos; una remisión obligatoria a las teorías de John Money y a su aplicación en la historia de la medicina y de la vida de las gentes, el modelo que desde la psiquiatría, la urología pediátrica, la endocrinología y la cirugía ha normalizado durante décadas, y normaliza, los genitales “indescifrables” de las personas *intersexuales*; el movimiento político organizado de esas mismas personas, quienes abiertamente desafiamos la *normalización* compulsiva de nuestra identidad y la necesidad de volverla *literal* sobre nuestros cuerpos, volviendo a un reclamo ético desoído por casi todos en casi todas partes, y que sin embargo hoy, otra vez, en este lugar, quiere hacerse oír: el respeto fundamental por nuestra *autonomía*. Pensar la *intersexualidad* hoy, demanda por tanto la consideración de un cierto entramado de imaginarios culturales, instancias normativas y binarios genéricos que se desplazan indefectiblemente y con una consistencia siempre distinta, de las discusiones académicas a los comités de bioética, de las aulas universitarias a los quirófanos, de las decisiones consensuadas de los comités interdisciplinarios a la soledad de la experiencia personal, de los gráficos en un papel a las pulsaciones de la vida, de las palabras y los libros a las personas y sus cuerpos.

Somos “inaugurados” e “inauguradas” en el mundo a través de la respuesta a la pregunta primera, esencial: *¿es un varón o es una nena?* La *intersexualidad* pone en suspenso, en muchos casos, la respuesta. *¿Es una nena o es un varón?* La pone en suspenso, es cierto, pero sólo hasta que la verdad, que *alguna* verdad sea “encontrada”, vuelta posible y transmisible, una verdad de la que poco importa que en realidad no sea *verdadera*, mientras pueda sostenerse en el mundo como tal –a precio de vergüenza, soledad y silencio. La extrema rareza de los casos conceptuados como de *hermafroditismo verdadero*; la sucesión periódica, en cambio, de alteraciones más comunes y sin embargo *perturbadoras* –un clítoris demasiado largo, un pene que no crecerá, una vagina ausente- esa misma sucesión de perturbaciones en lo real y su tratamiento ponen para nosotros bajo escrutinio el ideal regulativo de los cuerpos deseables y las vidas posibles.

Tras un diagnóstico de *intersexualidad*, al momento de nacer

o poco más tarde en la vida, las preguntas teñidas de angustia se suceden: ¿Podrá ser una mujer feliz con ese cuerpo? ¿Será feliz la buena mamá que quiere llevarse, al fin, a su hija recién nacida a su casa, será feliz si no se interviene y se le asegura que después del quirófano podrá cambiar sus pañales sin la angustia de la diferencia, que podrá mostrarla *desnuda* a sus hermanas, y sobrinas, y vecinas, sin sentir el azote de la vergüenza de otro cuerpo, indebido para una niña, un cuerpo fuera de la correcta conjugación de los géneros, capaz de suscitar confusiones, y espanto, y desvío? ¿Será capaz de crecer como una niña entre otras niñas? ¿Será capaz de encontrar, con ese cuerpo, a un hombre que la desee y que la ame –puesto que toda mujer crece para convertirse en el objeto de deseo amoroso y sexual de un hombre cuyas elecciones y posibilidades también son estadísticos? ¿Y qué decir si el recién nacido es un varón, un varón *intersex* cuyo pene no crecerá, o que manifiesta alteraciones insalvables?. Un varón que, de no intervenir la cirugía, se formará entonces privado de algunas de las *experiencias constitutivas* de la masculinidad –orinar parado, cambiarse en el vestuario de varones de la escuela, comparar el tamaño triunfal de su pene con otros adolescentes, privado de penetrar a una mujer cuyo deseo también ha sido reconocido, regulado y limitado desde su nacimiento. Las intervenciones *normalizadoras* inmediatas son necesarias entonces, se argumenta, para sostener el legado experiencial de la especie, que autoriza y reconoce sólo un repertorio limitado de identidades posibles, articuladas en vivencias de lo corporal que pertenecen, en nuestra experiencia, más a la *cultura*, a los psiquiatras y a los médicos, a los maestros y a los padres, antes que a las mismas personas *intersex*, que excepto en contadas oportunidades nunca son consultadas en la modificación quirúrgica de sus genitales –y en muchos casos, de su *identidad de género*. Las intervenciones quirúrgico-hormonales aparecen justificadas desde la urgencia: la urgencia de anclar firmemente el género en un cuerpo que lo autorice, que lo manifieste reafirmando en su carácter de verdad *natural*.

Política cultural de la mirada, la *intersexualidad* como marca identificatoria plantea, en el discurso y la práctica del protocolo habitual de atención, la *ilegibilidad* social de nuestros cuerpos, y

la necesidad imperativa de volverlos genéricamente *legibles*, en la conjugación de una correspondencia ineludible entre géneros establecidos y cuerpos transparentes. Tal y como relata la activista intersex Cheryl Chase,

“Desde mi nacimiento hasta la cirugía, mientras yo era Charlie, mis padres y doctores consideraron que mi pene era monstruosamente pequeño, y con la uretra en la posición “equivocada”. Mis padres se sintieron tan avergonzados y traumatizados por la apariencia de mis genitales que no permitieron a nadie que los viera: no hubo niñeras, no existió la posibilidad de que mis padres, cansados, fueran relevados en el cambio de pañales por una solícita abuela o tía. Entonces, en el momento en que los médicos especialistas en intersexualidad sentenciaron que mi “verdadero sexo” era femenino, mi clítoris fue de pronto monstruosamente largo. Todo esto ocurrió sin ningún cambio en el tamaño objetivo o la apariencia del apéndice que se hallaba entre mis piernas”.³

La intersexualidad *no es una enfermedad*, sino una condición de no conformidad física con criterios culturalmente definidos de *normalidad* corporal, criterios que establecen, como vimos en el ejemplo anterior, un *mínimo* posible para el largo de un pene culturalmente *admisible*, la máxima extensión de un clítoris culturalmente *aceptable*. Porque dejando de lado aquellos componentes específicos que pueden tener consecuencias comprobables en el bienestar físico de las personas *intersex*, el abordaje contemporáneo de la *intersexualidad*, la identificación y eliminación de la *ambigüedad* y de la *diferencia* están basados en supuestos que carecen de una base médica real. Se trata más bien de juicios valorativos acerca de lo que son y deben ser las mujeres, los hombres, y su sexualidad. Ninguno de estos supuestos es inocente: bajo su apariencia de restauración del orden natural violentado por un síndrome u otro trabajan el temor a la homosexualidad (¿un hombre con un pene demasiado pequeño o disfuncional no terminará convirtiéndose en homosexual? ¿un clítoris demasiado largo no abre el camino al lesbianismo?), el temor a una sexualidad

femenina emancipada (¿acaso es posible que una mujer goce sexualmente de algo distinto, algo más que el sexo vaginal? ¿cómo serían aprendidas, contenidas, controladas las mujeres con otros cuerpos?), el temor a la destrucción de ese mismo orden que le sirve de fundamento. Ninguno de estos supuestos es inocuo: las personas sometidas a cirugías *correctivas* sufrimos durante años, y muchas veces durante toda la vida, las secuelas de la intervención destinada a *normalizar* nuestros genitales: insensibilidad, cicatrices internas y externas, infecciones urinarias a repetición, hemorragias, traumas *post* quirúrgicos. Pero las cirugías *intersex* no solamente conllevan una pérdida irreparable –e innecesaria– de la *integridad corporal* sino también, en muchos casos y deliberadamente, la de la *historia personal*.

La *intersexualidad* funciona como un orden donde el *secreto* es el trabajo imperativo. Secreto de lo fallado, secreto en la novela familiar que esconde, en la mayor parte de los casos por consejo médico- la historia de la intervención sobre los cuerpos. - La idea es instalar la posibilidad de iniciar, esta vez sin *pasos en falso*, una vida anclada en una corporalidad descifrable, legible y deseable, no subversiva, no vergonzante. Las intervenciones quirúrgicas *intersex* suelen ser prolijamente olvidadas en historias clínicas vedadas a los pacientes durante la mayor parte de sus vidas, como si la cirugía perteneciera a una *prehistoria* de los sujetos, a un tiempo tan mítico y tan velado como la misma existencia de *hermafroditas* en el imaginario de los pueblos. Y no hablamos solamente de los niños *intersex* transformados en niñas para librar a la cultura del infierno de un hombre *fallado*. Hablamos de las niñas mutiladas en pro de su femineidad, de los clítoris reducidos, las vaginas fabricadas, los labios mayores y menores “mejorados”, las intervenciones que convierten a personas sanas en dependientes de un cirujano por el resto de su vida. Hablamos de los niños y niñas sometidos a cirugías *normalizadoras* y a terapias hormonales antes siquiera de aprender a decir sus nombres y, mucho menos, a dar su consentimiento. Niños y niñas que crecerán, en muchos casos, sin conocer la historia verdadera del cómo llegaron a ser quienes son, que aprenderán desde pequeños que la diferencia es algo que debe ser ocultado, callado y corregido. Las cirugías, que

pretenden instalar un orden esencial, *prequirúrgico* en nuestros cuerpos, inauguran la realidad de un orden *posquirúrgico*: la restauración es una fantasía en los libros, pero una pesadilla en la carne. La tensión entre verdad, memoria, silencio vergüenza y olvido ha atravesado y atraviesa la experiencia actual de la *intersexualidad*, verdadera puesta en bistori del axioma de los géneros. Para muchos de nosotros y nosotras, la experiencia de la *intersexualidad* constituye la evidencia de una auténtica *mutilación genital infantil* que debe detenerse.

