

## VARIACIONES SOBRE SEXO Y GÉNERO: .BEAUVOIR, WITTIG Y FOUCAULT<sup>1</sup>

Judith Butler

No se nace mujer, se llega a serlo –la ya famosa formulación de Beauvoir afirma la no coincidencia de la identidad natural y la de género: Y porque lo que llegamos a ser no es lo que somos ya, el género se halla desalojado del sexo; la interpretación cultural de los atributos sexuales es distinguida de la facticidad o simple existencia de estos atributos: El verbo "llegar a ser" contiene, no obstante, una ambigüedad consecucional. No sólo estamos contruidos culturalmente, sino que en cierto sentido nos construimos a nosotros mismos. Para Beauvoir llegar a ser mujer es un conjunto de actos intencionales y apropiativos, la adquisición además de ciertas destrezas para asumir un estilo y una significación corporales culturalmente establecidos. Si se considera que "llegar a ser" significa "asumir o encarar intencionalmente", la declaración de De Beauvoir parece ser portadora de la carga de la elección sartreana. Si los géneros son elegidos en cierto sentido, ¿qué le ocurre entonces a la definición de género como una interpretación cultural del sexo, es decir, qué le ocurre a los diversos modos por los que, como si dijéramos, ya estamos cultural mente interpretados? ¿Cómo puede ser el género a la vez una cuestión de elección y una construcción cultural?

Beauvoir no pretende describir en *El segundo sexo* una teoría de la identidad de género ni de la adquisición de género, y con todo su formulación del género como un proyecto parece invitar a una especulación sobre semejante teoría. Monique Wittig, feminista francesa que escribió un artículo de gran influencia, "No se nace mujer" (1978), amplía la teoría de Beauvoir sobre la ambigua naturaleza de la identidad de género, ese yo cultural que llegamos a ser pero que parece que siempre lo hayamos sido. Aun siendo distintas en aspectos cruciales, las posturas de Beauvoir y Wittig sugieren en común una teoría del género que intenta darle sentido cultural a la doctrina existencial de la elección. Género se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto la "elección" pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida.

Cuando se concibe el cuerpo como un locus cultural de significados de género, deja de estar claro qué aspectos de este cuerpo son naturales o cuáles carecen de impronta cultural. Desde luego, ¿cómo vamos a encontrar el cuerpo que preexiste a su interpretación cultural? Si el género es la corporeización de la elección, y la aculturación de lo corpóreo, ¿qué le queda entonces a la naturaleza, y en qué se ha convertido el sexo? Si el género es determinado en la dialéctica entre cultura y elección, ¿a qué papel sirve entonces el "sexo"? Y, ¿deberíamos concluir que la distinción misma entre sexo y género es anacrónica? ¿Ha refutado Beauvoir el significado original de su famosa formulación, o bien aquella declaración tenía más matices de lo que originalmente suponíamos? Para responder, tenemos que reconstruir la distinción que hace Beauvoir entre sexo y género, y considerar la vida que tiene su teoría en la obra de Monique Wittig quien, de hecho, considera que la distinción es anacrónica. Pasaremos después al rechazo de la categoría de "sexo natural" por parte de Michel Foucault, lo compararemos con la postura de Wittig e intentaremos reformular el género como proyecto cultural.

---

<sup>1</sup> Este artículo fue originalmente publicado como "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault, *Feminism as Cri. Tiq/Ut*, University of Minnesota Press; 1982. Reproducimos la traducción de Ana Sánchez, que apareció en castellano en *Teoría feminista y teoría crítica, Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Ediciones Alfons el Maghilmim, Valencia, 1990. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, Vintage Press, 1973, 301

## **CUERPOS SARTREANOS y FANTASMAS CARTESIANOS**

La idea de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género plantea un rompecabezas ontológico. En principio podría parecer imposible que podamos ocupar una posición fuera del género en el fin de quedarnos atrás y elegir nuestro género. Si siempre estamos generizados de antemano, inmersos en el género, ¿qué sentido tiene decir que elegimos lo que ya somos? La tesis no sólo parece tautológica, sino que, en la medida que postula un yo elegido anterior al género que elige, parece adoptar una visión cartesiana del yo, una estructura egológica que vive y medra con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Esta visión del yo va contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal y, siendo éste el problema que siempre tienen los egos cartesianos aquí y allá, su distancia ontológica del lenguaje y la vida cultural excluye la posibilidad de su eventual verificación. Si la afirmación de Beauvoir quiere tener fuerza, si es verdad que "llegamos a ser" el género que tenemos a través de algún conjunto volitivo y apropiativo de actos, entonces ella debe querer decir algo distinto al no situado acto cartesiano. Que la acción personal sea un prerrequisito lógico para adoptar un género no presupone que esta acción en sí misma sea desencarnada, es decir, que no tenga cuerpo; desde luego, lo que llegamos a ser es nuestro género y no nuestro cuerpo. Para entender que la teoría de Beauvoir está liberada del fantasma cartesiano, primero debemos establecer su concepción de la identidad encarnada, y considerar sus meditaciones sobre las posibilidades de las almas desencarnadas.

La conciencia tiene un estatus ontológico discreto aparte del cuerpo es una cuestión a la que Sartre responde inconsistentemente a lo largo de *El ser y la nada*. Esta ambivalencia respecto del dualismo mente/cuerpo cartesiano vuelve a emerger, aunque menos seriamente, en *El segundo sexo* de Beauvoir. De hecho, en *El segundo sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción encarnada de libertad. El capítulo sobre el cuerpo de *El ser y la nada* contiene los ecos del cartesianismo que vagan por su pensamiento, aunque también evidencia sus esfuerzos por expulsar al fantasma cartesiano. Aunque Sartre argumenta que el cuerpo es coextensivo a la identidad personal (es una "perspectiva" de que uno vive), también sugiere que la conciencia de algún modo está más allá del cuerpo ("Mi cuerpo es-un punto de partida que yo soy y que al mismo tiempo sobrepaso"). En lugar de refutar el cartesianismo, la teoría de Sartre asimila el momento cartesiano como un rasgo inmanente y parcial de la conciencia; la teoría de Sartre intenta conceptualizar el rasgo desencarnado o trascendente de la identidad personal como algo paradójico aunque esencialmente relacionado con la conciencia en tanto que encarnada. La dualidad de la conciencia como algo a la vez encarnado y trascendente es intrínseca a la identidad personal, y el esfuerzo por localizar la identidad personal exclusivamente en uno u otro es, según Sartre, un proyecto con mala fe.

Aunque pueda leerse que las referencias de Sartre acerca de "sobrepasar" el cuerpo presuponen un dualismo mente/cuerpo, tenemos que entender esta autotranscendencia como un movimiento corpóreo en sí mismo, y volver a pensar de este modo tanto nuestras ideas usuales sobre la "trascendencia" cuanto las del mismo dualismo mente/cuerpo. Para Sartre, uno puede sobrepasar el cuerpo, lo que no quiere decir que uno quede definitivamente más allá del cuerpo; la paradoja subversiva consiste en el hecho de que el mismo cuerpo, es sobrepasamiento. El cuerpo no es un fenómeno estático ni autoidéntico, sino un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. En cuanto que condición del acceso al mundo, el cuerpo es un ser llevado más allá de sí mismo, que se refiere al mundo y

que con ello revela su estatus ontológico en tanto que realidad referencial. Para Sartre el cuerpo es vivido y experimentado como el contexto y el medio de todos los esfuerzos humanos. Porque para Sartre todos los seres humanos se esfuerzan por las posibilidades aún no realizadas, los seres humanos están en esa medida "más allá" de sí mismos. Esta condición ek-estática es en sí misma una experiencia corpórea; de este modo el cuerpo es experimentado como un modo del llegar a ser. Para Sartre desde luego, el cuerpo natural sólo existe en el modo de ser sobrepasado:

Nunca podemos aprehender esta contingencia como tal en la medida en que nuestro cuerpo es para nosotros; pues somos una elección y para nosotros ser es elegimos... Este cuerpo inaprehensible es precisamente la necesidad de que exista una elección, de que yo no existo todo en el mismo momento.

Beauvoir no refuta a Sartre sino que toma de él su mejor aspecto anticartesiano. Sartre escribe en *El ser y la nada* que "sería mejor decir, usando 'existe' como un verbo transitivo, que la conciencia existe a su cuerpo". La forma transitiva de "existe" no queda muy lejos del uso conciliador que hace Beauvoir de "llegar a ser", y el concepto de Beauvoir de llegar a ser género parece a la vez una radicalización y una concretización de la formulación sartreana. Al trasponer la identificación de la existencia corpórea y el "llegar a ser" al escenario del sexo y el género, Beauvoir se apropia de la necesidad ontológica de la paradoja, pero la tensión de su teoría no reside entre estar "en" y "más allá" del cuerpo, sino en la traslación del cuerpo natural al cuerpo aculturado. Que no se nazca mujer, sino que se llegue a serlo no implica que este "llegar a ser" atravesase un sendero de libertad desencarnada hasta la encarnación cultural. Uno es, desde luego, su cuerpo desde el principio, y sólo posteriormente llega a ser su género. El movimiento que lleva del sexo al género es interno a la vida corporeizada, como esculpir el cuerpo original dándole forma cultural. De mezclar la fraseología sartreana con la de Beauvoir, podríamos decir que "existir" el propio cuerpo en términos culturalmente concretos significa, al menos parcialmente, llegar a ser el propio género.

Aunque en opinión de Beauvoir "llegamos a ser" nuestro género, el movimiento temporal de este llegar a ser no sigue una progresión lineal. El origen del género no es temporalmente discreto precisamente porque el género no se origina súbitamente en algún punto del tiempo después del cual su forma quedaría fijada. En un sentido importante, no se puede rastrear el origen del género de forma definible porque él mismo es una actividad originante que está teniendo lugar incesantemente. Al dejar de ser entendido como el producto de relaciones culturales y psíquicas pasadas hace mucho, el género es una forma contemporánea de organizar las normas culturales pasadas y futuras, una forma de situarse en y a través de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo.