Una aclaración es necesaria. El movimiento político de personas intersex –sometidas o no en su historia de vida a *normalizaciones* quirúrgicas y hormonales– no es un movimiento *en contra* de la psiquiatría, la endocrinología, la cirugía y/o la urología pediátricas. No es un movimiento en contra de las familias que se ven urgidas a decidir, con frecuencia privadas de información esencial sobre las consecuencias *a posteriori* del tratamiento quirúrgico de sus hijas e hijos. No es un movimiento en contra de aquellas intervenciones necesarias, justificadas plenamente desde la medicina, y no desde la ansiedad y el malestar cultural. No es, por lo tanto, un movimiento en contra de nadie, sino que se trata de un movimiento de *afirmación* de *posibilidades no normativizadas* de la corporalidad. Es una demanda de situar el cambio en el afuera, en su necesidad imperiosa de sostener al género como orden binario, firmemente establecido en la polaridad normativa de los cuerpos.

¿Qué demanda el movimiento político de personas *intersex*? La respuesta es a la vez simple y compleja, y puede traducirse en una demanda universal por el *respeto a nuestra autonomía*. Autonomía corporal. Autonomía de la decisión. Derecho a identidad y a la memoria. No es una sociedad *sin géneros* la que se pretende, sino el reconocimiento de la libertad inalienable de las personas para decidir sobre sus cuerpos. Las intervenciones quirúrgicas *intersex* realizadas durante los primeros días y/o meses de un recién nacido y que se prolongan, en muchos casos, a lo largo de toda la infancia y la adolescencia no sólo no nos devuelven a una supuesta “normalidad” corporal, sino que mutilan la diversidad de nuestros cuerpos; mutilan nuestra sensibilidad genital y nuestra

capacidad para el goce sexual, nuestra identidad y, en muchos casos, nuestra capacidad para optar por cirugías deseadas al llegar a ser adultos. Mutilan nuestro derecho a decidir aspectos centrales de nuestras vidas, y nuestro sentido de merecer ser queridos y aceptados aún sin cirugías.

Tal y como expresa la declaración de IGLHRC sobre derechos de género, "hacer de una intervención quirúrgica algo obligatorio viola el artículo 7 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, según el cual en particular, nadie debe ser sometido a experimentación médica o científica sin su libre consentimiento.[...] Hacer que alguien deba consentir someterse a una intervención quirúrgica como precio a pagar por el reconocimiento civil, exigir la realización de una intervención de ese tipo para poder gozar de derechos, viola todos esos principios. Los derechos no pueden ser objeto de chantaje a punta de bisturí".⁴

Nosotros y nosotras sostenemos la posibilidad de un modelo de atención alternativo, basado en la *autonomía de los sujetos* y no en los imperativos corporales de la cultura. Ese modelo se sostiene en el acceso pleno a la información; en la distinción entre la *necesidad médica* y la *angustia cultural*; en la presencia de grupos de apoyo de pares, que haga visible la existencia de personas *intersex* y sus experiencias; en la difusión de los *verdaderos* resultados quirúrgicos obtenidos; en la crítica a los binarios genéricos que sostienen sólo dos formas posibles de encarnar *masculinos* y *femeninos*; en la emergencia de voces que hablen en primera persona y planteen, abiertamente, la realidad de nuestras vidas distintas, tal vez en principio perturbadoras, tal vez en principio difícilmente aprehensibles... voces *intersex* que, relatando historias *extrañas*, empiecen a hacer realidad las palabras de Montaigne, para quien en la *familiaridad* residía la clave última para la superación de la *extrañeza*.

Mientras hablo, yo sé que para mi cirujano formo parte de su pasado, de un pasado nebuloso de pacientes que van y vienen. Mientras yo viva él no podrá formar parte del mío: llevo las marcas de sus ideas sobre el género y la sexualidad grabadas en el cuerpo para siempre. Convivo con ellas todos

los días, forman el paisaje cotidiano de mi piel, están ahí para ser explicadas cada vez que me desnudo, responden con el silencio de la insensibilidad que su práctica instaló en mi experiencia íntima de lo corporal.

Mi recuerdo de esa época no tiene la forma del rencor, sino la de un aprendizaje pagado a precio de sangre. Pero tiene también la solidez de una victoria sostenida. Forma parte de una verdad personal construida entre salas de espera, y enfermeras, y obras sociales, y balones neumáticos, y culpabilizaciones, y angustias, y fiebre, y dolores, y palabras, y curaciones, y noches y días en terapia intensiva, y terapias físicas para empezar a curar algo de lo que jamás estuve enfermo hasta que alguien quiso curarlo, y el amor de los y las que no necesitaron nunca el cuerpo que mi médico quiso para mí y que puso sobre mi cuerpo como una carga. Ese recuerdo forma parte de la victoria de mirarlo y sentir, en ese mismo momento, que aunque él no se acuerde de quién soy yo, que aunque la letanía interminable de hechos que he deshilvanado en esta carta le resulte tan lejana como una historia de la matachina, mis palabras en este y en otros sitios como éste harán que tal vez en otro lugar alguien pueda hablar, y que sus deseos sean por una vez, por fin escuchados, comprendidos, y respetados.

Notas

¹ Una versión anterior de este trabajo fue presentada en las II Jornadas Provinciales de Bioéticas – Córdoba, 2001.

² La información específica sobre los síndromes intersex, así como las discusiones entre paradigmas de atención, puede ser consultada en los libros que en la bibliografía aparecen signados con (*), como también en el sitio web de la Intersex Society of North America (ISNA): www.isna.org

³ Chase, Cheryl, sitio web de la ISNA. (la traducción es mía).

⁴ International Gay and Lesbian Human Right Comission: www.iglhrc.org

Bibliografía

- Bornstein, Kate (1995): *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of Us*. Vintage, NYC, EE.UU.
- Califia, Pat (1997): *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. Cleiss Press, San Francisco, EE.UU.
- Dreger, Alice D. (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press, Massachusetts, EE.UU. (*)
- Kessler, Suzanne J (1998): *Lessons from the Intersexed*. Rutgers University Press. New Jersey, EE.UU. (*)
- Fausto-Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, NYC, USA. (*)
- Laqueur, Thomas (1994): *La construcción del sexo*. Cátedra, Madrid, España.
- Wilchins, Riki Anne (1997): *Read my lips. Sexual Subversion and the End of Gender*. Firebranks Books, Toronto, Canada.

Un itinerario político del travestismo

Lohana Berkins

En esta presentación me propongo dar cuenta de la reciente historia política del travestismo, construida a través de una dura lucha por el reconocimiento. El camino estará trazado por las diversas miradas que distintos grupos han tenido -y aún tienen- sobre nosotras, y aquellas que vamos construyendo sobre nosotras mismas.

Esta lucha política se inicia de manera organizada en el año 1991, cuando un grupo de compañeras travestis forma la primera asociación que lleva el nombre Asociación de Travestis Argentinas (ATA). Previo a esto, debo decir, se produce la primera aparición en un medio masivo comunicación de una travesti. Ella es Keny de Michelli y visita varios programas televisivos con el objeto de visibilizar nuestra existencia. Esta aparición fue, de alguna manera, un hito destacado si tomamos en cuenta que cinco años antes el periodista José de Ser y el canal en el que trabajaba afrontan juicios por mostrar y al mismo tiempo denunciar, con recursos testimoniales, las muertes de travestis que trabajaban en Panamericana.¹ Quiero decir que el recibimiento de Keny de Michelli por parte de algunos medios televisivos introduce una curva en el ocultamiento que hasta entonces había de las travestis como sujetos. Claro que esta aparición fue rápidamente banalizada presentando a Keny como un personaje pintoresco de la masculinidad. Este primer momento ve al travestismo como una expresión hiperfemenina pero de la masculinidad disponible al consumo. El travestismo no tiene por entonces el carácter impugnador que luego comenzaré a concedérsele.

Regresamos al año 1991 y nuestro primer contacto con Carlos Jáuregui,² integrante de Gays por los Derechos Civiles. Llegamos a él buscando ayuda. Un grupo de compañeras había sido visitada violentamente por la policía en su domicilio particular. Jáuregui no sólo brinda el apoyo solicitado, también nos invita a organizarnos. De la mano de este dirigente gay nace nuestra primera organización que, como dije antes, se llama ATA. Entretanto se está preparando la "III Marcha del Orgullo Gay Lésbico", para nosotras la primera. El mismo Jáuregui nos recibió diciendo: "Esta es la pata que le faltaba al movimiento". Sin embargo, no todos/as pensaban igual. Buena parte de las organizaciones gays y lesbianas de entonces, sentían nuestra presencia como una invasión. Las lesbianas discutían nuestro "femenino" y nos alentaban a realinearnos con los gays, viéndonos como una de las tantas versiones de esta orientación sexual. Los gays oscilaban entre el maravillarse por el glamour travesti y el rechazo al mismo. Aquí se dio nuestra primera lucha por la visibilización. A la hora de juntar recursos para hacer el cartel que identificaría a los grupos de minorías en la marcha, las travestis debían poner dinero pero no podían incluir su nombre. Fuimos excluidas de los volantes convocantes y el lugar concedido a nuestro nombre en el cartel principal se caía casi de su contorno. Sin embargo, la participación travesti en la marcha fue no sólo numéricamente mayor a la de los otros grupos, nuestra colorida vestimenta nos destacaba también del conjunto. La decisión de llevar atuendos coloridos fue sin duda una estrategia alternativa a la invisibilización que se nos había impuesto.

Un poco más adelante, la revista gay *NX* organiza encuentros para debatir la problemática de las minorías sexuales y somos invitadas a ellos. Nosotras ocupamos ese espacio para relatar a nuestr@s compañer@s la experiencia de vida que teníamos como travestis. Estos relatos fueron generando cierta sensibilidad, pero sólo dentro de las minorías, y desembocan en el *Primer Encuentro Nacional Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual*. Este se realiza en Rosario³ y es organizado por el Colectivo Arco Iris. En esta oportunidad, nosotras presentamos la obra "Una noche en la comisaría". Como el nombre lo dice, el eje de la obra era mostrar los atropellos y maltratos que pasábamos cinco travestis en una

comisaría y, simultáneamente, mostrar nuestros sueños y deseos.