## **EL GÉNERO COMO ELECCIÓN**

Uno elige su propio género, pero no lo elige desde la distancia, lo que señala una unión ontológica entre el agente elector y el género elegido. El espacio cartesiano del "elector" deliberado es ficticio, pero si las deliberaciones distanciadas del espectador no son las elecciones de las que habla Beauvoir, ¿cómo vamos a entender entonces la elección en el origen del género? La concepción que tiene Beauvoir del género como proyecto incesante, acto diario de reconstrucción e interpretación, se inspira en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a esa estructura epistemológica abstracta un significado cultural concreto. La elección prerreflexiva es un acto tácito y espontáneo que Sartre denomina "cuasi-conocimiento". No siendo totalmente consciente, aunque no obstante sí es

accesible a la conciencia, es el tipo de elección que hacemos y que únicamente nos damos cuenta de haberla hecho más adelante Beauvoir parece apoyarse en esta noción de elección cuando se refiere al tipo de acto volitivo por el que se asume el género. No es posible asumir un género en un instante, sino que se trata de un proyecto sutil y estratégico, laborioso y en su mayor parte encubierto. Llegar a ser género es un proceso, impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y Prescripciones. La elección de asumir determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinada manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de. Uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo.

Al analizar los mecanismos de la acción y la apropiación Beauvoir intenta, en mi opinión, infundir potencial emancipatorio al análisis de la opresión de las mujeres, La opresión no es un sistema que se contenga a sí mismo y o bien se enfrenta a los individuos como objetos teóricos o bien los genera como sus peones culturales. Es una fuerza dialéctica que requiere participación individual a gran escala para mantener su maligna vida Beauvoir no se dirige directamente a la carga de libertad que el género presenta, pero podemos extrapolar de su postura hasta qué punto pueden funcionar las normas de género de manera constrictiva para sojuzgar el ejercicio de la libertad de género. Los constreñimientos sociales acerca del acatamiento y la desviación de género son tan enormes que mucha gente se siente profundamente herida si se les dice que ejercen su masculinidad o femineidad inapropiadamente. En la medida en que la existencia social requiere una afinidad de género que no sea ambigua, no es posible existir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas de género establecidas. La caída de los límites de género establecidos inicia una especie de dislocación radical que puede asumir significación metafísica. Si la existencia humana siempre es existencia generizada, entonces extraviarse del género establecido en cierto sentido es poner en cuestión la propia existencia. En los momentos de dislocación de género en que nos damos cuenta de lo poco necesario que es que seamos los géneros que hemos llegado a ser, nos enfrentamos con la carga de la elección intrínseca a vivir como un hombre o como una mujer o como alguna otra identidad de género, libertad que se ha convertido en carga por el constreñimiento social.

La angustia o el terror de abandonar un género prescrito o de meterse sin derecho en otro territorio de género da testimonio de los constreñimientos sociales sobre la interpretación de género así como de la necesidad de que haya una interpretación, i.e. De la libertad esencial que hay en el origen del género. De manera similar, la difundida dificultad de aceptar la maternidad, por ejemplo, como una realidad institucional más que instintiva expresa esta misma interacción de constreñimiento y libertad. El esfuerzo por interpretar los sentimientos maternos como necesidades orgánicas desvela un deseo de disfrazar la maternidad como práctica opcional. Si la maternidad llega a ser una elección, ¿qué será posible entonces? Este tipo de cuestionamiento a menudo engendra vértigo y tenor con respecto a la posibilidad de perder las sanciones sociales, de abandonar un puesto y un lugar social sólidos. Que este tenor sea tan bien conocido le da el mayor de los créditos a la noción de que la identidad de género descansa en el inestable lecho de roca de la invención humana.

## **ENCARNACIÓN Y AUTONOMÍA**

El análisis que Beauvoir hace del cuerpo se apoya en la situación cultural en la que los hombres tradicionalmente han sido asociados al rasgo característico de la existencia humana no corpórea o trascendente y las mujeres al rasgo característico de la existencia humana corpórea e inmanente. Su concepción de una identidad encarnada que "incorpore" la trascendencia no suscribe ninguna de las dos posturas. Aunque en ocasiones parece adherirse a una concepción de la autoridad modelada sobre la trascendencia desencarnada de la conciencia, su crítica de esta perspectiva desencarnada sugiere que en su teoría funciona implícitamente otra versión de la autonomía.

Según Beauvoir las mujeres son el "Otro" en la medida en que son definidas por una perspectiva masculina que intenta salvaguardar su propio estatus no corpóreo, desencarnado, identificado a las mujeres generalmente con la esfera corpórea. La desencarnación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras. Si las mujeres son sus cuerpos (a distinguido de "existir" sus cuerpos, que implica vivir sus cuerpos como proyectos o portadores de significados creados), si las mujeres sólo son sus cuerpos, si su conciencia y su libertad sólo son otras tantas permutaciones disfrazadas de necesidad corpórea, entonces las mujeres, en efecto, han monopolizado en exclusiva la esfera corpórea de la vida. Al definir a las mujeres como el "Otro" los hombres pueden, valiéndose del atajo de la definición, disponer de sus cuerpos, hacerse distintos de sus cuerpos -un símbolo de decadencia potencial, por lo general de limitación- y hacer a sus cuerpos distintos de ellos. Desde esta creencia de que el cuerpo es Otro, no hay un gran salto a la conclusión de que los demás son sus cuerpos, mientras que el "Yo" masculino es un alma no corpórea. El cuerpo situado como Otro -el cuerpo reprimido o negado y, entonces, proyectado- vuelve a emerger de este "Yo" en opinión de otros como esencialmente cuerpo. De ahí que las mujeres lleguen a ser el Otro; vienen a incorporar la corporalidad misma. Esta redundancia se convierte en su esencia, y la existencia como mujer llega a ser lo que Hegel denominaba "una tautología sin movimiento".

La dialéctica de Beauvoir del Yo y el Otro discute los límites de una versión cartesiana de la libertad descorporeizada, y critica implícitamente el modelo de autonomía que defienden estas normas de género masculinas. La búsqueda de encarnación necesariamente es engañosa porque el cuerpo nunca puede ser negado verdaderamente; su negación se convierte en la condición de su emergencia de una forma alienada. La descorporeización se convierte en una forma de existir el propio cuerpo en el modo de la negación. Y la negación del cuerpo -como en la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo- se revela como algo que no es sino la encarnación de la negación.

## **EL CUERPO COMO SITUACIÓN**

Beauvoir sugiere una alternativa a la polaridad de género de la descorporeización masculina y la esclavización femenina del cuerpo en su noción del cuerpo como "situación". El cuerpo como situación tiene al menos un significado doble. Como locus de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, -el cuerpo es un locus del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya han informado al estilo corpóreo. El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y "existir" el propio cuerpo se convierte en una forma

personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo la égida de los constreñimientos sociales, la reinterpretación de esas normas mediante la proliferación y variación de estilos corporales se convierte en una forma muy concreta y accesible de politizar la vida personal.

Si aceptamos el cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de un cuerpo natural y, desde luego, de un "sexo" natural se hace cada vez más sospechosa. Los límites del género, la gama de posibilidades de una interpretación vivida de una anatomía sexual mente diferenciada, parece menos restringida por la anatomía que por el peso de las instituciones culturales que convencionalmente han interpretado esa anatomía. Esto queda bien claro si llevamos la formulación de Beauvoir a sus consecuencias no formuladas, acerca de si el género necesita estar vinculado al sexo de algún modo o bien este vínculo es en sí mismo una convención cultural. Si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales. El género parece menos una función de anatomía que uno de sus posibles usos: el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de su situación en el mundo. Pero ese cuerpo no basta para definirla como mujer; no hay verdadera realidad viva a excepción de la que manifiesta el individuo consciente en sus actividades y en la intimidad de la sociedad.

## **LA POLÍTICA DEL CUERPO**

Si el cuerpo natural-y el "sexo" natural- es una ficción, la teoría de Beauvoir parece preguntar implícitamente si es que el sexo no era género todo el tiempo. Monique Wittig formula explícitamente esta puesta en cuestión del "sexo" natural. Aunque Wittig y Beauvoir ocupan puestos muy diferentes del espectro político feminista en la Francia contemporánea, están no obstante unidas teóricamente en su rechazo de las doctrinas esencialistas de la feminidad. El artículo de Wittig, "No se nace mujer", toma su título de la formulación hecha por Beauvoir, y fue presentado por primera vez en la conferencia Simone de Beauvoir en Nueva York en 1979. Aunque este trabajo no menciona a Beauvoir, después de unos cuantos párrafos del principio, podemos leerlo no obstante como un esfuerzo por explicitar la teoría tácita de Beauvoir de la adquisición de género.

Para Wittig la discriminación misma de "sexo" tiene lugar dentro de un entramado político y lingüístico que presupone, y por tanto requiere, que el sexo siga siendo diádico. La demarcación de la diferencia sexual no precede a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario. La discriminación siempre es "discriminación" y la oposición binaria siempre sirve a los propósitos de la jerarquía. Wittig se da cuenta de que su postura es contraintuitiva, pero lo que desea exponer es precisamente la educación política de la intuición. Para Wittig, cuando nombramos la diferencia sexual, la creamos; restringimos nuestro entendimiento de las partes sexuales relevantes a aquellas que ayudan en el proceso de reproducción, haciendo con ello de la heterosexualidad una necesidad ontológica. Lo que distingue a los sexos son esos rasgos anatómicos, que o bien se refieren a la reproducción directamente, o son contruidos para ayudar a su éxito eventual. Por lo que Wittig arguye que la erogeneidad, la capacidad de respuesta sexual del cuerpo, es restringida por la institucionalización de la diferencia sexual binaria; se pregunta: ¿por qué no nombramos como rasgos sexuales a nuestras bocas, manos y culos? Y responde: únicamente nombramos sexual -léase, sentimos sexual- los rasgos funcionales para la actividad reproductiva.

Su afirmación es contraintuitiva porque vemos la diferencia sexual constantemente, y nos parece un dato inmediato de la experiencia. Argumenta:

El sexo... Es tomado como un "rasgo físico", un "dato inmediato", un dato sensible, perteneciente al orden natural. Pero lo que creemos que es una percepción física y directa sólo es una construcción sofisticada y mítica, una "formación imaginaria", que reinterpreta los rasgos físicos (en sí mismos tan neutros como los demás pero marcados por un sistema social) mediante la red de relaciones en la que son percibidos.

Al igual que Beauvoir, Wittig entiende el género como una proscripción y una tarea; en efecto, el género es una norma que nos esforzamos por encarnar. Con palabras de Wittig: "Hemos sido obligados, en nuestros cuerpos y nuestras mentes, a corresponder, rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha establecido" . El que nos experimentemos a nosotros mismos o a otros como "hombres" y "mujeres" son categorías políticas y no hechos naturales."