Dos cosas querría señalar con este evento. Por un lado, es la primera vez que nuestra realidad es vista por otros/as que no son la policía ni nosotras. Por otro lado, es la primera vez que nosotras expresamos nuestros sueños y deseos. Es decir, empezamos a decir cómo nos vemos y cómo somos. Como resultado de esta participación en el encuentro, los gays y las lesbianas allí presentes piden disculpas por los prejuicios que habían marcado la relación con nosotras. Si bien Rosario marca un antes y un después no sólo para el conjunto de los grupos de minorías sino especialmente para nosotras mismas, se trata de un triunfo que no salta todavía la frontera del movimiento GLTTB.⁴ Nos instalamos allí fundamentalmente como víctimas, porque la autovictimización fue la estrategia que usamos para ser aceptadas. Varios años deberán pasar para autopercebirnos como personas con derechos o con una identidad propia, ni masculina ni femenina.

Estos temas nos llegan a través del feminismo. Conocer a las mujeres feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas a nuestra identidad. ¿Qué somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? En la búsqueda de respuestas a estos interrogantes, creamos dos organizaciones más: Asociación Lucha por la Identidad Travestiti (ALIT) y Organización de Travestis Argentinas (OTRA). Transcurre por entonces el año 1995. En la acotada binariedad masculino/femenino, comenzamos a usar el femenino como manera de instalación en él y como un claro alejamiento de lo masculino y su simbolización.

Aquella mirada de los medios centrada en el travestismo como objeto pintoresco y disponible al consumo, va sumando atributos. La preocupación es ahora nuestro comportamiento sexual. Si revisamos los archivos periodísticos de aquellos años, las preguntas más frecuentes eran: ¿es usted pasivo o activo? Nuestra estrategia fue no responder a esa pregunta, que volvía a instalarnos en la binariedad.

Otros actores se irán sumando en este camino. El ámbito universitario, aunque al principio restringido, será uno de ellos. Allí tejemos nuestras primeras alianzas con estudiantes y docentes. Una

anécdota que querría contarles transcurrió en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Luego de extenso debate sobre travestismo e identidad, un alumno avanzado de antropología me definió como un homosexual con tetas. Cuento esto sólo para graficar el asombro, falta de lenguaje disponible para nombrar una diversidad y para incluirla al lado de otras. Debo decir, sin embargo, que las travestis encontramos en el espacio universitario buenos/as aliados/as. Algunas integramos hoy el Area de Estudios Queer y Multiculturalismo de la Universidad de Buenos Aires.

Los debates en la Estatuente⁵ son otro escenario de lucha política del travestismo. Estos debates giraban en torno a la inclusión de la no discriminación por orientación sexual en el Artículo 11 de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Lo curioso de esta lucha fue que esa pelea por la inclusión de la no discriminación por orientación sexual no nos incluía a las mismas travestis, hecho del que nos dimos cuenta poco tiempo después. Sin embargo, reconocida esta no inclusión las travestis comenzamos a exigir que se hable no sólo de orientación sexual sino también de identidad de género.

Simultáneamente, comienza la discusión para derogar los Edictos Policiales. Allí vamos las travestis y allí conocemos a diversos grupos de feministas, al Servicio de Paz y Justicia, al Centro de Estudios Legales y Sociales, las Madres de Plaza de Mayo y otros organismos de derechos humanos y organizaciones de mujeres en prostitución. No hubo casi mirada hacia las travestis por parte de los/as estatuientes. Gran parte de los debates tenían como sujetos de argumentación a jóvenes, niños de la calle, mujeres en prostitución, etc., aun cuando nuestra presencia era muy superior a la de cualquiera de estos grupos.

Me detendré brevemente en contarles que compartiendo este espacio con compañeras feministas, algunas de nosotras comenzamos a levantar las banderas de este movimiento e incluso a definirnos también nosotras como feministas. No obstante, la mirada de algunas de ellas sobre nosotras sigue situándonos en nuestro origen biológico masculino. De ahí que en el año 1996 se nos prohibiera la entrada a unas jornadas feministas que se

realizan anualmente. De ahí también que bastante después se nos prohibiera la entrada a uno de los encuentros nacionales feministas, realizado éste en la ciudad de Río Ceballos, Córdoba. La identidad travesti inquieta aún hoy al colectivo feminista al punto de introducir una ruptura dentro del movimiento que aún no está saldada. Pese a la negativa, manifestada casi por la mayoría, de permitirnos participar en el encuentro feminista mencionado, un grupo de compañeras realizó el primer taller sobre travestismo y feminismo en el mismo. Incluso se publica en una conocida revista feminista porteña una reflexión sobre ambos temas.

Con más tristeza debo decir que tampoco las Madres de Plaza de Mayo tomaron la lucha travesti como una lucha propia, como una lucha por los derechos humanos. Su compromiso con el tema fue tibio, salvo alguna excepción de tipo individual.

Llegan los debates sobre el mal llamado Código de Convivencia Urbana⁶ y llegan los Vecinos de Palermo.⁷ Con menos sutilezas pero también con más crueldad, los vecinos nos definen como amorales, híbridos, degenerados, sidóticos, motivo de escándalo, "aquello que nuestros hijos no deben ver". Instan a la ciudadanía a apedrear a las travestis enarbolando *slogans* casi clericales. Recordemos el cartel que llevaban frente a la Legislatura porteña. Se leía en él: "No a la Ciudad Autónoma del Santo Travesti". Desde la perspectiva de los vecinos, el Código de Convivencia Urbana hizo de "toda la ciudad una zona roja". Del lado de algunos/as legisladores/as, las travestis éramos una "minoría muy minoritaria" y no habría costo político alguno si se modificaba el Código endureciéndolo.

Quienes conocen los resultados de la contienda alrededor del Código sabrán que siguen habiendo propuestas en circulación en la Legislatura para reforzar sus aspectos más represivos, que recrudecen en tiempos electorales. Lo cierto es que a partir del debate sobre él, como dice Ana Amado,⁸ el género empezó a figurar de modo contundente entre los desafíos de la sociedad a la política.

El 19 y 20 de diciembre de 2001 fue una jornada histórica en Argentina. El pueblo salió a la calle en un gesto de desobediencia civil, desafiando el Estado de Sitio decretado minutos antes, y produciendo con esta pueblada la expulsión del Presidente. ¿Qué

significó para las travestis la noche del 19 y 20 de diciembre? En estas fechas se vivía en el país un clima que combinaba tristeza y euforia, combinaba saqueos y estupor por la represión policial. Muchas compañeras travestis empezaban a bucear en sus maletines de cosméticos y perfumes, empezaban a *producirse* (como se dice en “lengua travesti”). De pronto fuimos sorprendidas por algo que a primer oído parecían los tambores llamando a participar de los tradicionales carnavales. Esos carnavales que desde hace mucho tiempo son para nosotras el único lugar de aceptación social; aún cuando se trate de una aceptación más vinculada a lo bufonesco. Vale recordar, de paso, aquél contundente dictamen de la Asociación Amigos de la Avenida de Mayo⁹ que, en su sagrado estatuto y en defensa de la “sana diversión familiar”, prohibió el desfile de las travestis por la histórica avenida.

Pero estos eran otros tambores, su llamado tenía otra razón: resistir al Estado de Sitio que había declarado el por entonces Presidente de la Nación. De las ventanas de Palermo, de las de San Telmo, Constitución y Flores,¹⁰ las travestis asomamos nuestros rostros a medio maquillar o con el rimmel ya corrido luego de una noche de pocos clientes y mucha caminata. Fuimos sumándonos a ese grito rebelde que se juntaba en la esquina, en la calle, las avenidas.

Al lado de nuestros vecinos y vecinas, fue nuestro primer asombro el no escuchar aquellos acostumbrados insultos con que muchos nos identificaban: *negritas, viciosas, sidosas*. Fue una sorpresa advertir que por una vez las exageradas siliconas, los pudorosos genitales, las indecorosas pinturas y corpiños se desvanecían tras la protesta social, se ocultaban en ella. Curiosamente o no tan curiosamente, *cuando no nos miraban fue cuando mejor miradas nos sentimos*. Allí éramos una vecina más.

Y fuimos muchas las compañeras travestis que nos encontramos en la Plaza de Mayo gritando por la libertad y repudiando esos largos años de estado de sitio; con valor y decisión salimos a defender una democracia de la que poca parte nos toca. Y digo “poca parte” porque en realidad, las travestis y transexuales de la Argentina todavía seguimos criminalizadas. En casi todo el país se mantienen los Edictos Policiales; edictos cuya letra nos coloca del

lado del atentado a la moral y las buenas costumbres.¹¹ Los gritos que las travestis llevamos el 19 y el 20 eran preguntas tales como: ¿es moral el robo que hizo Menem y el haber dejado 18 millones de pobres?, ¿es moral una iglesia que ataca gays, lesbianas, travestis y transexuales y defiende a sus pervertidos miembros?¹² ¿es moral matar travestis, torturarlas y encubrir políticamente estos crímenes? ¿es moral privar de una vida digna a las personas diferentes, entre ellas nosotras, travestis y transexuales?

Regresando a la pregunta “¿qué significó el 19 y 20 de diciembre para las travestis?”, por primera vez nosotras nos sentimos unidas a un reclamo en común: el no rotundo a la imposición del Estado de Sitio. Vale ahora plantear una diferencia: para las travestis, el estado de sitio es a diario. La rutinaria persecución policial, las acostumbradas restricciones a circular libremente por las calles portando una identidad subversiva, los permanentes obstáculos para acceder a derechos consagrados para todos/as los/as ciudadanos/as del país, entre otros, hacen de la vida travesti una vida *en estado de sitio*. Quizás por eso, se escuchó a algunas compañeras que participaron en las jornadas del 19 y 20 decir bajito “ahora nos tocó a todos y todas”.

Ese 19 y 20 de diciembre, entonces, las travestis llevamos a la calle lo que en realidad es nuestra lucha diaria. Para hacer sólo un breve repaso: lucha contra nuestras familias, que nos expulsan a temprana edad con la firme decisión de desterrar de sus livings el pecado; lucha contra las instituciones escolares, que nos cierran las puertas para que no manchemos a sus blancas palomitas; lucha contra el sistema médico, que nos considera una execrable patología que hay que reconducir a la normalidad heterosexual; lucha contra los empleadores que se desmayan cuando el DNI¹³ contra- viene la imagen que tienen ante los ojos pero no sienten pudor a la explotación que ejercen, a la contratación en negro, etc.; lucha contra poderosos medios de comunicación que lucran con nuestra apariencia fortaleciendo un estereotipo cada vez más alejado de lo que somos. El 19 y el 20 pudimos incluso cantar contra la burocracia sindical. Cuando Moyano¹⁴ había dicho “díganme de todo menos puto”, las travestis le contestamos desde la plaza “dígannos de todo menos Moyano”. En fin, la lucha diaria de las

travestis contra los estados que sólo nos sitian compulsivamente en la binariedad varón/mujer.

El 19 y 20 de diciembre las travestis nos reunimos en los piquetes de cada una de nuestras esquinas, calles, nos sumamos a las largas filas de gente autoconvocada a la Plaza de Mayo.¹⁵

Un año después volvimos a esa plaza a conmemorar la histórica gesta de diciembre y cabe ahora un breve balance. Si las travestis hemos levantado como bandera la lucha por el esclarecimiento y el repudio de los asesinatos de Kosteki y Santillán¹⁶ y de todos aquellos que fueron víctimas de la represión de diciembre, la bandera de los/as piqueteros/as son las nuestras, la de los 18 millones de pobres también, ¿cuándo nuestras demandas serán encarnadas por todos estos grupos rebeldes a cuyas voces unimos las nuestras? Los beneficios del Estado, sus planes sociales y donativos no nos llegan, no somos jefes ni jefas de hogar según las definiciones establecidas, no abortamos, pero reivindicamos el derecho de las mujeres a hacerlo; no hay puestos de trabajo dignos para nosotras, sólo la amenaza de juicio o de denuncia persuade a instituciones como la escuela para que sea posible el acceso a un aula. La lista puede continuar.

Las jornadas del 19 y 20 de diciembre se sumarán a nuestra ya larga lucha. Desde las oscuras calles de la prostitución, desde las villas más devastadas, desde el movimiento piquetero, la protesta estudiantil, desde el campo de los derechos humanos, desde los partidos políticos, las travestis seguiremos tejiendo nuestra rebeldía para conseguir un mundo gobernado por la paz, la equidad y la justicia, sin opresiones de ningún tipo.

Me queda por plantear la mirada que nosotras hemos ido construyendo sobre nosotras mismas a lo largo de este itinerario de lucha y encuentro.

¿Qué es ser mujer? Esta misma pregunta nos conduce a algo que resulta bastante difícil en la práctica, nos conduce al esencialismo. ¿Hay algo que define esencialmente a la mujer? ¿El cariotipo? ¿Los genitales? ¿Las funciones reproductivas? ¿La orientación sexual? ¿La conducta, la ropa? ¿Todo ello junto? ¿Una parte de ello?

De acuerdo a los genitales con los cuales nacimos, el sistema patriarcal ha decidido que tenemos que actuar de determinada

manera. Nuestros nombres tienen que ser masculinos, nuestra personalidad fuerte y poco sensible, debemos ser padres protectores y usufructuar de los privilegios de ser opresores. Nosotras no quisimos sujetarnos a vivir en función de ese rol que estaba determinado simplemente por nuestros genitales y nuestro sexo. Muchas cosas hacen a una persona y no sólo la circunstancial realidad de sus genitales. Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto al que la sociedad asignó a su sexo. No se trata de la ropa, el maquillaje o las cirugías... Se trata de maneras de sentir, de pensar, de relacionarnos y de ver las cosas.

Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido, no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal. Nosotras pensábamos que nuestra única opción (si no queríamos ser varón) era ser mujer. Es decir, si para ser varones había que ser masculinos, al no querer adoptar las características masculinas como propias, pensamos que nuestra única opción era la única otra existente: ser mujer femenina. Hoy tratamos de no pensar en sentido dicotómico o binario. Pensamos que es posible convivir con el sexo que tenemos y construir un género propio, distinto, nuestro.

Nosotras hacemos una transición dentro del sistema sexo-género. Al hacerla, nos demostramos a nosotras mismas que ese sistema no significa un condicionamiento inexorable de las personas, y de lo demostramos a cuantos nos miren. En otras palabras, probamos que una misma persona puede aceptar unos condicionamientos sexo genéricos u otros; emerge la condición de persona como independiente, distinta, de esos condicionamientos. Nosotras no nos hemos encontrado a gusto como personas condicionadas masculinamente.

Tenemos diferencias con las mujeres, como ellas las tienen entre sí. Las nuestras giran en torno a haber sido criadas con toda una carga patriarcal, para ser "opresores", para gozar de la dominación y esto ha hecho más difícil nuestra propia elección de género. Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida. Brevemente dicho, las travestis sufrimos dos tipos de opresión. Por un lado, la opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamien-

to, perversión, contagio, etc. El patriarcado nos castiga por “renegar” de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos. Las mujeres se sienten muchas veces con un sentimiento de invasión, de usurpación de la identidad. Por el otro lado, sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer.

A diferencia de gays y lesbianas, las travestis no tenemos opción en cuanto a nuestra visibilidad. No podemos elegir no decir a nuestras familias qué somos o queremos ser, no podemos elegir cuándo salir del closet.

Nuestra propuesta es erradicar los encasillamientos en identidades preconstruídas por el mismo sistema que nos oprime. Podemos lograrlo si empezamos a desaprender nuestra parte opresora, eligiendo las características que deseamos desde todas las posibilidades, no determinadas por los géneros impuestos. Nuestra misma existencia rompe, de alguna manera, con los determinantes del género. La deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se nos imponen es nuestra meta. En otras palabras, quiero decir que el travestismo constituye un giro hacia el no identitarismo. Creo que en la medida en que las identidades se convierten en definiciones señalan límites y se vuelven fácilmente separatistas y excluyentes. Esto es lo que Kim Pérez llama “identitarismo”. Los seres humanos somos un punto de partida más un punto de llegada, más que un ser somos un proceso.

Notas

¹ Panamericana es una ruta, a cuya vera hay varios hoteles alojamiento, y en la cual las travestis ejercían una riesgosa prostitución callejera

² Carlos Jáuregui fue un muy importante dirigente social por los derechos humanos de las minorías sexuales, muerto tempranamente a causa del Sida.

³ Rosario es una ciudad de la provincia de Santa Fé, en el interior de Argentina.

⁴ Gay, lésbico, travesti, transexual y bisexual.

⁵ La Asamblea Estatuylente es la que sancionó la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires, declarada Ciudad Autónoma por el cambio en la Constitución Nacional Argentina de 1994.

⁶ Se refiere al Código Contravencional de Faltas, que reemplaza los Edictos Policiales que dieron lugar a abusos represivos por parte de la policía por faltas contravencionales en las que intervienen fiscales de una justicia creada al efecto.

⁷ "Vecinos de Palermo" se autodenominó un grupo social muy activo, que expresaba la queja acerca de que su barrio (Palermo) se había transformado en una virtual Zona Roja, y pedía más represión policial y normas más duras para erradicar a las travestis.

⁸ Académica feminista, que publica un comentario sobre esta contienda legal.

⁹ Tradicional avenida de la Ciudad de Buenos Aires, donde desfilaban las comparsas en carnaval.

¹⁰ Todos barrios porteños donde viven y ejercen la prostitución callejera las travestis.

¹¹ Uno de estos edictos prohíbe vestirse con ropas del otro sexo, y reprime específicamente a las travestis.

¹² Para entonces se estaban investigando varios actos de abuso contra menores por parte de sacerdotes en escuelas y hogares de niños.

¹³ Documento Nacional de Identidad, que en el caso de las travestis lleva nombre masculino y desmiente su expresión de género, por lo que las pocas que consiguen trabajo suelen hacerlo "en negro", con lo que refuerzan la explotación y la vulnerabilidad.

¹⁴ Se trata de un connotado dirigente gremial de los poderosos sindicatos argentinos.

¹⁵ Emblemática plaza de la Ciudad de Buenos Aires, frente a la Casa de Gobierno, donde se concentran históricamente las protestas y manifestaciones sociales.

¹⁶ Se trata de dos militantes populares de los llamados "piqueteros", asesinados brutalmente por la policía durante la manifestación. El "piquete" consiste en un corte de rutas por parte de los manifestantes, obligando a oír reclamos que no han sido atendidos por el gobierno.

Los cuerpos del feminismo

Josefina Fernández

La entrada del concepto de género al dominio feminista constituyó un verdadero giro interpretativo que otorgó al movimiento un firme escenario de lucha tanto teórica como política. El cuestionamiento a la fórmula *biología es destino* formó parte importante de un modelo teórico de explicación de las diferencias entre varones y mujeres y dio un sostenido empuje a las estrategias feministas a partir de los años '60. No obstante, el optimismo inicial derivado de entender estas diferencias como el resultado de la producción de normas culturales, empezará a mostrar sus problemas con la categoría *Mujer*, capaz de representar de manera indivisa a la totalidad del género femenino. Las voces de las mujeres lesbianas y también las voces de las mujeres negras, serán las primeras en denunciar a un feminismo que, tras esa categoría *Mujer*, no reconoce la singularidad que asume la subordinación en virtud de la raza, la clase y/o la elección sexual.