La teoría de Wittig es alarmante por una serie de razones, siendo la primera de ellas la insinuación de que el discurso sobre el sexo crea el inapropiado nombre de anatomía. De ser éste el punto de vista de Wittig podría parecer que la diferencia sexual no tiene un fundamento material necesario, y que ver en los cuerpos diferencias, que resultan ser binarias, es un profundo engaño que se han permitido las culturas de un modo casi universal. Afortunadamente, yo no creo que sea esto lo que Wittig afirma. Sin duda alguna existen diferencias que son binarias, materiales y distintas, y no nos hallamos atrapados por la ideología política cuando asentimos a este hecho. Wittig debate la práctica social de valorizar determinados rasgos anatómicos como si fueran definitorios no sólo del sexo anatómico sino de la identidad sexual. Señala que existen otros tipos de diferencias entre la gente, diferencias de forma y tamaño, de formación del lóbulo de la oreja y el tamaño de la nariz, y no preguntamos cuando un niño viene al mundo qué clase de lóbulo de las orejas tiene. Preguntamos inmediatamente por determinados rasgos anatómicos sexualmente diferenciados porque suponemos que esos rasgos de algún modo determinarán el destino social de ese bebé, y ese destino, cualquiera que sea, es estructurado por un sistema de género predicado sobre la supuesta naturalidad de las oposiciones binarias y, en consecuencia, de la heterosexualidad. Por tanto, al diferenciar a las criaturas del modo que lo hacemos recapitulamos la heterosexualidad como una precondition de la identidad humana, y proponemos esta norma constrictiva disfrazándola de hecho natural.

Wittig no discute, de este modo, la existencia o facticidad de las distinciones sexuales, sino que cuestiona el aislamiento y valorización de determinados tipos de distinción por encima de otros. El cuerpo lesbiana de Wittig es el retrato literario de una lucha erótica por reescribir las distinciones relevantes constitutivas de la identidad sexual. Los rasgos diferentes del cuerpo femenino son separados de sus lugares habituales y reagrupados de forma muy literaria. Reclamar diversas partes del cuerpo como fuentes de placer erótico es, para Wittig, la anulación o reescritura de la restricción binaria impuesta al nacer. La erogeneidad le es restaurada al cuerpo entero a través de un proceso de lucha que en ocasiones es violento. El cuerpo de la mujer deja de ser reconocible como tal; deja de aparecer como un "dato inmediato de la experiencia"; es desfigurado, reconstruido y reconcebido. Emanciparse de ello consiste en la disolución de la estructura binaria, en la emergencia del caos esencial, lo polimorfo, la inocencia precultural del "sexo".

Podría parecer que Wittig ha entrado en un terreno utópico que nos deja al resto de las almas ubicadas esperando impacientemente a este lado de su espacio liberador imaginario. Después de todo El cuerpo lesbiana es una fantasía, y no queda claro si se supone que nosotros,

lectores, vamos a reconocer un curso de acción potencial en ese texto, o simplemente vamos a quedar dislocados de nuestros supuestos habituales sobre los cuerpos y el placer. ¿Ha decidido Wittig que las normas heterosexuales son normas culturales, mientras que las normas lesbianas son naturales por alguna razón? ¿El cuerpo lesbiano que propone como algo que de algún modo es anterior y excede a las restricciones binarias verdaderamente a un cuerpo? ¿Se ha apropiado la lesbiana del puesto del polimorfo psicoanalítico en la particular cosmogonía sexual de Wittig?

Más que defender la superioridad de una cultura no heterosexual, Wittig concibe una sociedad sin sexo, argumentando que el sexo, al igual que la clase, es un constructo que debe ser depuesto inevitablemente. El programa de Wittig parece, desde luego, profundamente humanista en su exigencia de una erradicación del sexo. Argumenta que:

Más allá de las categorías de sexo (hombre y mujer) se puede encontrar una nueva definición personal y subjetiva para toda la humanidad y que el advenimiento de los sujetos individuales exige destruir primero la categoría de sexo, acabar con el uso de ésta, y rechazar todas las ciencias que usen esas categorías como fundamentos (prácticamente todas las ciencias sociales).

Por una parte Wittig exige una total trascendencia de sexo, pero su teoría igualmente podría llevar a una conclusión inversa, a la disolución de las restricciones binarias a través de la proliferación de géneros.