Así como en los primeros años de la década del '70, las lesbianas feministas comienzan a cuestionar la homofobia del feminismo heterosexual, en los años '80 las mujeres negras alertan sobre las actitudes racistas presentes en un movimiento cuyo principal compromiso es eliminar la opresión sexista. Como señala bell hooks (1982), buena parte de las feministas blancas dieron por supuesto que al identificarse como oprimidas quedaban liberadas de ser opresoras. Los peligros de un proyecto político que, descuidando las divisiones de clase y raza, mantiene intactos algunos aspectos de la jerarquía social ya estaban planteados. La supuesta hermandad universal comenzaba a mostrar su pies de barro y la

identidad *Mujer* a dar cuenta de su carácter excluyente y, por tanto, violento. Las fragmentaciones que en esta categoría introdujeron entonces las feministas negras y las feministas lesbianas fueron antecedentes del posterior debate teórico sobre la utilidad de la diferenciación entre sexo y género, situado ya en los años '90. Como dice Susan Bordo (1990), el rendimiento teórico y la productividad de la categoría género comienza a ser motivo de desconfianza y escepticismo.

Aunque con cierto retraso respecto a los países centrales, este debate llega a Argentina y se instala en los espacios académicos de estudios de género, quedando el correspondiente al activismo prácticamente ajeno a él. La gradual visibilización que a finales de los '90 adquieren en el país prácticas culturales como el travestismo y transexualismo constituyó una oportunidad para una nueva interrogación al modelo binario sexo/género, una invitación a revisar no sólo los usos de la categoría género sino también la de cuerpo y la constitución misma del sexo.

Algunas activistas locales nos implicamos fuertemente en esta problemática y, en ocasión de realizarse en el año 2000 un encuentro nacional feminista, propusimos la incorporación en él de feministas travestis en un intento de empezar a discutir los temas que, como señalé, circulaban hasta entonces por ámbitos académicos y sin diálogo con las mismas travestis. Para quienes hicimos esta propuesta, el travestismo se presentaba a nuestros ojos como aquel sujeto nómada del que nos habla Rosi Braidotti (1994), un sujeto que no tiene pasaporte –o tiene muchos– que le habilite la entrada al sistema sexo/género; una práctica cultural que se resiste al asentamiento en las maneras codificadas socialmente de pensamiento y de conducta, a las representaciones del yo dominantes. Las travestis llevan un cuerpo que no se ajusta a las normas del orden corporal moderno y, en este sentido, transgreden los bordes del sexo y género normativos. Se trata de un cuerpo no alineado claramente a las prescripciones del sexo, del género y la elección sexual.

Pero la iniciativa de incorporar feministas travestis a dicho encuentro devino en un fugaz debate electrónico que recogió finalmente el rechazo, casi mayoritario, a la participación del grupo en cuestión. Las razones planteadas fueron diversas pero, en términos generales,

todas compartieron al menos un argumento: el peso de las diferencias entre ser mujer y ser travesti. Estas diferencias, que no llegaron a detallarse, condujeron a un concluyente “para ser una feminista habilitada a participar en estos encuentros hay que ser mujer”.¹

De alguna manera, la discusión trajo los sones de lo que fue uno de los más tempranos y significativos debates de las mujeres feministas en EE.UU. e Inglaterra: *varones en el feminismo*. Si bien para algunas, los varones podían unirse a nuestros círculos bajo cumplimiento de una serie de condiciones, para la mayoría ellos no podían ser realmente feministas. La diferencia sexual fue percibida como un obstáculo insalvable para devenir una feminista “real”; se requiere para esto un tipo de cuerpo sexuado. Entre este cuerpo y el ser feminista, está el género; sea usada esta categoría en oposición al sexo, a lo que es biológicamente dado, o considerada como una construcción social vinculada a la distinción masculino/femenino que incluye al cuerpo mismo. Buena parte de estos argumentos por medio de los cuales varón y feminista son términos mutuamente excluyentes, se reactualizaron frente a la propuesta de incorporar travestis al encuentro mencionado.

Si bien no es el objetivo de esta presentación tratar detalladamente los términos de aquel debate electrónico, utilizaré esta situación como punto de partida para reflexionar sobre el sexo, el género, el cuerpo. Las relaciones establecidas entre estas categorías asumen, bajo diferentes perspectivas teóricas, compromisos ontológicos que vale la pena revisar ya que son estas relaciones –y sus supuestos subyacentes– las que habilitan o no las prácticas identitarias y las estrategias políticas admitidas por los diferentes feminismos.

Corriendo un primer riesgo de reduccionismo, ordenaré dichas relaciones en torno a dos perspectivas teóricas que, corriendo un segundo riesgo reduccionista, ligo una al paradigma moderno y otra a la perspectiva deconstructivista.

La mirada moderna

El concepto moderno de cuerpo presenta a éste como una unidad orgánica autónomamente integrada, que es como es por

designio de la naturaleza. Congruente con este supuesto, la sexualidad, el género y también la raza, son a menudo considerados atributos de un cuerpo que se presenta a sí mismo como una superficie pasiva, como un objeto prediscursivo con una estructura orgánica y jerárquica de funciones. La diferencia sexual constituye la base sobre la cual se imprimen significados culturales y éstos son diferentes según se trate de "machos" o "hembras". Lo sexual se mantiene en el orden de lo natural, como categoría biológica prediscursiva.

Esta perspectiva sobre el cuerpo –dependiente del modelo cartesiano– se encuentra presente en buena parte del pensamiento feminista y Elizabeth Grosz (1994) nos muestra las consecuencias de ello. A juicio de esta autora, la oposición sexo/género se ha mantenido en el feminismo demasiado "pegada" al dualismo mente/cuerpo. Esto vale para dos grupos de feministas. En el primero de ellos, Grosz incluye a pensadoras tan diversas como Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft, a feministas liberales y humanistas e incluso a ecofeministas. En el segundo grupo Grosz enrola a las construccionistas sociales.

En el primer conjunto, la autora identifica una versión negativa y otra positiva del cuerpo femenino. Por el lado negativo, dice, los cuerpos de las mujeres son considerados como una limitación para el logro de la igualdad y la trascendencia. La naturaleza particular del cuerpo femenino, sus ciclos corporales, impiden el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios de la cultura patriarcal. La propuesta es moverse más allá de los límites del cuerpo desarrollando nuevos medios tecnológicos de regulación de la reproducción y la eliminación de los efectos que la biología femenina tiene sobre las mujeres y sus roles sociales, tal como lo sugiere, por ejemplo, Shulamith Firestone. Por el lado positivo, el cuerpo femenino es un medio de acceso al conocimiento y a la vida, los cuerpos y experiencias de las mujeres dotan a éstas de recursos especiales que los varones no tienen.

Sea en su versión positiva o negativa, este grupo de feministas comparten supuestos tales como: una noción de cuerpo determinado biológicamente y ajeno a logros culturales e intelectuales; una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado; la idea de que la opresión de las mujeres es

consecuencia de llevar un cuerpo inadecuado; y una noción de que la opresión de las mujeres está, en alguna medida, biológicamente justificada en tanto y en cuanto las mujeres son menos capaces social, política e intelectualmente de participar como iguales sociales a los varones cuando ellas cuidan o crían hijos.² La misma biología será fuente de reivindicación o requerirá ser modificada y transformada. Ambas perspectivas, sin embargo, parecen haber aceptado los supuestos misóginos, que prometían discutir, acerca del cuerpo femenino: un obstáculo a ser superado o algo más natural, menos separado, más comprometido y relacionado directamente a los objetos y la vida que el cuerpo masculino.

Bajo el rótulo de construccionistas sociales, Grosz incluye a la mayoría de las teóricas actuales: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michele Barret, Nancy Chodorow, feministas marxistas, feministas psicoanalíticas y otras comprometidas con la noción de construcción social de la subjetividad. Si antes la oposición cuerpo/mente era codificada en términos de naturaleza/cultura, este grupo opondrá biología a psicología y opondrá también los dominios de la producción/reproducción (cuerpo) a la ideología (mente). Como el grupo anterior, las construccionistas sociales comparten una noción de cuerpo biológicamente determinado, fijo y ahistórico y mantienen el dualismo mente/cuerpo. La mente será considerada como un objeto social, cultural e histórico, un producto de la ideología; el cuerpo se mantiene natural, precultural. Sus luchas políticas, no obstante, difieren. Las propuestas de las construccionistas sociales estarán dirigidas hacia la neutralización del cuerpo sexualmente específico a través, por ejemplo, de programas de reorganización del cuidado infantil y socialización, como es el caso de Nancy Chodorow. Así, mientras los cuerpos de varones y mujeres se mantienen irrelevantes, los rasgos de género asociados a la masculinidad y la femineidad serán transformados e igualados a través de una transformación en la ideología. En contraste con la posición del primer grupo, lo que es opresivo desde el punto de vista del construccionismo no es la biología *per se* sino los modos en los que el sistema social la organiza y le da significado. La distinción entre el cuerpo biológico *real* y el cuerpo como objeto de representación es un supuesto fundamental. De esta manera, la tarea es

otorgar a los cuerpos valores y significados diferentes. Para las construccionistas, la oposición sexo/género, proyección de la distinción entre el cuerpo –biológico y natural– y la mente –social, ideológica– aún es operativa. Bajo el supuesto de que la biología o el sexo es una categoría fija, estas feministas ponen el foco en las transformaciones a nivel del género.

En una dirección similar a la de Grosz se dirige Linda Nicholson (2000) cuando califica al feminismo de la segunda fase como *fundacionalista biológico*, distinto del determinismo biológico en la medida en que incluye algún elemento relativo a la construcción social. Bajo el nombre fundacionalismo biológico, Nicholson incluye tanto a feministas radicales como Janice Raymond y a otras más interesadas en describir y/o explicar las diferencias entre varones y mujeres como Carol Gilligan o Nancy Chodorow. El fundacionalismo biológico establece un tipo de relación entre biología y proceso de socialización en la que la primera es asumida como la base sobre la cual se establecen los significados culturales. El cuerpo sexuado es el *dado* sobre el cual se sobreponen características específicas; el sexo provee el lugar donde el género es supuestamente construido. Nicholson utiliza la figura del perchero de pie para explicar más precisamente la relación naturaleza/cultura establecida por el feminismo de la segunda ola. El cuerpo es visto como una percha, dice, sobre la cual se cuelgan diversos tipos de artefactos relativos a la personalidad y al comportamiento.

Si bien esta relación parecía permitir explicar las diferencias no sólo entre mujeres sino entre varones y las diferencias con quienes pueden ser considerados varones o mujeres, el resultado es otro. El fundacionalismo biológico nos conduce a pensar las diferencias entre mujeres, por ejemplo, como coexistentes y no como intersectadas. El supuesto referido a que todo lo que tenemos las mujeres en común debido al sexo, genera todo lo que tenemos en común en términos de género, explica la tendencia a pensar el género como representativo de lo que las mujeres compartimos y aspectos como la raza, la clase, etc., pasan a ser indicativos de lo que tenemos de diferente. De ahí que, dirá Elizabeth Spelman (1988), la identidad sea entendida como un collar de cuentas en el que todas las mujeres compartimos el género (una cuenta) pero

diferimos con relación a las otras cuentas que lleva ese collar. La cuenta género tiene un lugar privilegiado: todas las mujeres somos oprimidas por el sexismo y algunas lo somos además por la raza, la edad, etc. Este modelo, que Spelman llama *aditivo*, no considera, por ejemplo, las importantes diferencias entre las mujeres blancas y negras en sus experiencias con el sexismo. Un modelo que supuestamente podía explicar las diferencias entre las mujeres, termina ocultándolas o subalternándolas.³

Ahora, si nos desplazamos por un momento de este aspecto crítico y pensamos ya no en las diferencias entre mujeres sino entre éstas e identidades como la travesti, los problemas ante los que nos encontramos son similares. En *El imperio transexual* (1979), Janice Raymond, por ejemplo, sugerirá que lo que hay de común entre las relaciones generadas por la posesión de genitales femeninos y, a su vez, de diferente con las otras relaciones, es suficiente para garantizar que ninguna persona nacida con genitales masculinos puede reivindicar alguna semejanza con aquellas nacidas con genitales femeninos. Raymond encuentra en el construccionismo social un argumento para la exclusión de travestis/transexuales, éstas no han compartido las experiencias supuestamente comunes de crecer como mujer en el patriarcado y no son, por tanto, mujeres auténticas.⁴

Para una mirada así, es claro que una travesti que dice abogar por el feminismo o dice participar de los lineamientos políticos propios del feminismo, en la medida en que carece de un cuerpo apropiado a tal fin, está en un error. La identidad feminista es definida explícitamente con referencia a un tipo particular de cuerpo. Una travesti es diferente, su cuerpo sexuado no se corresponde con los cuerpos femeninos y, debido a esto, sus experiencias corporales y corporizadas serán de algún modo diferentes de aquéllas de las mujeres.

La adhesión a este tipo de mirada merece algunas preguntas. Una que Nicholson hace a Raymond y su idea respecto a que nadie que no haya nacido con genitales femeninos puede tener experiencias comparables a aquéllas que nacimos con ellos, es: ¿cómo sabe Raymond que esto es así? Bien puede suceder que algunas familias eduquen a sus hijos con una visión del vínculo entre biología y cultura más escindido de lo que él está en las sociedades industria-

lizadas contemporáneas, permitiendo ello transmitir a los niños con genitales masculinos experiencias comparables a las de aquellas nacidas con genitales femeninos.

Desde una perspectiva diferente, puede también cuestionarse el mismo concepto de *experiencia*, muchas veces usado por el feminismo como criterio de pertenencia y membresía. Se atribuye a la experiencia un estatuto de autoridad tal que termina ella reproduciendo los sistemas ideológicos en vez de impugnarlos o discutirlos. La experiencia del género en un cuerpo femenino reúne de manera confusa lo atribuido, lo vivido y lo impuesto y luego se le otorga a ella una autoridad sobre la cual todo está dicho y no hay preguntas para hacer. Como lo ha indicado Joan Scott (1992) otorgar a la experiencia un carácter unificador e integrador excluye dominios enteros de la actividad humana dando como resultado la esencialización de las identidades. La experiencia del género en un cuerpo femenino corre el riesgo entonces de ser el fundamento ontológico de la identidad femenina. Estos planteos olvidan que la experiencia misma tiene un carácter discursivo. Lo que cuenta como experiencia, insiste Scott, no es ni autoevidente ni es sencillo; es siempre debatible, siempre político.

Una mirada moderna, sea en su versión más esencialista o en la perspectiva construccionista, fundamenta sus argumentos en los opuestos binarios: la primera, celebrando la fijeza de la diferencia femenina y evaluando sus significados sociales, la segunda, negando el carácter innato de la diferencia sexual y señalando que la diferencia es un efecto de relaciones de poder históricas y sociales. Sin embargo, el dualismo está presente en las dos posiciones. Como indica Diana Fuss (1989), incluso el uso que las construccionistas sociales hacen de la categoría "género" constituye una apelación a una comunidad de mujeres como un grupo con una única identidad que, inevitablemente, asume una esencia amplia compartida.

Una mirada moderna, entonces, considera al cuerpo fijo, por naturaleza, en su sexuación. La experiencia, historia, subjetividad y el cuerpo mismo, se corporizan de manera diferente según sean nuestras características sexo-biológicas. Si esto es así, cabe sumar a las preguntas de Nicholson y a las advertencias de Scott otras más que la mirada moderna del feminismo aún no ha respondido. Por

ejemplo, ¿es necesario corporizar el cuerpo sexuado mujer para ser feminista?, ¿qué significa esa corporización? y ¿cómo es ella asumida por las diferentes mujeres?, ¿existe una corporización específica del cuerpo sexuado mujer? ¿todas las mujeres participamos de la misma corporización?, ¿no fueron precisamente algunas mujeres las que dijeron no ajustarse a esa *Mujer* construida por el feminismo, impugnando así esa misma construcción que las excluía?, ¿no estamos suscribiendo rápidamente a un binarismo cultural rígido que construye los cuerpos como ajustados consistente y permanentemente a dos tipos sexuales exclusivos y exhaustivos, usando las normas genéticas, gonadales y anatómicas de la cultura dominante?

El rechazo a la participación de feministas travestis al encuentro poco tuvo que ver con cuestiones tales como la manera en que las travestis se definían feministas, cómo ellas aparecían en público, cuáles eran sus reivindicaciones. De alguna manera, las travestis que quisieron acceder al evento nos reflejaron, precisamente, las concepciones y prácticas que habitualmente tenemos o usamos para atribuir categorías de sexo y de género a los cuerpos.⁵

La mirada deconstructivista

Si abandonamos ahora esta mirada que he llamado moderna por una que está más cómoda con lo que Jacquelyn Zita (1998) llama una ontología posmoderna del sexo, ese cuerpo sexuado fijo es abandonado. Las identidades de género y sexuales se desplazan de su relación con la naturaleza dando lugar a nuevos sexos, sexualidades y géneros que pueden dislocar los signos del género y la sexualidad de toda significación moderna genital triunfante. Las categorías de género y sexualidad devienen terrenos corporales abiertos a todo tipo de cuerpos y a varias comunidades de significación. El cuerpo mismo es un campo abierto a diversas posibilidades interpretativas. Deja éste de ser entendido como ahistórico, como lo *dado* biológicamente, materia pasiva sobre la que se proyecta lo masculino y lo femenino. El cuerpo está entretejido y es constitutivo de sistemas de significación y representación. Esta mirada sospecha de la distinción sexo/género y tiende

a transgredir el dualismo mente/cuerpo. La inquietud que reúne a muchas de las teóricas que pueden ubicarse como deconstructivistas, gira en torno a cómo pueden eliminarse los efectos del género (social) para ver luego las contribuciones del sexo (biológico). En vez de ver al sexo como acultural, prelingüístico y al género como una categoría construida, la mirada deconstructivista se dirige a socavar la dicotomía. El cuerpo es objeto político, social y cultural, no una naturaleza pasiva gobernada por la cultura.

En 1994 se publica en español el texto de Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, una obra en cuyas primeras páginas ya podemos leer que el cuerpo, por más que se lo fuerce, no es fundamento del sexo. El sexo –la diferencia sexual fisiológica y anatómica–, dirá Laqueur, es siempre un efecto de los acuerdos de género de la sociedad. El género, como estructura social que designa el lugar propio de los sujetos a lo largo del eje de diferenciación, determina las percepciones del cuerpo como sexuado, determina lo que cuenta como sexo. Unos cuantos años antes, Delphy (1984) advertía que más que ver el sexo como la base desde la cual emerge el género, éste crea al sexo anatómico.

En otros términos, pero igualmente inquietantes para el feminismo, Butler (1990) se preguntará: la clara ganancia teórica que devino de la distinción sexo-género, ¿no paga el precio de una naturalización de lo sexual como prediscursivo?