Como la categoría de "sexo" únicamente tiene sentido en términos de un discurso binario sobre el sexo en el que "hombres" y "mujeres" agotan las posibilidades de sexo, y se relacionan entre sí como opuestos complementarios, la categoría de "sexo" siempre es subsumida bajo el discurso de la heterosexualidad. Por lo que Wittig argumenta que una lesbiana no es una mujer, porque ser mujer significa estar fijada en una relación binaria con un hombre. Wittig no argumenta que la lesbiana sea otro sexo o género, pero afirma que el de lesbiana "es el único concepto que yo sepa que está más allá de la categoría de sexo". Pero incluso cuando Wittig describe a la lesbiana en relación con esta oposición binaria de "hombre" y "mujer", el hecho de que estar más allá de la oposición sigue siendo un modo de estar relacionada con esa oposición, desde luego una relación binaria con ello. Con el fin de que la lesbiana evite ser atrapada en otra oposición binaria, i.e. la oposición con la heterosexualidad misma, "ser lesbiana" debe convertirse en un fenómeno cultural múltiple, un género sin esencia unívoca. Si las oposiciones binarias implican jerarquías, entonces postular una identidad sexual "más allá" de la cultura promete seguir estableciendo otro par de oposiciones que, a su vez, sugieren otra disposición jerárquica; la cultura heterosexual hegemónica se establecerá como el "Otro" para ese sujeto poscultural, y bien puede ocurrir que una nueva jerarquía sustituya a la antigua -al menos en la teoría. Además, definir la cultura como algo que se preocupa necesariamente de la reproducción de las oposiciones binarias es apoyar un supuesto estructuralista que no parece ni válido ni políticamente beneficioso. Después de todo, si hay que superar las restricciones binarias en la experiencia, éstas deberán encontrar su disolución en la creación de nuevas formas culturales. Como dice Beauvoir, y Wittig debiera saber, fuera de los términos de la cultura no hay ninguna referencia a la "realidad humana" que tenga significado. El programa político para superar las restricciones binarias debería preocuparse, por tanto, por la innovación cultural más que por mitos de la trascendencia.

La teoría de Wittig encuentra apoyo en el primer volumen de la Historia de la sexualidad de Foucault que tiene consecuencias improbables aunque significativas para la teoría feminista. En su intento de subvertir la configuración binaria de] poder, el modelo jurídico de opresor y



oprimido, Foucault ofrece algunas estrategias para la subversión de la jerarquía de género. Para Foucault, la organización binaria del poder, incluida la que está basada en estrictas polaridades de género, se efectúa mediante la multiplicación de formas de poder productivas y estratégicas. Por ello, a Foucault ya no le interesa el sueño marcuseano de una sexualidad sin poder, sino que le preocupa subvertir y disipar los términos existentes del poder jurídico. En ese sentido, Wittig está paradójicamente más cerca de la teoría de la emancipación sexual de Marcuse cuando imagina una identidad sexual y una sexualidad libres de relaciones de dominación. En efecto, Foucault escribe en el momento de la desilusionada consecuencia de Eros y civilización de Marcuse, rechazando un modelo progresivo de historia basado en la liberación gradual de un eros intrínsecamente liberador. Para Foucault el eros que se libera siempre está culturalmente estructurado, saturado de la dinámica del poder, y con ello suscitando implícitamente los mismos dilemas políticos que la cultura represiva a la que iba a liberar. No obstante, a) igual que Wittig, Foucault rechaza el "sexo natural" en tanto que dato primario, e intenta entender cómo "fue el despliegue de la sexualidad... Lo que estableció esta noción de 'sexo'". La categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que supone una oposición binaria entre los "sexos". La subversión de los opuestos binarios para Foucault no es resultado de su trascendencia, sino de su proliferación hasta un punto en el que las oposiciones binarias dejen de tener sentido en un contexto en el que las diferencias múltiples, no restringidas a las diferencias binarias, abundan. Como estrategias para hacer difuso el antiguo juego de poder de opresor y oprimido Foucault parece sugerir la "proliferación" y la "asimilación". Su táctica, si se le puede llamar así, no es trascender las relaciones de poder, sino multiplicar sus diversas configuraciones de tal modo que el modelo jurídico de poder como opresión y regulación deje de ser hegemónico. Cuando los opresores mismos son oprimidos, y el oprimido desarrolla formas de poder alternativas, nos hallamos en presencia de una relación pos moderna de poder. Para Foucault esta interacción tiene como resultado valencias de poder nuevas y más complicadas, y el poder de la oposición binaria se hace difuso con la fuerza de la ambigüedad interna.

Para Foucault, la noción de sexo natural no es ni primaria ni unívoca. El propio "sexo", i.e. El propio yo sexual anatómicamente diferenciado, está íntimamente vinculado con el "sexo" como una actividad y un impulso. La palabra compromete una variedad de significados que han sido apiñados en un solo nombre para apoyar determinados fines estratégicos de la cultura hegemónica:

La noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal y Foucault no quiere seguir discutiendo la realidad material de los cuerpos anatómicamente discretos que Wittig disputa, sino que en su lugar se pregunta cómo llega a significar la materialidad del cuerpo ideas culturales específicas. De ahí que, al final del vol. I de la Historia de la sexualidad imagine "una historia de cuerpos (que muestre) de qué forma se ha invertido lo que es más vital y más material de ellos".

Foucault lleva a cabo una fenomenología de semejante "inversión" al publicar los diarios de Herculine Barbin, un hermafrodita del siglo XIX cuya ambigüedad anatómica culmina en una "confesión" y un suicidio finales. En su introducción Foucault insiste en la irrelevancia de las categorías de género establecidas para la vida sexual de Alexina (Herculine):

Da la impresión -si se presta credibilidad al relato de Alexina- de que todo acontecía en un mundo de arrebatos, de tristezas, de placeres, de afectos tibios, de suavidades y amarguras, donde la identidad de los participantes y sobre todo del enigmático personaje alrededor del cual todo se urdía, no tuvieron ninguna importancia.

Parece que Herculine escapó al sexo unívoco y por tanto al sistema binario que gobierna al sexo, y para Foucault representa la literalización de una ambigüedad en el sexo y en la identidad sexual que es el potencial suprimido de todo sexo o género adecuado y unívoco. Herculine Barbin, nuestro hermafrodita, no están ni aquí ni allá, aunque tampoco se encuentra en algún tercer lugar discreto. Es una amalgama de opuestos binarios, una configuración y una pugna particulares de macho y hembra. Por motivo de su misteriosa intrusión en el dominio del varón es castigada y desterrada por las autoridades de la Iglesia, designada unívocamente como varón. Herculine no trasciende el sexo en la medida que lo confunde, y mientras que podemos considerar que su estino hasta cierto punto es anatómico, está claro que los documentos legales y médicos que dirigen su transgresión anatómica revelan una necesidad social urgente de reprimir el sexo justo a los dos usuales. Por lo que no es su anatomía, sino el modo en que es "invertida" esa anatomía, lo que causa problemas. Su situación apurada revela en términos gráficos la urgencia y la estrategia societales por descubrir y definir la anatomía dentro de términos binarios. Explotar el supuesto binario es uno de los modos de privar a la hegemonía masculina y a la heterosexualidad compulsiva de sus premisas primarias más atesoradas. Cuando, por otro lado, se hace de la diferencia sexual binaria una función de la ontología, entonces las opciones de la identidad sexual son restringidas a los términos heterosexuales tradicionales; y la heterosexualidad desde luego es reducida a una versión mítica de sí misma, disfrazando su multiplicidad potencial tras una presentación unívoca de sí misma.

## **CONCLUSIÓN: ENCARNACIÓN DE LA DISONANCIA**

Como conclusión, parece importante destacar que el desafío a un sistema de género diádico que permite la teoría de Beauvoir y que Wittig y Foucault ayudan a formular, también es implícitamente un desafío a las posiciones feministas que mantienen que la diferencia sexual es irreductible. Y que intentan dar expresión al aspecto distintivamente femenino de esa oposición binaria. Si el sexo natural es una ficción, entonces lo distintivamente femenino es un momento puramente histórico del desarrollo de la categoría de sexo, lo que Foucault llama "el elemento más especulativo, más ideal y más interno de un despliegue de la sexualidad organizado por el poder cuando aferra los cuerpos y su materialidad".

El esbozo esquemático de una teoría de la invención del género que aquí ha apuntado no supera los escollos existenciales del sartreanismo por el mero hecho de su aplicación cultural. Al disponer de la proliferación foucaultiana nos parece desde luego haber pasado a una idea de invención radical, aunque ésta emplee y despliegue convenciones culturalmente existentes y culturalmente imaginables. El problema de esta teoría parece doble, y en muchos sentidos las objeciones que sin duda se suscitarán contra estas visiones son las mismas que, de forma alterada, se han suscitado contra la tesis existencial tanto desde la perspectiva marxista como desde la psicoanalítica. El problema marxista se puede entender como el de la constitución social de la identidad personal y, por implicación, de la identidad de género. No sólo elijo mi género, y no sólo lo elijo dentro de los términos de que se dispone culturalmente, sino que por la calle y en el mundo siempre estoy siendo constantemente constituido por los otros, de tal modo que el género constituido por mi yo bien puede

encontrarse en oposición cómica o incluso trágica con el género que otros me ven. Por ello, incluso la prescripción foucaultiana de la invención radical presupone una acción que, a la Descartes, definicionalmente elude la mirada fija del Otro.

Puede que la objeción psicoanalítica sea la más incisiva, ya que las teorías psicoanalíticas de la identidad de género y de la adquisición de género tienden a insistir en que lo que llegamos a ser en cierto sentido es lo que siempre hemos sido, aunque el proceso de llegar a ser es, por necesidad edípica, un proceso de restringir nuestra ambigüedad sexual de acuerdo con los tabúes del incesto que fundan la identidad. La ambigüedad, sea ésta descrita en el discurso de la bisexualidad o en el de lo polimorfo, siempre debe presuponerse, y la identidad de género establecida a la vez contiene y oculta esta ambigüedad reprimida. Una proliferación de género que supere las oposiciones binarias siempre constituiría por tanto una vuelta a la ambigüedad preedípica que, supongo yo, nos sacaría de la cultura tal y como la conocemos. Según la perspectiva psicoanalítica, el ideal normativo de multiplicidad de géneros siempre sería una mezcla peculiar de memoria y fantasía que se entendería en el contexto de un sujeto edípicamente condicionado en una lucha afectiva con el tabú del incesto. Quizá constituya esto material para la gran literatura, pero no es necesariamente practicable en la lucha cultural por renovar las relaciones de género tal y como las conocemos. En efecto, si hablamos desde este punto de vista, yo he aportado aquí una fantasía preedípica que sólo tiene sentido en términos de un sujeto que nunca puede realizar esta fantasía. En este sentido, tanto el marxista hipotético como la objeción psicoanalítica formularían la acusación de que la teoría que he presentado carece de principio de realidad. Pero, desde luego, esa acusación es engañosa, porque no está claro que el principio que gobierna esta realidad sea necesario, ni si otros principios de realidad se podrían "inventar", como si dijéramos, ni si estos principios contraintuitivos forman parte de las fantasías culturales que finalmente vienen a constituir nuevas organizaciones de la realidad. No tengo claro que la realidad sea algo establecido de una vez por todas, y haríamos bien en instar a la especulación sobre la relación dinámica entre fantasía y la realización de nuevas realidades sociales.