Teresa de Lauretis (1989), apoyada en la noción de materialidad de Michel Foucault, se refiere a la construcción de la identidad femenina como un complejo proceso simbólico y material. El género es para esta autora un complejo mecanismo –una tecnología– que define al sujeto como masculino o femenino en un proceso de normalización y regulación orientado a producir el ser humano esperado, construyendo así las mismas categorías que se propone explicar. De Lauretis argumenta que el género, como un proceso de construcción del sujeto, elabora categorías como varón, mujer, heterosexual, homosexual, pervertido, etc., y se intersecta con otras variables normativas tales como raza y clase, para producir un sistema de poder que construye socialmente a los sujetos “normales”. Como resultado de ello, de Lauretis exhorta a la desestabilización de

la normatividad de las formas dominantes de la identidad sexuada y a la búsqueda de nuevas definiciones del sujeto femenino.

Judith Butler (1991) elabora un argumento similar. Ella dice que el sexo no puede ser pensado como anterior al género si el género es la ley necesaria para pensarlo. Según esta autora, el sexo como naturaleza es solamente el naturalizado *a priori* que el género proyecta como su requisito anterior. Fiel a su formación foucaultiana, Butler nos preguntará: ¿no se inscribe la noción de género en el mismo régimen de discurso que pretende contestar? Las relaciones entre sexo y género en la conceptualización feminista se encuentran demasiado recortadas por el par naturaleza/cultura, demasiado pegadas al modelo jurídico del discurso productor de los cuerpos sexuados. Si el sexo es un producto cultural en la misma medida en que lo es el género, o el sexo siempre es un sexo generizado, la distinción entre uno y otro resulta no ser una distinción en absoluto. No tiene sentido definir al género como interpretación cultural del sexo si el sexo mismo es una categoría ya generizada.

Si el género femenino deviene de un sexo y el género masculino del otro y opuesto, estamos suponiendo que sexo y género guardan una relación mimética tal (dos sexos, dos géneros) que carece de sentido la diferenciación entre ambos. Por otro lado, si el género, por ser construcción cultural del sexo, es independiente de éste, puede suponerse que masculino podría bien designar un cuerpo de mujer y femenino designar un cuerpo de varón. La identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio, normativo; como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes esas categorías están desordenadas.

A diferencia de Teresa de Lauretis, más que construir nuestras propias versiones del género, Butler insiste en que hay que desarrollar una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar las categorías corporales. La identidad de género no es más que el conjunto de actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo interno, pero nunca revelan el principio de organización de la identidad. Dichos actos, sostiene Butler, son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que ellos se proponen expresar son fabricaciones manufacturadas y mantenidas a través

de signos corporales y de otros medios discursivos. Que el cuerpo generizado sea performativo implica que no tiene un status ontológico fuera de los numerosos actos que constituyen su realidad. En otras palabras, actos y gestos, deseos articulados y representados, crean una ilusión discursivamente mantenida para el propósito de la regulación de la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva.

La matriz por medio de la cual la identidad genérica se hace inteligible requiere que ciertos tipos de identidades no puedan existir, aquéllas en las que el género no se deriva del sexo y en las que las prácticas del deseo no se derivan ni del sexo ni del género. Una norma de inteligibilidad cultural es la norma heterosexual, la heterosexualización del deseo instituye la producción de oposiciones asimétricas y claras entre lo femenino y lo masculino, que se entienden como atributos expresivos del varón y de la mujer.

Butler propone el redespiegue de las performances de género —aquellas conductas y actividades que producen el género en la vida diaria y construyen como varones y mujeres a los sujetos implicados en ellas— a través de repeticiones paródicas que pongan en evidencia el carácter *performativo* (como opuesto a *expresivo*) del género. Estas repeticiones desestabilizarían, en su opinión, las nociones recibidas sobre la naturalidad del género como el corazón de la identidad, iluminando al mismo tiempo la relación artificial del género a los cuerpos y a las sexualidades.

No hay coherencia ni contigüidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo en el travestismo. Este parece ser un ejemplo de la repetición paródica del género en orden a subvertir sus significados en la cultura contemporánea; parece denunciar, a través de sus autorepresentaciones, el hecho de que, en realidad, el género no es otra cosa que la construcción mimética del sexo. Como en el travestismo esta mimesis no se da, él es un *abyecto*.

Este tipo de enfoque hace posible entonces un feminismo que incorpore travestis que abogan o están alineadas políticamente con sus propuestas. Supone cambiar el criterio por el cual el sexo del cuerpo está determinado y renombrarlo, de modo tal que el cuerpo sea leído, interpretado y respetado como el sexo/género deseado por los sujetos. Como señala Zita (1998), esto es un cambio

ontológico en la categorización sexual, no una mascarada como muchas teóricas han querido describirlo (1998).

Visto entonces desde una perspectiva deconstruccionista, el travestismo desordena ese mundo de los géneros y los sexos y abre posibilidades identitarias que no están predefinidas. No obstante, deben tomarse algunas precauciones con las hipótesis deconstructivistas. Aquélla sobre la que más se ha discutido es la referida a la pérdida del sujeto de emancipación del feminismo, problema al que han intentado ya dar respuestas feministas como Nancy Fraser, Linda Nicholson, Linda Alcoff, entre otras.

Creo, sin embargo, que el problema con cierta mirada deconstructivista no termina allí. Encuentro que propuestas como la de Butler tienen el mismo problema que tuvo el Foucault de la última época, cuando opone al discurso del sexo y la sexualidad una ética del cuidado de sí recortada según el talle de una estética capaz de revivir y renovar las artes de la existencia individual. Butler apela a una política construida a través de la estética de la parodia que desnuda el carácter ficcional de las identidades. La capacidad deconstructiva de las performances paródicas abrirían el espacio para la proliferación de identidades múltiples. Pero, si antes le preguntamos a Foucault ¿cómo es que los cuerpos y los placeres escapan a las dificultades que plagaban el sexo-deseo, por qué confiar en que ellos derroquen el régimen de verdad-poder instaurado por el dispositivo de la sexualidad?, podemos también hacer a Butler una pregunta similar: ¿qué nos hace suponer que estas identidades múltiples pierden el carácter amenazante que tenían aquéllas definidas como fijas y fundacionalistas?

Si las miradas modernas atribuyen a los cuerpos sexuados femeninos un libreto único y válido para todas las mujeres, las miradas posmodernas son vulnerables de transformar identidades como la travesti en el guión de una obra que trasciende a los mismos sujetos. En este sentido, y como lo señalara en otro trabajo anterior, el modelo de la representación y la performance corre el riesgo de estetizar prácticas como las travestis y vaciarlas de todo contenido político. Corre el riesgo de ser una promesa de formas de vida alternativas que apenas pueden tematizar los sufrimientos y las luchas que enfrentan los que viven esta vida y hablan su lenguaje (2000).

Una reflexión final

El mayor atractivo que para mí tienen aquellas miradas de feministas enroladas en el deconstructivismo es afirmar que el travestismo, como otras identidades nómades, no sólo delata el pacto de poder sobre el que se levanta el orden bipolar y biocéntrico de los géneros, sino que lo desordena y somete a exploración. En este sentido, las identidades son devueltas al terreno de la política, en el sentido que Ranciere (1996) da a este término. Retomando la diferencia foucaultiana entre policía y política, este autor llama *orden policial* o simplemente policía al conjunto de procesos mediante los cuales se efectúa la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. La policía, dirá el filósofo, es un orden de los cuerpos que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. De manera contraria, la *política* es una actividad antagónica de la primera que desplaza a un cuerpo del sitio que le estaba asignado, hace ver lo que no tenía razón para ser visto. La actividad política es un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial. El pasaje del orden policial a lo político consiste en hacerse contar como seres parlantes y ello implica participar de un proceso de subjetivación mediante el cual los lugares e identidades, asignados al orden policial, son transformados en instancias de experiencia de un litigio. La subjetivación política arranca a los sujetos de su propia evidencia y los conduce a un nuevo escenario, ahora político. En este sentido, recuperar el carácter político de las prácticas identitarias supone deshacer las divisiones que regulan *policialmente* el orden de los cuerpos que distribuyen los modos de hacer, de ser y de decir.

El problema ante el que nos pusieron las travestis que quisieron participar en el encuentro feminista tiene dos caras. Por un lado, identidades como la travesti nos muestran que el género no es expresión del sexo y deshacen con ello ese núcleo interno organizador de las identidades, ese orden policial en el sentido de Ranciere. Por el otro lado, ellas nos revelan cómo los atributos de

la identidad sexual, el género, cuerpo y sexo son establecidos en nuestra cultura. La membresía a categorías socio sexuales está determinada por representaciones de género y actos sexuales, a través de significaciones impuestas sobre el cuerpo y sus funciones, a través de las lecturas sobre el cuerpo o el sexo del cuerpo y a través de la esencialización de la anatomía genital como texto clave para sexualizar/generizar el cuerpo. Y sabemos ya que el abanico de interpretaciones vividas por el cuerpo está menos determinado por la anatomía que por las interpretaciones y prescripciones dadas a esa anatomía. En todo caso, la *desencialización* de identidades propone al feminismo al menos cuatro cuestiones: que las categorías sexuales mismas son menos estables y unificadas de lo que pensamos, que la identidad sexual puede ser experimentada como transitiva, liminal y discontinua, que la supuesta estabilidad de la identidad sexual es un proceso continuo que depende de contextos y prácticas sociales particulares y, por tanto, que los criterios de membresía a las categorías sexuales pueden y deben ser debatidos

Sin duda el género fue una operación que abrió las puertas a un proceso de subjetivación política, arrancándonos a las mujeres de nuestra propia evidencia y llevándonos al terreno político, pero temo que nos ha hecho sus rehenes, nos ha dejado atrapadas en ese orden policial del que en algún momento consiguió evadirse.

Si los cuerpos impiden su incorporación a un modelo singular universal, entonces las mismas formas que toma la subjetividad no son generalizables. La subjetividad no puede elaborarse conforme a los ideales universalistas del humanismo, no hay concepto de lo "humano" que incluya a todos/as los/as sujetos sin violencia, sin olvido o de manera residual. Liberar al cuerpo de los enfoques biológicos y pseudo naturalistas con que se lo ha pensado es una tarea que aún nos queda por hacer a las feministas. No es un trabajo sencillo. Como dice Grosz, dentro de nuestra herencia intelectual no hay siquiera lenguaje disponible con el que poder referirnos a una subjetividad corporizada que se resista al dualismo y que elabore alternativas a él. Necesitamos metáforas diferentes a las que han dominado la historia de la filosofía, necesitamos empezar a pensar en el cuerpo como un campo plural, múltiple y abandonar aquél que funciona como el delegado o representante

de otros. Un campo como espacio discontinuo, no homogéneo, no singular, un espacio que admita las diferencias.

Para quienes nos sentimos interpeladas por identidades como las travestis nos llegó el momento de empezar a pensar cómo proyectar estos debates en una política menos excluyente y más emancipadora.

Notas

¹ Es oportuno notar que luego de este incidente, los siguientes encuentros feministas agregaron la palabra mujer en sus convocatorias. En adelante, tanto el encuentro del año 2001 como el correspondiente a este año, la convocatoria es a un encuentro nacional de *mujeres* feministas.

² Es la real vulnerabilidad o fragilidad del cuerpo femenino lo que conduce a la subordinación de las mujeres y no el contexto social e histórico del cuerpo, los límites sociales impuestos sobre un cuerpo autónomo.

³ Desde esta perspectiva, dirá Nicholson, no fue extraño que, en los años '80, Chodorow fuera criticada por feministas lesbianas como A. Rich, quien calificó su análisis como heterosexual; que Carol Gilligan y Mary Daly fueran acusadas de hablar desde una perspectiva básicamente blanca, occidental y de clase media por feministas negras como Lorde y la misma Spelman.

⁴ Raymond va incluso más lejos al afirmar: "Nosotras sabemos quienes somos. Conocemos lo que son las mujeres que nacen con cromosomas y anatomía femenina, y aunque seamos o no socializadas para ser mujeres normales, el patriarcado nos ha tratado y nos tratará como mujeres. Los transexuales no tienen ni tendrán esta misma historia" (1994:114).

⁵ Aún cuando algunas feministas entienden el género como la organización social de la diferencia sexual, un tipo de conocimiento que establece significados a las diferencias corporales, el sexo prevalece en la teoría feminista como aquello fijo, fuera de la cultura y la historia, aquellos que le da marco a la diferencia masculino/femenino. Si el género tiene un carácter normativo tal que construye incluso la diferencia sexual de manera jerárquica y opresiva, ¿por qué seguir sus normas y rechazar el debate con quienes no se han sujetado a él?

Bibliografía

Bordo, Susan. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism". Linda Nicholson (ed.) *Feminism/Posmodernism*. New York, Routledge, 1990.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York, Columbia University Press, 1994.

Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.

———. *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York, Routledge, 1993.

De Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. London, Macmillan Press, 1989.

Fernández, Josefina. "Foucault: ¿marido o amante? Exploración de algunas tensiones entre Foucault y el feminismo". *Estudos Feministas*. Vol 8, N°2. Florianópolis, Univ. Federal de Santa Catarina, 2000.

———. *El travestismo: ¿ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?*. Tesis de Maestría, 2000.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. London, Routledge, 1989.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana, Indiana University Press, 1994.

hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London, Pluto Press, 1982.

Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1994.

Nicholson, Linda. "Interpretando o género". *Estudos Feministas*. Vol 8, N°2. Florianópolis, Univ. Federal de Santa Catarina, 2000.

Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

Raymond, Janice. *The Transsexual Empire*. Boston, Beacon Press, 1979.

Scott, Joan. "Experience". En: Butler, J y J. Scott (ed) *Feminists Theorize the Political*. NY, Routledge, 1992.

Zita, Jacquelyn. *Body Talk. Philosophical reflections on sex and gender*. New York, Columbia University Press, 1998.

AUTOR@S

Berkins, Lohana: Activista travesti y feminista. Coordinadora de la Asociación Lucha por la Identidad Travesti y Transexual. Premio *Felipa 2003* otorgado por la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas de la Asociación FTM International. E-mail: alita@hotmail.com

Cabral, Mauro: Seudónimo transgenérico de A.I. Grinspan; Licenciado en Historia y Doctorando en Filosofía (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba); coordinador de la RedTrans (tramo Argentina); Miembro del Consejo Consultivo de la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas y de la asociación FTM International. E-mail: maurocabral@infovia.com.ar [o: ingaleh@hotmail.com]

Fernández, Josefina: Feminista, integrante del Área de Estudios Queer, CC Rector Ricardo Rojas de la Universidad de Buenos Aires y del Grupo Feminista Ají de Pollo. Antropóloga (Universidad de Buenos Aires) y Magister en Sociología de la Cultura (Universidad de San Martín). E-mail: josefinafer@arnet.com.ar

Fisher Pfaeffle, Amalia: Subjetividad nómada, mexicano-nicaraguense, radicada en Río de Janeiro, feminista, doctora en comunicación y cultura, profesora universitaria por más de 20 años en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, aprendiz de filosofía, practicante de budismo tibetano, admiradora y amante profunda de Melusina y Clarice (mis dos gatas). Actualmente es Coordinadora Técnica del Fondo de Recursos Para Mulheres-Angela Borba. E-mail: melusin@uol.com.br

Giberti, Eva: Licenciada en Psicología; co-directora de la Maestría en Ciencias de la Familia (Univ.Nac.San Martin); docente universitaria en posgrados: Facultad de Psicología, Facultad de Derecho (UBA) y Facultad de Ciencias Sociales y Empresariales (UCES). Entre sus libros: *Incesto paterno filial* (con S.Lamberti), *Políticas y niñez*, *La mujer y la violencia invisible* (con A. Fernandez), *La adopción*. Sitio Web : www.evagiberti.com

Maffía, Diana: Doctora en Filosofía; docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires; investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires; Defensora Adjunta en Derechos Humanos y Equidad de Género en la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires; miembro del Consejo Editorial de Revista *Feminaria*. E-mail:dianah@speedy.com.ar

Rapisardi, Flavio: Docente de la Universidad de Buenos Aires; coordinador del Area de Estudios Queer. C.C. Rector R. Rojas, Universidad de Buenos Aires; coautor del libro *Fiestas, Baños y Exilios. Los gays porteños en la última dictadura*. E-mail:areaqueer@yahoo.com.ar

Soley-Beltran, Patricia: Doctora en Sociología del Género por la *Science Studies Unit* en la *Edinburgh University* y *Master of Arts (Honours)* en Historia Cultural por la *University of Aberdeen*; miembro del Grupo de investigación Multiculturalismo y Género de la *Universitat de Barcelona* y responsable del Programa de Promoción de las universidades de Cataluña, *Generalitat de Catalunya*. E-mail: psoley-beltran@wildmail.com

Índice

Introducción <i>Diana Maffía</i>	5
Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales <i>Amalia E. Fischer Pfaeffle</i>	9
Trangéneros: síntesis y aperturas <i>Eva Giberti</i>	31
¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones <i>Patricia Soley-Beltran</i>	59
Los sexos ¿son o se hacen? <i>Diana Maffía y Mauro Cabral</i>	86
Regulaciones políticas: Identidad, diferencia y desigualdad. Una crítica al debate contemporáneo <i>Flavio Rapisardi</i>	97
Pensar la intersexualidad, hoy <i>Mauro Cabral</i>	117
Un itinerario político del travestismo <i>Lohana Berkins</i>	127
Los cuerpos del feminismo <i>Josefina Fernández</i>	138
Autor@s	155

Colección Archivos

- L. Fletcher, comp.: *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*
- B. Frederick, comp.: *La pluma y la aguja: las escritoras de la Generación del '80*
- C. Iglesia, comp.: *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*
- F. Masiello, comp.: *La mujer y el espacio público. El periodismo femenino en la Argentina del siglo XIX*

Colección Temas Contemporáneos

- H. Birgin, comp.: *Acción pública y sociedad. Las mujeres en el cambio estructural*
- L. Heller: *Por qué llegan las que llegan*
- D. Maffia, comp.: *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*
- D. Maffia y C. Kuschnir, comps.: *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual*
- L. Nicholson, comp.: *Feminismo / posmodernismo*

Colección Literatura y Crítica

- U. Le Guin y A. Gorodischer: *Escritoras y escritura* [Contiene: "La hija de la pescadora" (Le Guin) y "Señoras" (Gorodischer)]
- I. Monzón: *Báthory. Acercamiento al mito de la Condesa Sangrienta*
- M. Balboa Echeverría y E. Gimbernat González, comps.: *Boca de dama: la narrativa de Angélica Gorodischer*
- M. Balboa Echeverría: *Doña Catalina* [Teatro]
- D. Bellessi: *Lo propio y lo ajeno* [Reflexiones]
- G. Díaz, ed. *Luisa Valenzuela sin máscara*
- K. Bilbija: *Yo soy trampa. Ensayos sobre la obra de Luisa Valenzuela*

Colección Revista

Feminaria Dos números al año, desde julio de 1988, publica teoría feminista de alto nivel producida dentro y fuera del país. Incluye una Sección Bibliográfica, Espejo Roto, Notas y Entrevistas y Volviendo del Silencio. La tapa reproduce el arte de mujeres argentinas y la contratapa está dedicada al humor. Desde su número 7 (agosto de 1991) la revista se dividió en dos con la creación de FEMINARIA LITERARIA, que contiene teoría y crítica sobre la literatura de mujeres así como sus creaciones originales de narrativa y poesía.