Buena parte de los estudios feministas franceses se han preocupado por especificar la naturaleza de lo femenino para establecer la cuestión de qué quieren la mujeres, cómo se deja conocer ese placer específico, o cómo se representa a sí mismo indirectamente en la ruptura del lenguaje logocéntrico. Este principio de femineidad se busca en el cuerpo de la mujer, entendido unas veces como la madre preedípica y otras veces de manera naturalista como un principio panteísta que requiere su propio tipo de lenguaje para expresarse. En estos casos, el género no está constituido, sino que es considerado como un aspecto esencial de la vida del cuerpo, y llegamos muy cerca de la ecuación biología y destino, esa pugna entre hecho y valor, en cuyo intento de refutación pasó Beauvoir su vida. En un artículo titulado, "Las mujeres no pueden ser definidas", Julia Kristeva señala que "la creencia de que 'una es mujer' es casi tan absurda y oscurantista como la creencia de que 'uno es hombre'".

Kristeva dice "casi tan absurdo" porque existen razones prácticas, estratégicas para mantener la noción de mujer como una clase sin que importe su vacío descriptivo como término. Aceptando el argumento de Wittig de que la "mujer" es una categoría política, Kristeva pasa a considerar si no podría haber una categoría política útil al respecto. Lo que nos lleva otra vez a la objeción marxista proferida más arriba, y Kristeva está dispuesta a desprenderse del término por completo cuando se agote su eficacia política. Por ello concluye, "debemos usar 'somos mujeres' como un anuncio o eslogan para nuestras demandas. En un nivel más profundo, no obstante, una mujer no puede 'ser'; es algo que ni siquiera pertenece al orden del ser". Las mujeres es, de este modo, un significante sustantivo y unívoco falso que disfraza e

imposibilita una experiencia de género internamente variada y contradictoria. Y si, por volver a Beauvoir, las mujeres son un modo tal de llegar a ser que es detenido prematuramente, como si dijéramos, mediante la imposición reductiva de una nomenclatura sustancializadora, entonces la liberación de la experiencia internamente compleja de las mujeres, experiencia que podría hacer del mismo nombre "experiencia de las mujeres" una significación vacía, bien podría llegar a liberarse y/o precipitarse. Y la tarea aquí no es simplemente cambiar el lenguaje, sino examinar el lenguaje o en sus supuestos ontológicos, y criticar esos supuestos en sus consecuencias políticas. En efecto, entender que la mujer existe en el orden metafísico del ser es entenderla como lo que ya está realizado, siendo autoidentica, estática, pero concebirla en el orden metafísico del llegar a ser es inventar la posibilidad para su experiencia, incluida la posibilidad de no llegar a ser nunca una "mujer" sustantiva, autoidentica. Tales sustantivos seguirán siendo, desde luego, descripciones vacías, y pueden llegar a ser deseables otras formas de descripciones activas.

No es sorprendente que Beauvoir derive su marco filosófico de la filosofía existencial, ni que Wittig parezca deberle más a Beauvoir que a las feministas francesas que escriben a favor o en contra de Lacan. Ni tampoco sorprende que la teoría de la sexualidad de Foucault y su historia de los cuerpos esté escrita sobre la base de La voluntad de poder y la Genealogía de la moral de Nietzsche, cuyo método de crítica existencial revelaba regularmente cómo se pueden reducir los valores que parecen naturales a sus orígenes culturales contingentes.

El cuestionamiento psicoanalítico hace bien en recordarnos lo profundamente enraizadas que están las identidades sexual y de género y la cualificación marxista refuerza la noción de que el modo en que estamos constituidos no siempre es asunto nuestro. Bien podría ocurrir que Wittig y Foucault ofrecieran nuevas identidades que, a pesar de toda su cualificación, siguieran siendo utópicas. Pero es útil recordar la lectura que hace Gayle Rubin del psicoanálisis como la reconstrucción de estructuras de parentesco bajo la forma de las modernas identidades de género. Si ella tiene razón al atender la identidad de género como el "rastros" del parentesco, y al señalar que el género se ha liberado cada vez de los vestigios del parentesco, nos parece entonces justificado concluir que la historia del género bien pudiera revelar la liberación gradual del género de sus restricciones binarias. Más aún, cualquier esfuerzo teórico por descubrir, mantener o articular una feminidad esencial debe enfrentarse con el siguiente problema moral y empírico: ¿qué ocurre cuando las mujeres individuales no se reconocen en las teorías que les explican su esencia insuperable? Cuando lo esencial femenino se articule por fin, y lo que hemos estado llamando "mujeres" no puedan verse a sí mismas en esos términos, ¿qué concluiremos entonces? ¿Que esas mujeres están engañadas, o que de ningún modo son mujeres? Podemos argumentar que las mujeres tienen una esencia más inclusiva, o podemos volver a esa prometedora sugerencia de Simone de Beauvoir, a saber, que las mujeres no tienen ningún tipo de esencia, y por tanto no tienen necesidad natural, y que, desde luego, lo que llamamos una esencia o un hecho material simplemente es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural.