

Sujetos de sexo / género / deseo*

Judith Butler**

FLACSO - Biblioteca

Mujer no se nace, se hace.
Simone de Beauvoir

Estrictamente hablando, no puede decirse que "las mujeres" existan.
Julia Kristeva

La mujer no tiene sexo.
Luce Irigaray

El despliegue/estructuración de la sexualidad ... planteó esta noción del sexo.
Michel Foucault

La categoría del sexo es la categoría política que fundamenta la sociedad como heterosexual.
Monique Wittig

I. "Mujeres" como sujeto del feminismo.

La teoría feminista, en su mayoría, ha asumido que existe una identidad, comprendida mediante la categoría de las mujeres, que no sólo origina los intereses y objetivos feministas en el discurso, sino que constituye el sujeto para el que se quiere conseguir representación política. Pero *política* y *representación* son dos términos controvertidos. Por un lado la *representación* funciona como el término operativo que intenta hacer extensiva la visibilidad y legitimidad en el proceso político a las mujeres como sujetos políticos; por otro lado, la *representación* es la función normativa de un lenguaje al que se acusa tanto de revelar como de distorsionar lo que es verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para potenciar la visibilidad política de las mujeres, la teoría feminista ha considerado necesario el desarrollo de un lenguaje que represente a las mujeres de forma completa y adecuada. Se ha considerado que esto era obviamente importante teniendo en cuenta la condición cultural omnipresente en la que la vida de las mujeres se representaba erróneamente o no se representaba en absoluto.

Recientemente, esta concepción predominante de

la relación entre la teoría feminista y la política ha sido desafiada desde el mismo discurso feminista. El mismo sujeto "mujeres" ya no se comprende en términos de estabilidad y permanencia. Hay una gran cantidad de literatura que no sólo cuestiona la viabilidad del "sujeto" como el candidato (definitivo) a ser representado o, incluso, liberado, sino que, después de todo, manifiesta muy poco acuerdo en cuanto a qué es lo que constituye, o debería constituir, la categoría "mujeres". Las áreas de representación política y lingüística delimitan con anterioridad los criterios según los cuales los mismos sujetos se forman; la representación atañe, en consecuencia, solo a lo que se reconoce como sujeto. En otras palabras, los requisitos para ser sujeto se deben reunir antes de que la representatividad pueda ser ampliada.

Foucault señala que los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que van a representar a continuación.¹ Las nociones jurídicas del poder parecen regular la vida política en términos puramente negativos -esto es, mediante la limitación, prohibición, regulación, control e incluso "protección" de los individuos relacionados con esa estructura política mediante la operación eventual y retractable de la elección-. Pero los sujetos regulados por estas estructuras son, en virtud de su sometimiento a ellas, formados, definidos, y reproducidos de acuerdo con los requerimientos de ellas. Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que representa a las mujeres como "el sujeto" del feminismo es en sí misma una formación discursiva y un efecto de una versión dada de una política representacional. El sujeto feminista resulta estar constituido discursivamente por el mismo sistema político que pretende facilitar su emancipación. Esto resulta políticamente problemático si se puede demostrar que este sistema produce sujetos genéricos sobre un eje diferencial de dominación o si produce sujetos presumiblemente masculinos. En tales casos, apelar de manera no crítica a tal sistema para la emancipación de "las mujeres" sería contraproducente.

La cuestión del "sujeto" es crucial para la política, y en particular para la política feminista, porque los sujetos jurídicos son invariablemente producidos mediante ciertas prácticas excluyentes que no son visibles una vez que la estructura jurídica de la política ha sido establecida. En otras palabras, la construcción política del sujeto se lleva a cabo con ciertas intenciones legitimadoras y excluyentes, y estas operaciones políticas son ocultas de forma eficaz y naturalizadas por un análisis político que toma las estructuras políticas como su base. El poder jurídico "produce" inevitablemente lo que pretende sólo representar, de

* Este artículo, "Subjects of Sex / Gender / Desire," es el primer capítulo de su libro *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York, Routledge, 1990).

** Judith Butler enseña en el Department of Rhetoric de la University of California, Berkeley. Es autora del libro del cual tomamos este artículo y *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* (New York, Routledge, 1993).

ahí que la política deba preocuparse de esta función dual del poder: la jurídica y la productiva. En efecto, la ley produce, y a continuación oculta, la noción de "un sujeto ante la ley"² para invocar esta formación discursiva como una premisa fundacional preestablecida que legitima la misma hegemonía reguladora de la ley. No es suficiente inquirir acerca de cómo las mujeres pueden alcanzar una representatividad mayor en el lenguaje y en la política. La crítica feminista debería también comprender cómo la categoría de "mujeres", el sujeto del feminismo, está producido y reprimido por las mismas estructuras de poder a través de las cuales se busca la emancipación.

De hecho, la cuestión de las mujeres como el sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que quizá no exista un sujeto "ante" la ley, que aguarda ser representado en o por la ley. Quizá el sujeto, así como la invocación de un "ante/s" temporal, sea constituido por la ley como el fundamento ficticio de su propia apelación de legitimidad. La asunción imperante de la integridad ontológica del sujeto ante la ley podría ser entendida como el recuerdo contemporáneo de la hipótesis del estado natural, esa fábula fundacional que constituye las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa a un "ante/s" no histórico se convierte en la premisa fundacional que garantiza la ontología pre-social de las personas que libremente consienten en ser gobernadas y, de ese modo, constituyen la legitimidad del contrato social.

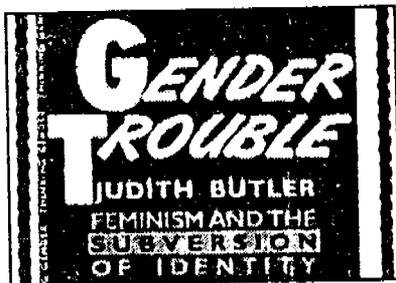
Aparte de las ficciones fundacionales que apoyan la noción del sujeto, tenemos el problema político que el feminismo encuentra en la asunción de que el término *mujeres* denota una identidad común. Más que un significante estable que apela a la aprobación de aquellas personas a quienes pretende describir y representar, *mujeres*, incluso en plural, se ha convertido en un término problemático, un espacio de enfrentamiento, una causa de ansiedad. Como sugiere el título de Denise Riley, *¿Soy yo ese nombre?* es una pregunta producida por la posibilidad misma de que este nombre tenga significaciones múltiples.³ Si una "es" una mujer, esto no es seguramente todo lo que es;

el término no es exhaustivo, no porque una "persona" pregenérica trascienda la parafernalia de su género, sino porque el género no es constituido siempre de forma coherente o consistente en distintos contextos históricos, y porque el género se intersecciona con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales, y regionales de identidades constituidas discursivamente. Como resultado, es imposible separar "género" de las intersecciones políticas y culturales en las que invariablemente se produce y mantiene.

La asunción política de que debe haber una base universal para el feminismo, que debe encontrarse en una identidad que se asume interculturalmente, a menudo acompaña la noción de que la opresión de las mujeres tiene una forma particular discernible en la estructura universal o hegemónica del patriarcado o la dominación masculina. La noción de un patriarcado universal ha sido criticada ampliamente en estos últimos años por su incapacidad para dar cuenta del funcionamiento de la opresión por causa del género en los contextos culturales en los que existe. Donde esos contextos distintos han sido tenidos en cuenta dentro del marco de estas teorías ha sido para encontrar "ejemplos" o "ilustraciones" de un principio universal que se asume desde el comienzo. Esta forma feminista de teorizar ha sido criticada por sus esfuerzos por colonizar y apropiarse de culturas no occidentales para apoyar nociones de opresión eminentemente occidentales, pero que tienden también a construir un "Tercer Mundo" o incluso un "Oriente" en el que la opresión por causa del género es sutilmente explicada como sintomática de un barbarismo esencial y no occidental. La urgencia del feminismo por establecer un estatus universal para el patriarcado con la intención de reforzar las apariencias de representatividad de sus propias demandas ha llevado ocasionalmente a tomar el atajo hacia una universalidad categorial y ficticia de la estructura de dominación, la cual es acusada de producir la experiencia común de sumisión de las mujeres.

Aunque la pretensión de un patriarcado universal ya no disfruta de la misma credibilidad que anteriormente,

Contenido (sin los detalles del primer capítulo que aquí publicamos en traducción):



Routledge, Chapman & Hall, Inc.
29 West 35 Street
New York, NY 10001
U.S.A.

Preface

- 1 Subjects of Sex/Gender/Desire
- 2 Prohibition, Psychoanalysis, and the Production of the Heterosexual Matrix
 - i Structuralism's Critical Exchange
 - ii Lacan, Riviere, and the Strategies of Masquerade
 - iii Freud and the Melancholia of Gender
 - iv Gender Complexity and the Limits of Identification
 - v Reformulating Prohibition as Power
- 3 Subversive Bodily Acts
 - i The Body Politics of Julia Kristeva
 - ii Foucault, Herculine, and the Politics of Sexual Discontinuity
 - iii Monique Wittig: Bodily Disintegration and Fictive Sex
 - iv Bodily Inscriptions, Performative Subversions

Conclusion: From Parody to Politics

Notes

Index

la noción de una concepción generalmente compartida de "las mujeres", el corolario de este esquema, ha sido mucho más difícil de desplazar. Ciertamente, ha habido gran cantidad de debates: ¿hay puntos en común entre "las mujeres" que preexistan a su propia opresión, o tienen las mujeres algo en común únicamente en virtud de la opresión que padecen? ¿Existe un algo específico de las culturas de mujeres que es independiente de su subordinación a culturas hegemónicas, machistas? ¿Se actualizan siempre la especificidad e integridad de las prácticas culturales o lingüísticas en contra y, por tanto, dentro de los términos de una formación cultural más dominante? ¿Hay un área de lo "específicamente femenino", un área que está al mismo tiempo diferenciada de lo masculino como tal y reconocible en su diferencia por una universalidad no marcada y, por tanto, presupuesta? La dualidad masculino/femenino no sólo constituye el marco único en el que esa especificidad puede ser reconocida, sino que también, en cualquier otro sentido, la "especificidad" de lo femenino está de nuevo completamente descontextualizada y separada analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnicidad, y otros ejes de las relaciones de poder que constituyen la "identidad" y hacen de la singular noción de "identidad" una denominación errónea.⁴

MI sugerencia es que la presunta universalidad y unidad del sujeto del feminismo es efectivamente minada por las limitaciones del discurso representacional en el que funciona. De hecho, la insistencia prematura en un sujeto estable para el feminismo, comprendido como una categoría de mujeres sin suturas, genera inevitablemente rechazos múltiples para aceptar dicha categoría. Estas áreas de exclusión revelan las consecuencias coercitivas y reguladoras de tal construcción, incluso cuando esta construcción ha sido elaborada con una intención emancipadora. De hecho la fragmentación dentro del feminismo y la oposición paradójica al feminismo de "las mujeres" a las que el feminismo dice representar sugiere las limitaciones propias de la política de la identidad. La sugerencia de que el feminismo pueda buscar una representatividad más amplia para un sujeto que él mismo construye tiene la consecuencia irónica de que los objetivos feministas pueden fracasar al rechazar dar cuenta de los poderes constitutivos de sus propias pretensiones de representatividad. Este problema no mejora mediante una invocación a la categoría de las mujeres por razones meramente "estratégicas", ya que las estrategias siempre tienen significados que exceden los propósitos para los que fueron diseñadas. En este caso, la misma exclusión podría calificarse como tal un significado no intencionado y sin embargo derivado de la exclusión misma. Al estructurarse de acuerdo con un requisito propio de la política representacional que el feminismo articula como un sujeto estable, el feminismo queda expuesto a acusaciones de flagrante tergiversación.

Obviamente, la tarea política no es rechazar la política representacional -¿acaso podemos hacerlo?-. Las estructuras jurídicas del lenguaje y la política constituyen el campo contemporáneo del poder; por tanto, no hay ninguna posición fuera de ese campo,

sino únicamente una genealogía crítica de sus propias prácticas legitimadoras. Como tal, el punto crítico de partida es el presente histórico, como dijo Marx. Y la tarea es formular dentro de este marco ya constituido una crítica de las categorías de identidad que las estructuras jurídicas contemporáneas engendran, naturalizan, inmovilizan.

Quizá haya una oportunidad en esta coyuntura de la política cultural, un periodo que algunos llamarían "posfeminismo", para reflexionar desde una perspectiva feminista sobre el mandato de construir un sujeto del feminismo. Desde la práctica política feminista parece necesario un replanteo radical de las construcciones ontológicas de la identidad para formular una política representacional que pudiera revivir el feminismo sobre otras bases. Por otro lado, puede que sea hora de considerar la posibilidad de una crítica radical que intente liberar a la teoría feminista de la necesidad de tener que construir una base única y perdurable que es invariablemente criticada por aquellas posiciones de identidad o anti-identidad que este excluye invariablemente. ¿Las prácticas exclusivistas que fundamentan la teoría feminista sobre la noción de "las mujeres" como sujeto limitan paradójicamente los objetivos del feminismo de ampliar sus pretensiones de "representatividad"?⁵

Quizá el problema sea incluso más serio. ¿La construcción de la categoría de las mujeres como sujeto estable y coherente es una regulación y reproducción de las relaciones de género? Y ¿no es tal reproducción precisamente contraria a los propósitos del feminismo? ¿Hasta qué punto la categoría de las mujeres adquiere estabilidad y coherencia solo en el contexto de la matriz heterosexual? Si una noción estable de género no demuestra ya ser la premisa fundacional de la política feminista, quizá es deseable un nuevo tipo de política feminista para responder a la misma reproducción de género e identidad, un nuevo tipo que tomará la construcción cambiante de la identidad como un pre-requisito, tanto metodológico como normativo, o incluso como un objetivo político.

Seguir la pista de las operaciones políticas que producen y esconden lo que se califica como el sujeto jurídico del feminismo es precisamente la tarea de una genealogía feminista de la categoría de las mujeres. En el curso de este esfuerzo por cuestionar a "las mujeres" como sujeto del feminismo, la invocación no problemática de esta categoría puede acabar excluyendo la posibilidad de que el feminismo sea una política representacional. ¿Qué sentido tiene ampliar la representación a sujetos que están contruidos mediante la exclusión de aquéllos que no reúnen los requisitos no escritos del sujeto? ¿Qué relaciones de dominación y de exclusión se mantienen inadvertidamente cuando la representación se convierte en el único centro de la política? La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista, si la constitución del sujeto tiene lugar dentro de un marco de poder normalmente enterrado por medio de la afirmación de esta base. Quizá, paradójicamente, "la representación" acabará teniendo sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto "mujeres" no se presuma en ningún lugar.

ii. El orden obligatorio

del sexo/género/deseo



Aunque la unidad no problemática de "mujeres" es a menudo invocada para construir una solidaridad basada en la identidad, se produce una escisión en el sujeto feminista por la distinción entre sexo y género. Aunque en un principio esta diferenciación pretendía cuestionar la fórmula biología-es-destino, esta distinción entre sexo y género apoya el argumento de que no importa cuál sea la insolubilidad biológica que el sexo parezca tener, el género es un constructo

cultural: por tanto, el género no es ni el resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo. La unidad del sujeto es de esta manera respondida potencialmente por la distinción que da lugar al género como una interpretación múltiple del sexo.⁷

Si el género es el significado cultural que el cuerpo sexuado asume, entonces no puede decirse que un género sea la consecuencia de un sexo en ningún caso. Llevado a sus últimas consecuencias lógicas, la distinción entre sexo/género sugiere una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros contruidos culturalmente. Asumiendo de momento la estabilidad de un sexo binario, no se sigue que el constructo de "los varones" corresponda exclusivamente a los cuerpos de los varones o que "las mujeres" se interpretará solo como cuerpos femeninos. Es más, incluso si fuera cierto que los sexos puedan considerarse como binarios en su morfología y constitución sin que esto plantee ningún problema, no hay razón para asumir que los géneros deberían también ser dos.⁸ La presunción de la existencia de un sistema de géneros binario en su morfología hace perdurar implícitamente la creencia en la relación mimética del género con el sexo de donde se sigue que el género refleja el sexo, o por otra parte, es restringido por él. Cuando el estatus construido del género es teorizado como radicalmente independiente del sexo, el mismo género se convierte en un artificio a la deriva, con la consecuencia de que *varón* y *masculino* podría con la misma facilidad designar un cuerpo femenino que uno masculino, y *mujer* y *femenino* uno masculino con la misma facilidad que uno femenino.

Esta ruptura radical del sujeto genérico plantea todavía otro grupo de problemas. ¿Podemos referirnos a un sexo "dado" o a un género "dado" sin antes inquirir acerca de cómo sexo y/o género se dan, mediante qué medios? Y, en cualquier caso, ¿qué es el "sexo"? ¿Es natural, anatómico, cromosomático, hormonal, y cómo va una crítica feminista a evaluar los discursos científicos que pretenden establecer tales "hechos" por nosotras?⁹ ¿Tiene el sexo una historia?¹⁰ ¿Tiene cada uno de los sexos una historia o historias distintas? ¿Hay una historia de cómo se estableció la dualidad del sexo, una genealogía que pudiera exponer las opciones binarias como un constructo cambiante? ¿Los hechos ostensibles del sexo se producen mediante distintos discursos científicos en favor de

otros intereses políticos y sociales? Si el carácter inmutable del sexo es criticado, quizá este constructo llamado "sexo" sea cultural en la misma medida en que lo es el género; de hecho, quizá siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género resulta no ser una distinción en absoluto.¹¹

No tendría sentido, pues, definir el género como la interpretación cultural del sexo, si el sexo mismo es un categoría genérica. El género no debería ser concebido meramente como la inscripción cultural del significado sobre un sexo dado (una concepción jurídica); el género debe también designar el mismo aparato de producción mediante el cual los mismos sexos son establecidos. Como resultado, género no es a cultura como sexo es a naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la "naturaleza sexuada" o un "sexo natural" se produce y establece como "prediscursivo", anterior a la cultura, una superficie políticamente neutra sobre la que la cultura actúa. Esta construcción del "sexo" como lo radicalmente no construido nos concernirá de nuevo en la discusión de Lévi-Strauss y el estructuralismo en el capítulo 2. En esta coyuntura está ya claro que una manera mediante la cual es asegurada la estabilidad interna y la estructura binaria para el sexo es situando la dualidad sexual en un terreno prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debería ser entendida como el efecto del aparato del constructo cultural diseñado por el género. ¿Cómo, pues, necesita ser reformulado el género para abarcar las relaciones de poder que producen el efecto de un sexo prediscursivo y ocultan la operación misma de esta producción discursiva?

iii. Género: las ruinas circulares de un debate contemporáneo

¿Existe "un" género que se supone que las personas tienen, o es un atributo esencial que una persona presuntamente es, como implica la pregunta "¿Qué género eres tú"? Cuando las teóricas y los teóricos feministas afirman que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género es un constructo cultural, ¿cuál es el procedimiento o el mecanismo de este constructo? Si el género se construye, ¿podría ser construido de forma diferente, o implica su constructividad algún tipo de determinismo social, que extingue la posibilidad de agencia y transformación? ¿Sugiere el término "constructo" que ciertas leyes generan diferencias genéricas sobre ejes universales de diferencia sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido podemos encontrarle a un constructo que no puede asumir un/a constructor/a humano/a anterior a dicha construcción? En algunas versiones, la noción de que el género se construye sugiere un cierto determinismo de significados genéricos inscritos en cuerpos diferenciados anatómicamente, donde aquellos cuerpos son entendidos como recipientes pasivos de una ley cultural inexorable. Cuando la "cultura" que "construye" el género es entendida en los términos de esta misma ley o grupo de leyes, parece que el género esté tan determinado y fijado como lo estaba según la fórmula biología-es-destino. En tal caso, no es la biología, sino la cultura, la que se convierte en destino.

Por otro lado, Simone de Beauvoir sugiere en *El segundo sexo* que "mujer no nace, se hace".¹² Para Beauvoir, el género se "construye", pero hay un/a agente implícito en su formulación, un *cogito*, quien de alguna manera toma sobre sí o se apropia de ese género y podría, en principio, tomar sobre sí cualquier otro género. ¿Es el género tan cambiante y volitivo como la descripción de Beauvoir parece sugerir? ¿Puede el constructo en tal caso reducirse a una modalidad de opción? Parece claro que para Beauvoir una "se hace" mujer, pero siempre bajo la coacción cultural de convertirse en tal. Y claramente, la coacción no proviene del "sexo". No hay nada en su descripción que garantice que el individuo que se convierte en mujer sea necesariamente de sexo femenino. Si "el cuerpo es una situación",¹³ como ella indica, no hay recurso posible a un cuerpo que ya no haya sido desde siempre interpretado por medio de significados culturales; por tanto, el sexo no podría calificarse como una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho el sexo, por definición, resultará haber sido género todo el tiempo.¹⁴

La controversia acerca del constructo parece estar fundada en la polaridad filosófica entre libre voluntad y determinismo. En consecuencia, se podría sospechar razonablemente que algunas restricciones lingüísticas acerca del pensamiento forman y al mismo tiempo limitan los términos del debate. En lo que respecta a esos términos, "el cuerpo" se presenta como un medio pasivo en el que se inscriben significados culturales o como el instrumento por medio del cual una voluntad apropiativa e interpretativa determina un significado cultural por sí misma. En ambos casos, el cuerpo es representado como un mero instrumento o medio para el que un conjunto de significados culturales están relacionados sólo externamente. Pero "el cuerpo" es en sí mismo un constructo, como el millar de "cuerpos" que constituye el campo de los sujetos genéricos. No puede decirse que los cuerpos tengan una existencia significativa anterior a la marca de su género; la cuestión surge pues: ¿Hasta qué punto comienza el cuerpo a existir por medio de y en la(s) marca(s) del género? ¿Cómo concebimos de nuevo el cuerpo ya no como un medio o instrumento pasivo a la espera de la capacidad vivificadora de una voluntad claramente inmaterial?¹⁵

Determinar si el género o el sexo es fijo o libre es una función del discurso que, se sugerirá, intenta establecer ciertos límites al análisis o salvaguardar ciertos dogmas del humanismo como presuponibles a cualquier análisis del género. El locus de insolubilidad, ya sea en el "sexo" o en el "género" o en la misma significación del "constructo", da una pista acerca de que posibilidades culturales pueden o no pueden movilizarse mediante cualquier análisis adicional. Los límites del análisis discursivo del género presuponen y aseguran las posibilidades de una configuración del género imaginable y realizable dentro de la cultura. Esto no quiere decir que cualquiera o todas las posibilidades genéricas estén abiertas, sino que los límites del análisis sugieren los límites de una experiencia condicionada discursivamente. Estos límites son siempre fijados dentro de las condiciones de un discurso cultural hegemónico predicado mediante estructuras

binarias que se presentan como el lenguaje de la racionalidad universal. La limitación se construye así en lo que ese lenguaje constituye como el campo imaginable del género.

Aunque los científicos sociales se refieren al género como un "factor" o una "dimensión" del análisis, también se aplica a personas reales como "una marca" de diferencia biológica, lingüística y/o cultural. En estos últimos casos, el género puede ser entendido como un significado que un cuerpo (ya) diferenciado sexualmente asume, pero incluso entonces el significado existe sólo en relación con otro significado opuesto. Algunas/os teóricas/os del feminismo consideran que el género es "una relación", de hecho un conjunto de relaciones, y no un atributo individual. Otras/os, siguiendo a Beauvoir, argumentarían que sólo el género femenino está marcado, que la persona individual y el género masculino están refundidos; así pues, definir a las mujeres de acuerdo con su sexo y ensalzar a los varones como los portadores de una personalidad universal que trasciende el cuerpo.

Complicando la discusión todavía más, Luce Irigaray argumenta que las mujeres constituyen una paradoja, si no una contradicción, dentro del discurso de la identidad. Las mujeres son el "sexo" que no es "uno". Dentro de un lenguaje predominantemente machista y falocéntrico, las mujeres constituyen lo irrepresentable. En otras palabras, las mujeres representan el sexo que no puede ser pensado, una ausencia y opacidad lingüística. Dentro de un lenguaje que descansa sobre la significación unívoca, el sexo femenino constituye lo indelimitable e indesiguable. En este sentido, las mujeres son el sexo que no es "uno" sino múltiple.¹⁶ En oposición a Beauvoir, para quien las mujeres son designadas como el Otro, Irigaray argumenta que tanto el sujeto como el Otro son pilares masculinos de una economía de significación falocéntrica que consigue su objetivo totalizador mediante la exclusión total de lo femenino. Para Beauvoir, las mujeres son el negativo de los varones, la carencia con respecto a la que la identidad masculina se diferencia a sí misma. Para Irigaray, esta dialéctica particular constituye un sistema que excluye una economía de significación totalmente diferente. Las mujeres no están únicamente representadas de manera falsa dentro del esquema sartriano del sujeto que significa y del Otro significado, sino que la falsedad de la significación señala que toda la estructura de representación es inadecuada. El sexo que no es uno, pues, ofrece un punto de partida para una crítica de la representación hegemónica occidental y de la metafísica de la sustancia que estructura la misma noción de sujeto.

¿Qué es la metafísica de la sustancia, y cómo informa el pensamiento acerca de las categorías sexuales? En el primer caso, las concepciones humanistas del sujeto tienden a asumir una persona sustantiva que es portadora de varios atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista podría entender el género como un atributo de una persona que se caracteriza esencialmente como una sustancia o "núcleo" pregenérico, llamado persona, que denota estar capacitado para la razón, la deliberación moral,

o el lenguaje. La concepción universal de la persona, sin embargo, es desplazada como punto de partida de una teoría social del género por aquellas posiciones históricas o antropológicas que entienden el género como la relación entre los sujetos socialmente constituidos en contextos especificables. Este punto de vista relacional o contextual sugiere que lo que la persona "es", y, de hecho, lo que el género "es", está siempre relacionado con las relaciones construidas en las que se determina.¹⁷ Como fenómeno cambiante y contextual, el género no denota un ser sustancial, sino un punto de convergencia relativo entre conjuntos de relaciones cultural e históricamente específicos.

Irigaray mantendría, sin embargo, que el "sexo" femenino es un punto de ausencia lingüística, la imposibilidad de una sustancia denotada gramaticalmente, y, por tanto, el punto de vista que muestra la sustancia como una ilusión fundacional y perdurable de un discurso machista. Esta ausencia no está marcada como tal dentro de la economía significativa masculina - una opinión que invierte el argumento de Beauvoir (y el de Wittig) de que el sexo femenino está marcado, mientras que el sexo masculino no lo está. Para Irigaray, el sexo femenino no es una "carencia" o un "Otro" que define al sujeto en su masculinidad inmanente y negativamente. Por el contrario, el sexo femenino clude los requisitos de la representación, ya que no es ni "Otro" ni "carencia", esas categorías que permanecen relacionadas con el sujeto sartreano, inmanente al esquema falocéntrico. Por tanto, para Irigaray, el sexo femenino no podría nunca ser la marca de un sujeto, como diría Beauvoir. Es más, lo femenino no podría ser teorizado en términos de una relación concreta entre lo masculino y lo femenino dentro de un discurso dado, ya que el discurso no es una noción relevante aquí. Incluso en su variedad, los discursos constituyen muchas modalidades del lenguaje falocéntrico. La relación entre lo masculino y lo femenino no puede ser representada en una economía significante cerrada en que lo masculino constituye el significante y el significado. Paradójicamente, Beauvoir prefiguró esta imposibilidad en *El segundo sexo* cuando dijo que los varones no podían resolver el problema de las mujeres porque estarían actuando al mismo tiempo como jueces y como parte del caso.¹⁸

Las distinciones entre las posiciones descritas anteriormente distan de estar claras; puede pensarse que cada una de ellas problematiza el lugar y el significado tanto del "sujeto" como del "género" dentro del contexto de la asimetría del género instituida socialmente. Las posibilidades de interpretación del género no quedan ni mucho menos agotadas por las alternativas sugeridas anteriormente. La problemática naturaleza circular de una investigación feminista del género es puesta de relieve por la presencia de posiciones que, por un lado, presumen que el género es una característica secundaria de las personas, y aquellas que, por otro lado, consideran que la noción misma de persona, posicionada dentro del lenguaje como "sujeto", es un constructo machista y una prerrogativa que efectivamente excluye la posibilidad estructural y semántica de un género femenino. La consecuencia de estos desacuerdos tan acentuados

acerca del significado del género (de hecho, que sea el género el término a discutir, o que sea el constructo discursivo del sexo más importante, o quizá las mujeres o la mujer y/o los varones y el varón) sugiere la necesidad de un replanteo radical de las categorías de la identidad dentro del contexto de relaciones de una radical asimetría del género.

Para Beauvoir, el "sujeto" dentro de la misoginia analítica existencial siempre es masculino, refundido con lo universal, diferenciándose del "Otro" femenino fuera de las normas universalizadoras de la personalidad, lamentablemente "particular", personificado, condenado a la inmanencia. Aunque se suele interpretar que Beauvoir reclama el derecho de las mujeres, en efecto, a convertirse en sujetos existenciales y por tanto, la inclusión en los términos de una universalidad abstracta, su posición también implica una crítica fundamental de la despersonalización del sujeto epistemológico masculino abstracto.¹⁹ Ese sujeto es abstracto en tanto que niega su personificación marcada socialmente y, lo que es más, proyecta esa personificación negada y menospreciada sobre la esfera femenina, constituyendo efectivamente el cuerpo como femenino. Esta asociación del cuerpo con lo femenino funciona de acuerdo con las relaciones mágicas de reciprocidad por lo que el sexo femenino queda restringido a su cuerpo, y el cuerpo masculino, totalmente negado, se convierte, paradójicamente, en el instrumento incorpóreo de una libertad aparentemente radical. El análisis de Beauvoir plantea implícitamente la siguiente pregunta: ¿mediante qué acto de negación se plantea lo masculino como una universalidad incorpórea y lo femenino se construye como una corporalidad negada? La dialéctica del maestro-esclavo, totalmente reformulada aquí dentro de los términos no recíprocos de la asimetría del género, prefigura lo que Irigaray describiría luego como la economía significativa masculina que incluye tanto el sujeto existencial como su Otro.

Beauvoir propone que el cuerpo femenino debería ser la situación y la instrumentalización de la libertad de las mujeres, no una esencia que define y limita.²⁰ La teoría de la personalización que informa el análisis de Beauvoir queda claramente limitada por la reproducción no crítica de la distinción cartesiana entre libertad y el cuerpo. A pesar de mis propios esfuerzos para demostrar lo contrario, parece que Beauvoir mantiene el dualismo de mente/cuerpo, incluso cuando propone una síntesis de ambos términos.²¹ La preservación de esa misma distinción puede ser interpretada como sintomática del mismo falocentrismo que Beauvoir desprecia. En la tradición filosófica que empieza con Platón y continúa con Descartes, Husserl y Sartre, la distinción ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo apoya invariablemente relaciones de subordinación política y psíquica, y de jerarquía. La mente no sólo domina al cuerpo, sino que ocasionalmente entretiene la fantasía de escapar por completo de su corporeidad. Las asociaciones culturales de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la femineidad están bien documentadas dentro del campo de la filosofía y el feminismo.²² Como resultado, cualquier reproducción no crítica de la distinción mente/cuerpo debería ser reconsiderada debido a la jerarquía de

género implícita que esta distinción ha producido, mantenido y racionalizado tradicionalmente.

El constructo discursivo del "cuerpo" y su separación de la "libertad" en Beauvoir no consigue marcar la distinción misma de mente-cuerpo sobre el eje del género que se supone ilumina la persistencia de la asimetría del género. Oficialmente, Beauvoir sostiene que el cuerpo femenino está marcado dentro del discurso machista, por lo que el cuerpo masculino, en su refundición con lo universal, permanece no marcado. Irigaray sugiere claramente que tanto quien marca como quien es marcado se mantienen dentro de un modo de significación machista en el que el cuerpo femenino es excluido del ámbito de lo significable en el mismo momento que se le da nombre, por decirlo de alguna manera. En términos pos-Hegelianos, ella [la mujer] es "cancelada", pero no preservada. En la interpretación de Irigaray, la afirmación de Beauvoir de que la mujer "es sexo" es invertida para decir que ella no es el sexo con el que se la designa, sino más bien, el sexo masculino *encore* (y *en corps*) desfilando disfrazado de otredad. Para Irigaray, ese modo falocéntrico de significar el sexo femenino reproduce perpetuamente fantasmas de su propio desco de autoampliarse. En lugar de un gesto lingüístico de auto-limitarse que ofrece la alteridad o diferencia a las mujeres, el falocentrismo ofrece un nombre para eclipsar lo femenino y tomar su lugar.

iv. Teorizando lo binario, lo unitario, y más allá

Beauvoir e Irigaray difieren claramente acerca de las estructuras fundamentales por medio de las cuales se reproduce la asimetría del género; Beauvoir se basa en la reciprocidad fallida de una dialéctica asimétrica, mientras que Irigaray amplía claramente el alcance de la crítica feminista mostrando las estructuras epistemológicas, ontológicas y lógicas de la economía significante machista, el poder de su análisis se debilita precisamente por su alcance globalizador. ¿Es posible identificar una economía machista monológica así como monolítica que atraviese la totalidad de contextos culturales e históricos en los que tiene lugar la diferencia sexual? El esfuerzo por incluir "otras" culturas como ampliaciones abigarradas de un falocentrismo global constituye un acto apropiador que corre el riesgo de repetir el gesto de auto-engrandecimiento del falocentrismo, colonizando bajo el signo de lo mismo aquellas diferencias que podrían de otra manera poner en duda ese concepto totalizador.²³

La crítica feminista debería explorar las afirmaciones totalizadoras acerca de una economía significante machista, pero también seguir siendo autocrítica con respecto a los gestos totalizadores del feminismo. El esfuerzo para identificar al enemigo como singular en su forma es un discurso invertido que imita la estrategia del opresor de forma no crítica en lugar de ofrecer un conjunto de términos distintos. Que la táctica pueda funcionar en contextos feministas y antifeministas de la misma forma sugiere que el gesto colonizador no es fundamentalmente o irreduciblemente

machista. Puede funcionar para dar lugar a otras relaciones de subordinación racial, de clase, heterosexista, para mencionar unas pocas. Y sin duda, enumerar las variedades de opresión, como he empezado a hacer, asume su coexistencia secuencial y clara sobre un eje horizontal que no describe sus convergencias dentro del ámbito social. De la misma manera, un modelo vertical es insuficiente; las opresiones no se pueden clasificar sumariamente, relacionar causalmente, distribuir entre planos de "originalidad" y planos de derivación.²⁴ De hecho, el campo de poder, estructurado en parte por el gesto imperialista de apropiación dialéctica, excede y engloba el eje de la diferencia sexual, ofreciendo un mapa de diferenciales que se intersectan y que no pueden ser jerarquizados sumariamente ni en los términos del falocentrismo ni de cualquier otro candidato al puesto de "condición primaria de opresión". Más que una táctica exclusiva de las economías significantes machistas, la apropiación dialéctica y la supresión del Otro es una de las muchas tácticas, utilizadas principalmente pero no exclusivamente, al servicio de la expansión y racionalización del ámbito machista.

Los debates feministas contemporáneos acerca del esencialismo plantean de distintas maneras la cuestión de la universalidad de la identidad femenina y de la opresión machista. Las afirmaciones universalistas se basan en un punto de partida epistemológico compartido o común, entendido como la conciencia articulada o las estructuras de opresión compartidas o en las estructuras ostensiblemente transculturales de la feminidad, la maternidad, la sexualidad y/o la *écriture féminine*. La discusión inaugural en este capítulo argumentaba que este gesto globalizador ha dado lugar a una serie de críticas por parte de las mujeres que afirman que la categoría "mujeres" es normativa y exclusivista y se invoca con las dimensiones no marcadas de privilegio de clase y raza intactas. En otras palabras, la insistencia acerca de la coherencia y unidad de la categoría de "mujeres" ha rechazado efectivamente la multiplicidad de las intersecciones culturales, sociales, y políticas en las que la variedad concreta de "mujeres" se construye.

Se han hecho algunos esfuerzos para formular políticas de coalición que no asumen previamente el contenido del término "mujeres". Por el contrario, proponen un conjunto de encuentros dialógicos por medio de los cuales mujeres distintamente posicionadas articulen identidades diferentes dentro del marco de una coalición incipiente. Claramente, el valor de esta política de coalición no debe despreciarse, pero la forma misma de la coalición, de un conjunto emergente e impredecible de posiciones, no puede imaginarse previamente. A pesar del impulso claramente democratizador que motiva la construcción de coalición, la teórica de coalición puede inadvertidamente reinscribirse a sí misma como soberana del proceso mediante un intento de imponer una forma ideal de estructuras de coalición *a priori*, una que garantizará efectivamente



te la unidad del resultado. Los esfuerzos coordinados para determinar lo que es y no es la verdadera forma de un diálogo, lo que constituye la posición de sujeto y, lo que es más importante, cuándo la "unidad" se ha alcanzado, pueden obstaculizar la dinámica de autoformación y auto-limitación.

La insistencia *a priori* en la "unidad" de coalición como objetivo asume que la solidaridad, no importa a qué precio, es un pre-requisito para la acción política. ¿Pero qué tipo de política exige ese tipo de compra "por adelantado" de la unidad? Quizá una coalición necesite reconocer sus contradicciones y actuar respetando esas contradicciones. Quizá parte de lo que la comprensión dialógica implica es la aceptación de la divergencia, ruptura, escisión, y fragmentación como parte del a menudo tortuoso proceso de democratización. La noción misma de "diálogo" es culturalmente específica y está delimitada históricamente, y mientras que una persona que habla pueda estar segura de que la conversación se está produciendo, otra puede estar segura de lo contrario. Las relaciones de poder que condicionan y limitan las posibilidades dialógicas deben ser cuestionadas en primer lugar. De otra manera, el modelo de diálogo corre el peligro de volver a caer en el modelo liberal que asume que los/las agentes del diálogo ocupan iguales posiciones de poder, que hablan desde los mismos presupuestos acerca de lo que constituye "el acuerdo" y "la unidad" y que éstos son los objetivos a perseguir. Sería erróneo asumir *a priori* que existe la categoría de "mujeres" que sólo tiene que ser rellena con los distintos componentes de raza, clase, edad, etnicidad, y sexualidad con el fin de que esté completa. La asunción de la parcialidad esencial de la categoría podría pues servir como ideal normativo exento de fuerza coercitiva.

¿Es "la unidad" necesaria para una acción política efectiva? ¿Es la insistencia prematura en el objetivo de la unidad precisamente la causa de una cada vez más amarga fragmentación de las filas? Ciertas formas de fragmentación reconocidas podrían facilitar la acción de coalición justamente porque la "unidad" de la categoría de las mujeres no es presupuesta ni deseada. ¿Establece "la unidad" una norma excluyente de solidaridad al nivel de la identidad que descalifica la posibilidad de un conjunto de acciones que perturba los mismos límites de los conceptos de identidad, o que intentan conseguir precisamente la perturbación como un objetivo político explícito? Sin el presupuesto u objetivo de "la unidad", que es, en cualquier caso, siempre instituido a un nivel conceptual, las unidades provisionales podrían emerger en el contexto de acciones concretas que tienen unos objetivos distintos de la articulación de la identidad. Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas deban ser instituidas desde alguna identidad consensuada, unificada y estable, esas acciones podrían ser comenzadas más fácil y rápidamente y parecer más afines a un número de "mujeres" para quienes el significado de la categoría es permanentemente discutible.

Este acercamiento antifundacionalista a la política de coalición asume que ni "la identidad" es una premisa ni la forma o el significado del conjunto de coalición pueden conocerse con anterioridad a su

consecución. Porque la articulación de una identidad dentro de unos términos culturales disponibles insta una definición que excluye por adelantado la emergencia de nuevos conceptos de identidad en o mediante acciones políticamente comprometidas, la táctica fundacional no puede tomar la transformación o expansión de los conceptos existentes de identidad como un objetivo normativo. Es más, cuando las identidades consensuadas o las estructuras dialógicas consensuadas, por medio de las cuales se comunican identidades ya establecidas, dejan de ser el tema o el sujeto de la política, entonces las identidades pueden constituirse y desintegrarse de acuerdo con las prácticas concretas que las constituyen. Ciertas prácticas políticas instituyen identidades sobre una base contingente para conseguir sus objetivos cualquiera que estos sean. La política de coalición no requiere ni una categoría ampliada de "las mujeres" ni una identidad internamente múltiple que ofrezca inmediatamente su complejidad.

El género es una complejidad cuya totalidad es permanentemente aplazada, no es nunca lo que encontramos en un momento particular. Una coalición abierta, pues, afirmará las identidades que se instituyan y abandonen alternativamente de acuerdo con los propósitos existentes; será un conjunto abierto que permita convergencias y divergencias múltiples sin obediencia a un telos normativo ni a una clausura definidora.

v. Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia

¿Qué quiere decir "la identidad" pues, y qué fundamenta la presunción de que las identidades son idénticas a sí mismas, que persisten a lo largo del tiempo como la misma identidad, unificada e internamente coherente? Y lo que es más importante, ¿cómo informan esas asunciones los discursos de "la identidad genérica"? Sería erróneo pensar que la discusión acerca de "la identidad" debería llevarse a cabo antes que la discusión sobre la identidad genérica, por la sencilla razón de que "las personas" sólo son inteligibles en el momento en el que se constituyen como pertenecientes a un género u otro de acuerdo con patrones reconocibles de inteligibilidad genérica. Las discusiones sociológicas han intentado comprender convencionalmente la noción de persona en términos de una agencia que reclama prioridad ontológica sobre los distintos roles y funciones por medio de los cuales asume visibilidad social y significado. Dentro del discurso filosófico, la noción de "la persona" ha sufrido una elaboración analítica de acuerdo con el presupuesto de que cualquier contexto social en que



la persona "esté" queda de alguna manera relacionado externamente con la estructura de personalidad que define, sea ésta la conciencia, la capacidad del lenguaje, o la deliberación moral. Aunque esa literatura no es examinada aquí, una premisa de tales investigaciones es el foco de exploración e inversión crítica. Mientras que estudio acerca de qué constituye "la identidad personal" dentro de descripciones filosóficas casi siempre se centra en la cuestión de qué rasgo interno de la persona establece la continuidad o identidad a uno/a mismo/a de la persona a lo largo del tiempo, la cuestión aquí será: ¿Hasta qué punto las prácticas reguladoras de la formación y división del género constituyen la identidad, la coherencia interna del sujeto, es más, el estatus de identidad a uno mismo de la persona? ¿Hasta qué punto es "la identidad" un ideal normativo más que un rasgo descriptivo de la experiencia? ¿Y cómo gobiernan las prácticas reguladoras, que también gobiernan el género, las nociones culturalmente inteligibles de identidad?

Los géneros "inteligibles" son aquellos que instituyen y mantienen de alguna manera las relaciones de coherencia y contigüidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. En otras palabras, los espectros de la discontinuidad y la incoherencia, que sólo pueden ser pensados en relación con las normas de continuidad y coherencia, son prohibidos constantemente y producidos por las mismas leyes que intentan establecer líneas de conexión causal o expresiva entre el sexo biológico, los géneros constituidos culturalmente y la "expresión" o "efecto" de ambos en la manifestación del deseo sexual por mediación de la práctica sexual.

La noción de que podría haber una "verdad" del sexo, como Foucault la llama trónicamente, se produce precisamente mediante las prácticas reguladoras que generan identidades coherentes por medio de la matriz de normas de género coherentes. La heterosexualización del deseo requiere e instituye la producción de oposiciones asimétricas y claras entre "lo femenino" y "lo masculino", en las que se entienden como atributos expresivos del "varón" y "mujer". La matriz cultural por medio de la cual la identidad genérica se ha hecho inteligible requiere que ciertos tipos de "identidades" no puedan "existir" - esto es, aquellos en los que el género no se deriva del sexo y aquellos en los que las prácticas de deseo no se derivan ni del sexo ni del género. "Derivarse", en este contexto, tiene una relación política de implicación instituida por las leyes culturales que establecen y regulan la forma y el significado de la sexualidad. En efecto, precisamente porque ciertos tipos de "identidades genéricas" no se conforman de acuerdo con esas normas de inteligibilidad cultural, aparecen únicamente como fracasos de desarrollo o imposibilidades lógicas dentro de este campo. Su persistencia y proliferación, sin embargo, ofrecen oportunidades críticas de mostrar los límites y los objetivos reguladores del campo de la inteligibilidad y, por tanto, de crear dentro de los mismos términos de esa matriz de inteligibilidad matrices rivales y subversivas de desorden genérico.

Antes de que tales prácticas desordenadoras sean consideradas, parece crucial entender la "matriz de inteligibilidad". ¿Es única? ¿De qué está compuesta?

¿Cuál es la alianza peculiar que se presume existe entre un sistema de heterosexualidad obligatoria y las categorías discursivas que establecen los conceptos de identidad en cuanto a sexo? Si "la identidad" es un efecto de las prácticas discursivas, ¿hasta qué punto es la identidad genérica, interpretada como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, el efecto de una práctica reguladora que puede ser identificada como una heterosexualidad obligatoria? ¿Nos lleva esta interpretación a otro marco totalizador en el que la heterosexualidad obligatoria meramente toma el lugar del falocentrismo como la causa monolítica de la opresión por causa del género?

Dentro del espectro del feminismo francés y la teoría posestructuralista, se entiende que regímenes de poder muy distintos producen los conceptos de identidad del sexo. Consideremos la divergencia entre aquellas posiciones, tales como la de Irigaray, que afirman que sólo hay un sexo, el masculino, que se elabora a sí mismo por medio de la producción del "Otro", y aquellas posiciones, la de Foucault, por ejemplo, que asumen que la categoría de sexo, ya sea masculina o femenina, es una producción de una economía difusa reguladora de la sexualidad. Consideremos también el argumento de Wittig de que la categoría del sexo es, bajo las condiciones de heterosexualidad obligatoria, siempre femenina (la masculina queda no marcada y es, por tanto, sinónimo de "universal"). Paradójicamente, Wittig coincide con Foucault al afirmar que la categoría del sexo desaparece y, en efecto, se *disiparía* mediante la perturbación y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual.

Los distintos modelos explicativos ofrecidos sugieren las maneras muy distintas en que se entiende la categoría del sexo de acuerdo con cómo el campo de poder sea articulado. ¿Es posible mantener la complejidad de estos campos de poder y pensar mediante sus capacidades productivas al unísono? Por otro lado, la teoría de la diferencia sexual de Irigaray sugiere que las mujeres no pueden ser nunca comprendidas según el modelo de un "sujeto" dentro de los sistemas de representación convencionales de la cultura occidental precisamente porque constituyen el fetiche de la representación y, por tanto, lo irrepresentable como tal. Las mujeres no pueden nunca "ser", según esta ontología de sustancias, precisamente porque, en relación con la diferencia, son lo excluido, por medio del cual ese campo se delimita. Las mujeres son también una "diferencia" que no puede ser entendida como una simple negación u "Otro" del sujeto-siempre-masculino. Como se discutió anteriormente, no son ni el sujeto ni su Otro, sino una diferencia de la economía de oposición binaria, una artimaña para una elaboración monológica de lo masculino.

La noción de que el sexo aparece en el lenguaje hegemónico como sustancia, metafísicamente hablando, como un ser idéntico a sí mismo, es crucial para cada una de estas perspectivas. Esta apariencia es conseguida mediante un giro performativo del lenguaje y/o del discurso que oculta el hecho de que "ser" un sexo o un género es fundamentalmente imposible. Para Irigaray, la gramática no puede nunca ser un



índice claro de las relaciones de género precisamente porque apoya el modelo sustancial del género como una relación binaria entre dos términos positivos y re-

presentables. En opinión de Irigaray, la gramática sustantiva del género, que asume a varones y mujeres, así como sus atributos de lo masculino y lo femenino, es un ejemplo de una dualidad que enmascara eficazmente el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino —el falocentrismo—, silenciando lo femenino como el lugar de una multiplicidad subversiva. Para Foucault, la gramática sustantiva del sexo impone una relación binaria artificial entre los sexos, así como una coherencia interna artificial dentro de cada término de esa dualidad. La regulación binaria de la sexualidad suprime la multiplicidad subversiva de una sexualidad que perturba las hegemonías heterosexuales, reproductoras y medico-jurídicas.

Para Wittig, la restricción binaria del sexo colabora con los objetivos de reproducción de un sistema de heterosexualidad obligatoria; en ocasiones, afirma que el abandono de la heterosexualidad obligatoria inaugurará un humanismo verdadero de "la persona" liberada de las cadenas del sexo. En otros contextos, sugiere que la profusión y difusión de una economía crítica no falocéntrica disipará las ilusiones del sexo, el género y la identidad. Es más, en otro contexto, parece que "la lesbiana" emerge como un tercer género que promete trascender la restricción binaria en cuanto al sexo impuesta por el sistema de heterosexualidad obligatoria. En su defensa del "sujeto cognitivo", Wittig parece no plantear ninguna disputa metafísica a los modos de significación o representación hegemónicos: de hecho, el sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación de la agente de la elección existencial bajo el nombre de la lesbiana: "la llegada de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo".²⁶ No critica "el sujeto" como invariablemente masculino de acuerdo con las reglas de un simbólico invariablemente patriarcal, sino que propone en su lugar el equivalente a un sujeto lésbico como usuario del lenguaje.²⁷

La identificación de las mujeres con el "sexo", para Beauvoir como para Wittig, es una refundición de la categoría de las mujeres con los rasgos ostensiblemente sexuales de sus cuerpos y, por tanto, un rechazo a ofrecer a las mujeres libertad y autonomía de la manera en que la disfrutaban los varones. Así, la destrucción de la categoría del sexo sería la destrucción de un atributo, el sexo, que ha llegado a tomar el lugar de la persona, mediante el gesto misógino de la sinécdoque, el *cogito* que se autodetermina. En otras palabras, sólo los varones son "personas", y no hay otro género que el femenino:

El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. El género es utilizado en singular porque en realidad no hay dos géneros. Sólo hay uno: el femenino; el "masculino" no es un género. Ya que lo masculino no es lo masculino, sino lo general.²⁸

Por tanto, Wittig aboga por la destrucción del "sexo" para que las mujeres puedan asumir el estatus de sujeto universal. En su camino hacia esa destrucción, "las mujeres" deben asumir un punto de vista tanto universal como particular.²⁹ Como sujeto que puede hacer realidad la universalidad concreta por medio de la libertad, la lesbiana de Wittig se distingue de Irigaray, no sólo en lo que se refiere a las oposiciones ya conocidas entre esencialismo y materialismo,³⁰ sino en los términos de la adhesión a la metafísica de la sustancia que confirma el modelo normativo del humanismo como el marco para el feminismo. Donde parece que Wittig ha suscrito un proyecto radical de emancipación lesbiana y ha hecho valer la distinción entre "lesbiana" y "mujer", lo que hace en realidad es defender una "persona" pregenérica, caracterizada por la libertad. Este movimiento no sólo confirma el estatus presocial de la libertad humana, sino que se suscribe a esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y naturalización de la categoría del sexo.

La metafísica de la sustancia es una expresión que se asocia con Nietzsche dentro de la crítica contemporánea al discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar explica que un cierto número de ontologías filosóficas han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de "ser" y "sustancia" que son adoptadas en la creencia de que la formulación gramatical del sujeto y el predicado refleja la realidad ontológica anterior de la sustancia y el atributo. Estos constructos, dice Haar, constituyen los medios filosóficos artificiales por medio de los cuales la simplicidad, el orden y la identidad quedan efectivamente instituidos. De ninguna manera, sin embargo, revelan o representan un cierto orden de cosas verdadero. Para nuestros propósitos, esta crítica nietzscheana es iluminadora cuando se aplica a las categorías psicológicas que gobiernan la mayor parte del pensamiento popular y teórico acerca de la identidad genérica. Según Haar, la crítica de la metafísica de la sustancia implica una crítica de la noción misma de la persona psicológica como un ente sustantivo:

La destrucción de la lógica por medio de su genealogía trae consigo también la ruina de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el ego, el individuo, la persona) se derivan de la ilusión de la identidad sustantiva. Pero esta ilusión vuelve básicamente a la superstición que no sólo engaña al sentido común sino también a los filósofos, por ejemplo, la creencia en el lenguaje y, más precisamente, en la verdad de las categorías gramaticales. Fue la gramática (la estructura de sujeto y predicado) lo que inspiró la certeza de Descartes acerca de que "yo" es el sujeto de "pienso", aunque es más bien al revés, que los pensamientos vienen a "mi": en el fondo, la fe en la gramática simplemente indica la voluntad de ser la "causa" de nuestros propios pensamientos. El sujeto, el ser, el individuo, son sólo conceptos falsos, ya que transforman en sustancias unidades ficticias que tienen como origen sólo la realidad lingüística.³¹

Wittig ofrece una alternativa crítica al mostrar que las personas no pueden ser significadas en el lenguaje

sin la marca del género. Ofrece un análisis político de la gramática del género en francés. De acuerdo con Wittig, el género no sólo designa a las personas, las "califica", por así decirlo, sino que constituye una episteme conceptual por medio de la cual se universaliza el género binario. Aunque el francés da género a toda clase de nombres además de los de persona, Wittig afirma que su análisis afecta al inglés también. Al principio de "The Mark of Gender" (1984), escribe:

La marca de género, de acuerdo con los gramáticos, afecta a los sustantivos. Hablan de esto en términos de función. Si se los interroga acerca de su significado, quizá bromean, y lo llaman un "sexo ficticio" [...] en lo que se refiere a las categorías de la persona, ambos [el inglés y el francés] son portadores de género en la misma medida. Ambos en efecto permiten un concepto ontológico primitivo que hace valer en el lenguaje una división de los seres en dos sexos. [...] Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del ser, de acuerdo con toda una nebulosa de conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece pertenecer originalmente a la filosofía.³²

En lo que respecta al género, "pertenecer a la filosofía" es, según Wittig, pertenecer a "ese cuerpo de conceptos que son evidentes por sí mismos, sin los cuales los filósofos creen que no pueden desarrollar una línea de pensamiento y que, según ellos, funcionan sin necesidad de mencionarlos, ya que existen con anterioridad a cualquier pensamiento, cualquier orden social, en la naturaleza".³³ La perspectiva de Wittig es corroborada por el discurso popular acerca de la identidad genérica que utiliza la atribución flexiva del "ser" para géneros y "sexualidades" de forma no crítica. La afirmación no problemática de "ser" mujer y de "ser" heterosexual sería sintomática de esa metafísica de las sustancias del género. En el caso tanto de "los varones" como "las mujeres", esta afirmación tiende a subordinar la noción del género a la de identidad y a llegar a la conclusión de que una persona es un género y lo es en virtud de su sexo -sea éste masculino o femenino-, de su percepción psíquica del ser y de las distintas expresiones de ese ser psíquico, siendo el deseo sexual la más importante. En tal contexto prefeminista, el género, confundido ingenuamente (más que críticamente) con el sexo, sirve como principio unificador del ser corporeizado y mantiene esa unidad por encima de y contra un "sexo contrario" cuya estructura se presume que mantiene una coherencia paralela pero contraria entre el sexo, el género y el deseo. La expresión "me siento mujer" dicha por una hembra o "me siento varón" por un varón presupone que en ninguno de los dos casos la afirmación es redundante de una manera carente de sentido. A pesar de que no parezca problemático ser una anatomía dada (aunque consideraremos más tarde la forma en que este proyecto está también repleto de dificultades), la experiencia de una disposición psíquica del género o identidad cultural se considera un logro. Así, "me siento mujer" es verdadero hasta el punto de que la invocación de Aretha Franklin al Otro que la define

es asumida: "Me haces sentir como una mujer de verdad".³⁴ Este logro requiere una diferenciación del género contrario. Por tanto, un individuo es su propio género hasta el punto que uno no es el género contrario, una formulación que presupone y hace valer la restricción del género dentro del par binario.

El género puede denotar una *unidad* de experiencia, sexo, género y deseo, sólo cuando se puede interpretar que el sexo exige la existencia del género -en la que género es una designación psíquica y/o cultural del ser- y deseo -en la que el deseo es heterosexual y, por tanto, se diferencia por medio de una relación de oposición a ese otro género que desea. La coherencia interna o la unidad tanto del género, varón o mujer, requiere, entonces, una heterosexualidad tanto estable como de contrarios. Esa heterosexualidad institucional requiere y, al mismo tiempo, produce la univocidad de cada uno de los términos genéricos que constituyen el límite de posibilidades genéricas de un sistema genérico, binario y de contrarios. Esta concepción del género presupone no sólo una relación causal entre sexo, género, y deseo, sino que sugiere también que el deseo refleja o expresa el género y que el género refleja o expresa el deseo. Se asume que la unidad metafísica de los tres se conoce verdaderamente y se expresa mediante un deseo diferenciador por el género contrario -esto es, en forma de heterosexualidad de contrarios-. Sea como paradigma naturalista que establece una continuidad causal entre sexo, género y deseo o como un paradigma auténtico-expresivo en el que se dice que un ser verdadero se revela simultáneamente o sucesivamente en el sexo, el género, y el deseo, aquí "el viejo sueño de la simetría", como lo llama Irigaray, se presupone, reproduce y racionaliza.

Este somero esbozo del género nos da una pista para entender las razones políticas de la perspectiva sustantivista del género. La institución de una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y regula el género como una relación binaria en la que el término masculino se diferencia del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas de deseo heterosexual. El acto de diferenciar los dos momentos contrarios de la dualidad da lugar a una consolidación de cada término, la coherencia interna respectiva de sexo, género y deseo.

El desplazamiento estratégico de la relación binaria y de la metafísica de la sustancia en la que descansa presupone que las categorías de femenino y masculino, mujer y varón, se producen de manera semejante dentro del marco binario. Foucault suscribe implícitamente esta explicación. En el capítulo que clausura el primer volumen de *La historia de la sexualidad* y en su breve pero significativa introducción a *Herculine Barbin. Qué son los diarios descubiertos recientemente de un hermafrodita del siglo XIX*,³⁵ Foucault sugiere que la categoría del sexo, anterior a cualquier reordenación de la diferencia sexual, se construye mediante un modo de *sexualidad* históricamente específico. La producción táctica de una reordenación binaria y clara del sexo oculta los objetivos estratégicos de este mismo aparato de producción por medio de la postulación del "sexo" como "una

causa" de la experiencia sexual, el comportamiento y el deseo. La investigación genealógica de Foucault muestra esta "causa" ostensible como "un efecto". La producción de un régimen dado de sexualidad que intenta regular la experiencia sexual instando las categorías discretas del sexo como funciones causales y fundacionales dentro de cualquier descripción discursiva de la sexualidad.

La introducción de Foucault a los diarios del hermafrodita, Herculine Barbin, sugiere que la crítica genealógica de esas categorías producidas es la consecuencia involuntaria de las prácticas sexuales que no pueden ser descritas dentro del discurso médico-legal de una heterosexualidad naturalizada. Herculine no es una "identidad", sino la imposibilidad sexual de la identidad. Aunque los elementos anatómicos masculinos y femeninos se distribuyen conjuntamente en o sobre un cuerpo, éste no es el verdadero origen del escándalo. Las convenciones lingüísticas que producen seres genéricos inteligibles encuentran su límite en Herculine precisamente porque ella/él da lugar a una convergencia y desorganización de las reglas que gobiernan el sexo/género/deseo. Herculine utiliza y redistribuye los términos del sistema binario, pero esa misma redistribución perturba y hace proliferar esos términos fuera de la dualidad misma. Según Foucault, Herculine no es categorizable dentro de la dualidad del género tal como es; la convergencia desconcertante de heterosexualidad y homosexualidad en su persona son sólo ocasionadas, pero nunca causadas, por su discontinuidad anatómica. La apropiación de Herculine por Foucault es sospechosa,³⁶ pero su análisis implica la creencia interesante de que la heterogeneidad sexual (paradójicamente clausurada por una "hetero"-sexualidad naturalizada) implica una crítica de la metafísica de la sustancia, en la medida que informa las categorías del sexo que conforman la identidad. Foucault imagina la experiencia de Herculine como "un mundo de placeres en el que las sonrisas existen sin el gato".³⁷ Las sonrisas, las alegrías, los placeres y los deseos se presentan aquí como cualidades carentes de una sustancia duradera a la que se suponga que se adhieran. Como atributos que flotan libremente, sugieren la posibilidad de una experiencia anterior al género que no puede ser atrapada mediante la gramática jerarquizadora de los sustantivos (*res extensa*) y los adjetivos (atributos esenciales y accidentales). Por medio de su lectura superficial de Herculine, Foucault propone una ontología de los atributos accidentales que muestra el postulado de la identidad como un principio de orden y jerarquía culturalmente restringido, una ficción reguladora.

Si es posible hablar de un "varón" con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese varón, entonces también es posible hablar de un "varón" con un atributo femenino, no importa cual sea éste, y sin embargo mantener todavía la integridad del género. Pero una vez que hemos acabado con la prioridad del "varón" y la "mujer" como sustancias duraderas, entonces ya no es posible subordinar los rasgos disonantes del género como tantas características accidentales y secundarias de la ontología del género que está intacta fundamentalmente. Si la noción de una sustancia duradera

es un constructo ficticio producido mediante la ordenación obligatoria de los atributos en secuencias de género coherentes, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *varón* y *mujer* como nombres, no consiguen adaptarse a los modelos secuenciales o causales de inteligibilidad.

La aparición de una sustancia duradera o ser genérico, lo que el psiquiatra Robert Stoller denomina "núcleo del género",³⁸ es pues producido por la regulación de atributos de acuerdo con líneas de coherencia culturalmente establecidas. Como resultado, el mostrar esta producción ficticia está condicionado por el juego liberalizado de atributos que se oponen a ser asimilados por el marco ya formado de nombres primarios y adjetivos subordinados. Siempre es posible, por supuesto, decir que los adjetivos disonantes funcionan retroactivamente para redefinir las identidades sustantivas que se supone que modifican y, por tanto, para ampliar las categorías sustantivas de género para incluir posibilidades excluidas anteriormente. Pero si estas sustancias no son nada más que coherencias creadas contingentemente por medio de la regulación de los atributos, parecería que la ontología de las sustancias misma no es sólo un efecto artificial, sino esencialmente superflua.

En este sentido, *el género* no es un nombre, pero tampoco es un conjunto de atributos que flotan libremente, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce y se fuerza performativamente por medio de las prácticas reguladoras de la coherencia del género. Por tanto, dentro del discurso heredado de la metafísica de la sustancia, el género demuestra ser performativo -esto es, que constituye la identidad que se pretende que sea-. En este sentido, el género siempre existe como una acción, pero no una acción realizada por un sujeto que podría decirse que preexiste al evento. El desafío de replantear las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia tendrá que considerar la importancia de la afirmación del mismo Nietzsche en *Sobre la genealogía de las morales* de que "no hay ningún 'ser' tras la acción, la ejecución o el llegar a ser; 'el agente' es meramente una ficción añadida al evento -el evento lo es todo-".³⁹ En una aplicación que el mismo Nietzsche no hubiera anticipado ni aprobado, podríamos establecer un corolario: no hay identidad genérica tras las expresiones del género; esa identidad se constituye performativamente por medio de las mismas "expresiones" que se supone como sus resultados.

vi. El lenguaje, el poder, y las estrategias de desplazamiento

Una gran cantidad de literatura y teoría feminista ha asumido sin embargo que hay un/a "agente" tras el evento. Sin el/la agente, se piensa, no puede haber ninguna agencia y, por lo tanto, ningún potencial para iniciar una transformación de las relaciones de dominación dentro de la sociedad. La teoría feminista radical de Wittig ocupa una posición ambigua dentro del continuo de teorías acerca



de la cuestión del sujeto. Por un lado, Wittig parece disputar la metafísica de la sustancia; pero por el otro, mantiene al sujeto humano, el individuo, como el locus metafísico de agencia. Mientras que el humanismo de Wittig presupone claramente que existe un/a agente tras la acción, sin embargo, su teoría perfila el constructo performativo del género dentro de las prácticas materiales de la cultura, discutiendo la temporalidad de esas explicaciones que confundirían "causa" con "resultado". En una frase que sugiere el espacio intertextual que conecta a Wittig con Foucault (y revela los rastros de la noción marxista de producción en las teorías de ambos autores), dice:

Un enfoque feminista materialista muestra que lo que tomamos como la causa o origen de la opresión es en realidad la *marca* impuesta por el opresor; el "mito de la mujer", sumado a sus efectos materiales y manifestaciones en la conciencia y cuerpos apropiados de las mujeres. Así, esta marca no preexiste a la opresión ... se toma el sexo como un "don inmediato", un "don sensible", "unos rasgos físicos", que pertenecen a un orden natural. Pero lo que creemos que es una percepción directa y física es sólo un constructo sofisticado y mítico, una "formación imaginaria".⁴⁰

Debido a que esta producción de "la naturaleza" funciona de acuerdo con los dictados de una heterosexualidad obligatoria, la emergencia del deseo homosexual, en su opinión, trasciende las categorías del sexo: "Si el deseo pudiera liberarse, no tendría nada que ver con la señalización preliminar de los sexos".⁴¹

Wittig se refiere al "sexo" como la marca que es aplicada de alguna manera por una heterosexualidad institucionalizada, una marca que puede borrarse o confundirse por medio de prácticas que responden eficazmente a esa institución. Su visión, por supuesto, difiere radicalmente de la de Irigaray. Esta última entendería la "marca" del género como parte de la hegemonía que significa la economía de lo masculino que opera por medio de mecanismos auto-elaboradores de especularización que han determinado casi por completo el campo de la ontología en la tradición filosófica occidental. Para Wittig, el lenguaje es un instrumento o herramienta que no es de ninguna manera misógino en sus estructuras, sino solo en sus aplicaciones.⁴² Para Irigaray, la posibilidad de un lenguaje o economía signifiante distinto es la única oportunidad de escapar a la "marca" del género que, para lo femenino, no es más que el borrado falocéntrico del sexo femenino. Mientras que Irigaray intenta mostrar la relación ostensiblemente "binaria" entre los sexos como una artimaña machista que excluye a lo femenino por completo, Wittig considera que posiciones como la de Irigaray consolidan la dualidad entre lo masculino y lo femenino y hacen volver a entrar en escena la noción mítica de lo femenino. Basándose claramente en la crítica de Beauvoir al mito de lo femenino en *El Segundo Sexo*, Wittig afirma, "no existe una 'escritura femenina'."

Wittig está consciente del poder del lenguaje para subordinar y excluir a las mujeres. Como "materialista", sin embargo, considera que el lenguaje es "otro

orden de materialidad",⁴⁴ una institución que puede ser transformada radicalmente. El lenguaje se clasifica entre las prácticas concretas y contingentes y las instituciones mantenidas por las opciones de los individuos y, por tanto, debilitado por las acciones colectivas de individuos que eligen. La ficción lingüística del "sexo", explica, es una categoría producida y puesta en funcionamiento por el sistema de heterosexualidad obligatoria en un esfuerzo por restringir la producción de identidades de acuerdo con los ejes del deseo heterosexual. En una parte de su trabajo, tanto la homosexualidad femenina como la masculina, así como otras posiciones independientes del contrato heterosexual, ofrecen la ocasión del abandono o de la proliferación de la categoría del sexo. En *El cuerpo lesbico* y otros textos, sin embargo, Wittig parece tomar partido con una sexualidad organizada genitualmente *per se* y parece abogar por una economía de placeres alternativa que se enfrentaría al constructo de subjetividad femenina marcada por la función reproductora supuestamente distintiva de las mujeres.⁴⁵ Aquí, la proliferación de placeres fuera de la economía reproductora sugiere una forma específicamente femenina de difusión erótica, entendida como una contra-estrategia enfrentada al constructo reproductor de la genitalidad. De alguna manera, *El cuerpo lesbico* puede interpretarse, según Wittig, como una lectura "invertida" de *Los tres ensayos sobre la Teoría de la sexualidad* de Freud, en los que él argumenta a favor de la superioridad evolutiva de la sexualidad genital sobre la sexualidad infantil menos restringida y más difusa. Solo el "invertido", el término médico invocado por Freud para referirse a "los homosexuales", no consigue "alcanzar" la norma genital. Al apostar a una crítica política en contra de la genitalidad, Wittig parece hacer uso del término "inversión" como una práctica de lectura crítica, valorando precisamente aquellos rasgos de una sexualidad no desarrollada, diseñada por Freud, e inaugurando una "política posgenital" con eficacia.⁴⁶ En efecto, la noción de evolución se puede leer sólo como la normalización dentro de la matriz heterosexual. Y sin embargo, ¿es esta la única lectura posible de Freud? Y, ¿hasta qué punto la práctica de Wittig de "inversión" está comprometida con el modelo mismo de normalización que intenta dismantelar? En otras palabras, si el modelo de una sexualidad más difusa y antigénital funciona como la única alternativa opuesta a la estructura hegemónica de la sexualidad, ¿hasta qué esta relación binaria punto está destinada a reproducirse infinitamente? ¿Qué posibilidad hay de perturbar esta misma dualidad enfrentada?

El enfrentamiento de Wittig con el psicoanálisis tiene como consecuencia inesperada que su teoría de por sentada precisamente esa teoría psicoanalítica de la evolución, ahora totalmente "invertida", que trata de superar. La perversión polimórfica, que se supone existe con anterioridad a la señalización del sexo, es valorada como el telos de la sexualidad humana.⁴⁷ Una posible respuesta psicoanalítica feminista a Wittig diría que ella no razona en profundidad y que subestima el significado y la función del lenguaje en el que "la marca del género" tiene lugar. Entiende la práctica

de señalización como algo contingente, radicalmente variable e incluso dispensable. El estatus de la prohibición original en la teoría lacaniana funciona más convincentemente y menos contingentemente que la noción de la práctica reguladora en Foucault o la descripción materialista de un sistema de opresión heterosexista en Wittig.

En Lacan, como en la reformulación poslacaniana de Freud llevada a cabo por Irigaray, la diferencia sexual no es una simple dualidad que mantiene la metafísica de la sustancia como fundamento. El "sujeto" masculino es un constructo ficticio producido por la ley que prohíbe el incesto y obliga a un desplazamiento infinito de un deseo heterosexualizador. Lo femenino no es nunca una marca del sujeto; lo femenino es el significado de una ausencia, significada por el simbólico, un conjunto de reglas diferenciadoras que crean la diferencia sexual eficazmente. La posición lingüística masculina pasa por la individuación y heterosexualización requerida por las prohibiciones fundacionales de la ley simbólica, la ley del Padre. El tabú del incesto que separa al hijo de la madre y en consecuencia establece la relación de parentesco entre ellos [madre e hijo] es una ley promulgada "en el nombre del Padre". De igual manera, la ley que rechaza el deseo de la niña por su madre y su padre requiere que ella asuma el emblema de la maternidad y perpetúe las reglas del parentesco. Tanto la posición masculina como la femenina se instituyen pues por medio de leyes prohibitivas que producen géneros culturalmente inteligibles, pero sólo mediante la producción de una sexualidad inconsciente que vuelve a emerger en el campo de lo imaginario.⁴⁸

La apropiación feminista de la diferencia sexual, ya sea escrita en contra del falocentrismo de Lacan (Irigaray) o como una reelaboración crítica de Lacan, intenta teorizar lo femenino, no como una expresión de la metafísica de la sustancia, sino como la ausencia irrepresentable llevada a cabo por la negación (masculina) que fundamenta la economía significativa por medio de la exclusión. Lo femenino como lo repudiado/excluido dentro del sistema constituye la posibilidad de una crítica y la perturbación de ese esquema conceptual hegemónico. La obra de Jacqueline Rose⁴⁹ y Jane Gallop⁵⁰ pone de manifiesto de distinta manera el estatus construido de la diferencia sexual, la inestabilidad inherente de tal constructo y la consecutividad de una prohibición que instituye la identidad sexual, al mismo tiempo que asegura la exposición del tenue argumento del constructo. Aunque Wittig y otras/os feministas materialistas en el ámbito francés dirían que la diferencia sexual es una reproducción irreflexiva de un conjunto reproducido de polaridades sexuadas, esas opiniones no tienen en cuenta la dimensión crítica del inconsciente que, como lugar de sexualidad reprimida, vuelve a emerger dentro del discurso del sujeto como la imposibilidad de su coherencia. Como Rose señala muy claramente, el constructo de una identidad sexual coherente de acuerdo con los ejes disyuntivos de lo femenino/masculino está destinado a fracasar;⁵¹ los trastornos de esta coherencia por medio de la reaparición involuntaria de lo reprimido revela no sólo que "la identidad" se construye, sino que

la prohibición que construye la identidad es ineficaz (la ley paterna debería ser entendida no como una voluntad divina determinista, sino como una torpeza perpetua, que prepara el terreno para la insurrección en contra de ella).

Las diferencias entre el materialismo y las posiciones lacanianas (y poslacanianas) surgen en una disputa normativa acerca de si existe una sexualidad recuperable, sea "antes" o "fuera" de la ley, en forma de el inconsciente; o sea "después" de la ley, como una sexualidad posgenital. Paradójicamente, se entiende que el tropo normativo de la perversión polimórfica caracteriza ambos puntos de vista de la sexualidad alternativa. No hay acuerdo, sin embargo, en lo que se refiere a delimitar esa "ley" o conjunto de "leyes". La crítica psicoanalítica consigue dar una descripción del "sujeto" -y quizá también de la ilusión de sustancia- dentro de la matriz de las relaciones genéricas normativas. Wittig, de acuerdo con su actitud existencial-materialista, supone que el sujeto, la persona, tiene una integridad presocial y pregenérica. Por otro lado, "la ley paterna" en Lacan, así como el dominio monológico del falocentrismo en Irigaray, lleva la marca de una singularidad monoteísta que quizá sea menos unitaria y culturalmente universal de lo que los supuestos directrices estructuralistas de la descripción suponen.⁵²

Pero la disputa parece también referirse a la articulación de un tropo temporal de una sexualidad subversiva que surge con anterioridad a la imposición de una ley, después de su abandono, o durante su reinado como un desafío constante a su autoridad. Parece aconsejable volver a referirnos ahora a Foucault quien, al afirmar que la sexualidad y el poder son coextensivos, refuta implícitamente el postulado de una sexualidad emancipadora o subversiva que pudiera liberarse de la ley. Podemos llevar el argumento un poco más allá señalando que el "antes" de la ley y el "después" son modos de temporalidad instituidos discursivamente y performativamente que se invocan dentro de los términos de un marco normativo que afirma que la subversión, la desestabilización o el desplazamiento/sublimación requiere una sexualidad que escape de alguna manera a las prohibiciones hegemónicas acerca del sexo. Para Foucault, esas prohibiciones son invariable e involuntariamente productivas en el sentido de que "el sujeto" que se supone se funda y produce en y mediante esas prohibiciones no tiene acceso a una sexualidad que esté en algún sentido "fuera", "antes", o "después" del poder mismo. El poder, más que la ley, abarca las funciones jurídicas (prohibitivas y reguladoras) y productivas (involuntarias y generadoras) de las relaciones diferenciales. Por tanto, la sexualidad que surge dentro de la matriz de relaciones de poder no es una simple reproducción o copia de la ley, una repetición uniforme de la economía machista de la identidad. Las producciones se desvían de sus propósitos originales y movilizan involuntariamente posibilidades de "sujetos" que no exceden meramente los límites de la inteligibilidad cultural, sino que expanden eficazmente estos límites de lo que es culturalmente inteligible.

La norma feminista de una sexualidad posgenital

se convirtió en el objeto de una crítica significativa por parte de las/los teóricas/os feministas de la sexualidad, algunas/os de los cuales han buscado una apropiación específicamente feminista y/o lesbiana de Foucault. Esta noción utópica de una sexualidad liberada de constructos heterosexuales, una sexualidad más allá del "sexo", no pudo dar cuenta de las maneras en las que las relaciones de poder continúan construyendo la sexualidad para las mujeres, incluso en términos de una heterosexualidad "liberada" o lesbianismo.⁵³ La misma crítica recibe la noción de un placer sexual específicamente femenino que se diferencia radicalmente de la sexualidad fálica. Los esfuerzos ocasionales de Irigaray por derivar una sexualidad femenina específica de una anatomía femenina específica han sido el centro de argumentos anti-esencialistas durante cierto tiempo.⁵⁴ El retorno a la biología como ámbito de una sexualidad femenina específica o de un significado parece frustrar la premisa feminista de que la biología no es equiparable al destino. Independientemente de que la sexualidad femenina se articule aquí mediante un discurso biológico por razones puramente estratégicas,⁵⁵ o si es, de hecho, un retorno feminista al esencialismo biológico, la caracterización de la sexualidad femenina como radicalmente distinta a la organización fálica de la sexualidad sigue siendo problemática. Las mujeres que no consiguen reconocer esa sexualidad como la suya propia, o que entienden su sexualidad como parcialmente construida en términos de economía fálica, quedan potencialmente excluidas en el marco de esa teoría por "identificarse con lo masculino" o "no estar iluminadas". De hecho, a menudo resulta poco claro en la obra de Irigaray si la sexualidad es construida culturalmente o si es solamente construida culturalmente dentro de los términos del falo. En otras palabras, ¿el placer específicamente femenino está "fuera" de la cultura como su prehistoria o como su futuro utópico? Si es así, ¿de qué sirve este concepto para negociar la lucha contemporánea de la sexualidad dentro de los términos de su constructo?

El movimiento a favor de la sexualidad dentro de la teoría y práctica feminista ha argumentado eficazmente que la sexualidad siempre se construye dentro de los términos de un discurso de poder, en el que el poder es entendido parcialmente en términos de convenciones culturales heterosexuales y fálicas. La emergencia de una sexualidad construida (o determinada) en estos términos en contextos lésbicos, bisexuales, y heterosexuales no es, por tanto, un signo de identificación masculina en un sentido reduccionista. No es el proyecto fallido de una crítica del falocentrismo o de la hegemonía heterosexual, como si una crítica política pudiera deshacer de manera eficaz el constructo cultural de la sexualidad de la persona que hace crítica feminista. Si la sexualidad se construye culturalmente dentro de las relaciones de poder existentes, entonces el postulado de una sexualidad normativa que está "antes", "fuera" o "más allá" del poder es un imposible cultural y un sueño políticamente impracticable, un



sueño que pospone la tarea concreta y contemporánea de replantearse las posibilidades subversivas de la sexualidad y la identidad en los términos mismos del poder. Esta tarea misma presume, por supuesto, que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que reproducir de forma no crítica las relaciones de dominación. Ofrece la posibilidad de una repetición de la ley que no es su consolidación, sino su desplazamiento. En lugar de sexualidad "identificada con lo masculino" en la que lo "masculino" funciona como la causa y el significado irreducible de esa sexualidad, podríamos desarrollar una noción de la sexualidad construida en términos de relaciones fálicas de poder que repiten y redistribuyen las posibilidades de ese falocentrismo precisamente mediante la operación subversiva de "identificaciones" que son, dentro del campo de poder de la sexualidad, inevitables. Si las "identificaciones", de acuerdo con Jacqueline Rose, pueden ser expuestas como fantasmagóricas, entonces debe ser posible llevar a cabo una identificación que ponga al descubierto su estructura fantasmagórica. Si no hay un rechazo a la sexualidad culturalmente construida, lo que queda es la cuestión de cómo reconocer y "hacer" el constructo en el que uno o una está invariablemente. ¿Existen formas de repetición que no constituyan una simple imitación, reproducción y, por tanto, consolidación de la ley (la noción anacrónica de una "identificación masculina" que debería ser descartada del vocabulario feminista)? ¿Qué posibilidades de configuración del género existen entre las distintas emergentes y ocasionalmente convergentes matrices de inteligibilidad cultural que gobiernan la vida genérica?

Dentro de los términos de la teoría sexual feminista, queda claro que la presencia de una dinámica de poder dentro de la sexualidad no es en absoluto lo mismo que la simple consolidación o el aumento de un régimen de poder falocéntrico. La "presencia" de las así llamadas convenciones heterosexuales en contextos homosexuales así como la proliferación de discursos específicamente gays de diferencia sexual, como en el caso de "marimacho" y "afeminados" como identidades históricas de estilo sexual, no pueden ser explicadas como representaciones quiméricas de identidades originalmente heterosexuales. Y tampoco pueden ser entendidas como la insistencia perniciosa de constructos heterosexuales dentro de la sexualidad e identidad gay. La repetición de constructos heterosexuales en las culturas sexuales gay y heterosexual puede perfectamente ser el lugar inevitable de la desnaturalización y el desplazamiento de las categorías del género. La reproducción de constructos heterosexuales en ámbitos no heterosexuales resalta el estatus completamente construido del así llamado original heterosexual. Así, gay es a heterosexual no como copia es a original, sino más bien como copia es a copia. La repetición paródica del "original" discutida en las secciones finales del capítulo 3 de este texto, revela que el original no es nada más que una parodia de la idea de lo natural y lo original.⁵⁶ Incluso si el constructo heterosexista circula como los lugares disponibles de poder/discurso desde los que crear el género, la pregunta queda sin responder: ¿qué posibi-

lidades de recirculación existen? ¿Qué posibilidades de hacer género repten y desplazan por medio de la hipérbole, la disonancia, la confusión interna y la proliferación los mismos constructos por los que se movilizan?

Consideren que no sólo las ambigüedades e incoherencias en y entre prácticas heterosexuales, homosexuales y bisexuales son suprimidas y reinscritas en el marco reproducido de la dualidad disyuntiva y asimétrica de lo masculino/femenino, sino que esas configuraciones culturales de confusión cultural operan como lugares para la intervención, muestra y desplazamiento de estas reproducciones. En otras palabras, la "unidad" del género es el efecto de una práctica reguladora que pretende que la identidad genérica quede uniforme por medio de una heterosexualidad obligatoria. La fuerza de esa práctica, gracias a un aparato de reproducción excluyente, restringirá los significados relativos de "heterosexualidad", "homosexualidad" y "bisexualidad", así como los lugares subversivos de su convergencia y su resignificación. Que los regímenes de poder de heterosexismo y falocentrismo pretendan ampliarse mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no implica que la repetición deba ser detenida -como si esto fuera posible-. Si la repetición está destinada a persistir como el mecanismo de reproducción cultural de identidades, entonces se plantea la pregunta crucial: "¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reguladora de la identidad misma?"

Si no hay recurso a una "persona", un "sexo" o una "sexualidad" que escape a la matriz del poder y de las relaciones discursivas que producen y regulan con eficacia esos conceptos para nosotros, ¿qué constituye la posibilidad de una inversión, subversión o desplazamiento eficaz en los términos de una identidad construida? ¿Qué posibilidades existen en virtud de un carácter construido del sexo y el género? Mientras que Foucault es ambiguo acerca del carácter preciso de las "prácticas reguladoras" que producen la categoría del sexo, y Wittig parece confiar la responsabilidad total del constructo a la reproducción sexual y su instrumento, la heterosexualidad obligatoria, otros discursos convergen para producir esta ficción categorial por razones no siempre claras o consistentes entre sí. Las relaciones de poder que sustentan las ciencias biológicas no se reducen fácilmente, y la alianza médico-legal que emerge en la Europa del diecinueve ha producido ficciones categoriales que no podían haber sido previstas. La misma complejidad del mapa discursivo que construye el género parece mantener la promesa de una convergencia involuntaria y generaliva de estas estructuras reguladoras y discursivas. Si las ficciones reguladoras del sexo y el género son lugares de significado puestos en duda por múltiples razones, entonces la misma multiplicidad de sus constructos plantea la posibilidad de una perturbación de su posicionamiento unívoco.

Este proyecto no se propone establecer en términos filosóficos tradicionales una *ontología* del género según la cual el significado de ser mujer o varón se resuelva en términos fenomenológicos. La presunción

aquí es que el "ser" del género es un efecto, un objeto de una investigación genealógica que organiza los parámetros políticos de su construcción a modo de ontología. Afirmar que el género se construye es no afirmar su carácter ilusorio o su artificialidad, entendiendo estos términos como pertenecientes a la dualidad que contrapone lo "real" a lo "auténtico". Como genealogía de la ontología de género, esta investigación pretende comprender la producción discursiva de la plausibilidad de esa relación binaria y sugiere que ciertas configuraciones culturales del género toman el lugar de "lo real" y consolidan y amplían su hegemonía mediante esa oportuna auto-naturalización.

Si hay algo de verdadero en la afirmación de Beauvoir de que no se nace, sino que se hace mujer, se deduce que *mujer* es un término en proceso, un llegar a ser, un construirse que no puede decirse que tenga un origen o un final, incluso cuando el género parece congelado en las formas más reproducidas, el "congelado" es en sí mismo una práctica insidiosa e insistente, apoyada y regulada por varios medios sociales. Según Beauvoir, nunca es posible convertirse en mujer finalmente, como si hubiera un telos que gobernara el proceso de aculturación y construcción. El género es la estilización repetida del cuerpo, un conjunto de actos repetidos dentro de un marco regulador muy rígido que se congela con el tiempo para dar lugar a una apariencia de sustancia, de una forma natural del ser. Una genealogía política de las ontologías del género, si triunfa, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus actos constitutivos y localizará y describirá esos actos en los marcos obligatorios establecidos por las distintas fuerzas que custodian la apariencia social del género. Exponer los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista, un movimiento que ha sido parte de una crítica cultural al menos desde Marx, es una tarea a la que ahora se añade la pesada carga de mostrar cómo la misma noción del sujeto, inteligible sólo mediante su apariencia como genérico, admite posibilidades que han sido excluidas por la fuerza por las distintas reproducciones del género que han constituido sus ontologías contingentes.

El capítulo siguiente investiga algunos aspectos de la descripción psicoanalítica estructuralista de la diferencia sexual y del constructo de la sexualidad con respecto a su poder para responder a los regímenes reguladores esbozados aquí, así como su papel en la reproducción de esos regímenes. La univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario tanto para el sexo como para el género se consideran como ficciones reguladoras que consolidan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de opresión masculina y heterosexista. El capítulo final considera la noción misma del "cuerpo", no como una superficie ya preparada a la espera de significación, sino como un conjunto de límites, individuales y sociales, políticamente significados y mantenidos. El sexo, que ya no puede ser entendido como una "verdad" interior de disposiciones e identidad, resultará ser una significación realizada performativamente (y por tanto no "ser"), una significación que, aliviada de

su interioridad y superficies naturalizadas, puede dar lugar a la proliferación paródica y el juego subversivo de significados genéricos. Este texto continúa, pues, como un esfuerzo para pensar por medio de la posibilidad de subvertir y desplazar esas nociones naturalizadas y reproducidas del género que apoyan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para hacer el género problemático, no mediante estrategias que imaginan un utópico más allá, sino mediante la movilización, la confusión subversiva y la proliferación de esas categorías constitutivas que pretenden mantener el género en su lugar mediante posicionamientos como las ilusiones fundacionales de identidad.

Notas

¹ Ver Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life", in *The History of Sexuality, Volume I, An Introduction*, trad. Robert Hurley (Nueva York, Vintage, 1980), publicado originalmente como *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* (Paris, Callimard, 1978). Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: T.1* (Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1995). En ese capítulo final, Foucault discute la relación entre la ley jurídica y productiva. Su noción de la productividad de la ley está tomada claramente de Nietzsche, aunque no idéntica a la voluntad de poder de Nietzsche. El uso de la noción de Foucault de poder productivo no pretende ser una "aplicación" parcial de Foucault a las cuestiones del género. Como nuestro en el capítulo 3, sección II, "Foucault, Herculine, and the Politics of Sexual Discontinuity", el tratamiento de la diferencia sexual en el ámbito de la obra del mismo Foucault revela contradicciones en su teoría. Su concepción del cuerpo también es criticada en el último capítulo.

² Las referencias a lo largo de este trabajo a un sujeto ante la ley son extrapolaciones de la lectura derridiana de la parábola de Kafka "Before the Law", en *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, ed. Alan Udoff (Bloomington, Indiana University Press, 1987).

³ Ver Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History* (Nueva York, Macmillan, 1988).

⁴ Ver Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", en *Sex and Scientific Inquiry*, eds. Sandra Harding and Jean F. O'Barr (Chicago, University of Chicago Press, 1987), pp. 283-302.

⁵ Se me recuerda la ambigüedad inherente en el título de Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven, Yale University Press, 1987). Comenta que el movimiento feminista norteamericano de principios de siglo XX trató de "fundamentarse" en un programa que acabó por "fundamentar" ese movimiento. Su tesis histórica plantea implícitamente la pregunta de si las bases aceptadas sin crítica operan como "el retorno de lo reprimido": las identidades políticas establecidas, que se basan en prácticas exclusionistas, pueden invariablemente llegar a ser amenazadas por la misma inestabilidad que el movimiento fundacional crea.

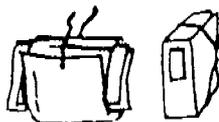
⁶ Utilizo el término matriz heterosexual a lo largo del texto para designar ese entramado de inteligibilidad cultural mediante los que los cuerpos, géneros y deseos son naturalizados. Me baso en la noción de Monique Wittig del "contrato heterosexual" y, en menor medida, en la noción de Adrienne Rich de "heterosexualidad obligatoria" para caracterizar un modelo epistémico/discursivo hegemónico de inteligibilidad del género que da por supuesto que para que los cuerpos tengan coherencia y sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa varón, femenino expresa mujer) que es definida oposicionalmente y jerárquicamente mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.

⁷ Para una discusión de la distinción sexo/género en la antropología estructuralista y las apropiaciones y críticas feministas de esta formulación, ver el capítulo 2, sección I, "Structuralism's Critical Exchange".

⁸ Para un estudio interesante del *berdache* y las disposiciones de género múltiple en culturas de nativo-americanos, ver Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston, Beacon Press, 1988). Ver también, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (Nueva York, Cambridge University Press, 1981). Para un análisis provocativo y políticamente inteligente del *berdache*, transexuales, y la contingencia de las dicotomías del género, ver Suzanne J. Kessler y Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).

⁹ Una gran parte de la investigación feminista ha sido realizada dentro de los campos de la biología y la historia de la ciencia que evalúan los intereses políticos inherentes a los distintos procedimientos discriminatorios que establecen las bases científicas para el sexo. Ver Ruth Hubbard y Marian Lowe, eds., *Genes and Gender*, vols. 1 y 2 (Nueva York, Gordian Press, 1978, 1979); los dos números sobre feminismo y ciencia de *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, No. 3, Otoño 1987, y vol. 3, No. 1, Primavera 1988, y especialmente The Biology and Gender Study Group, "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology" en este último número (Primavera 1988); Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, (Ithaca, Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox-Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Yale University Press, 1984); Donna Haraway, "In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 6, No. 3, 1981; Donna Haraway, *Primate Visions* (Nueva York, Routledge, 1989); Sandra Harding y Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry* (Chicago, University of Chicago Press, 1987); Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (Nueva York, Norton, 1979).

¹⁰ Claramente la obra de Foucault, *History of Sexuality* [*Historia de la sexualidad*] ofrece una manera de replantearse la historia del "sexo" en un contexto Eurocéntrico moderno dado. Para una consideración más detallada, ver Thomas Lacquer y Catherine



Gallagher, eds., *The Making of the Modern Body: Sexuality in the 19th Century* (Berkeley, University of California Press, 1987), publicado originalmente como un número de *Representations*, No. 14, Primavera 1986.

¹¹ Ver mi "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault", en *Feminism as Critique*, eds. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (Basil Blackwell, dist. por University of Minnesota Press, 1987).

¹² Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. E.M. Parshley (Nueva York, Vintage, 1973), p. 301. [Nota del Trad.: Simone de Beauvoir, *Obras completas*, (Madrid, Aguilar, S.A. de Ediciones, 1973)

¹³ *Ibid.*, p.38.

¹⁴ Ver mi "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex", *Yale French Studies, Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, No. 72, Winter, 1986.

¹⁵ Fijense en que medida las teorías fenomenológicas como la de Sartre, la de Merleau Ponty, y la de Beauvoir tienden a usar el término *embodiment*. Este término, tomado de contextos teológicos, tiende a presentar "el" cuerpo como una forma de encarnación y, por tanto, tiende a preservar la relación externa y dualista entre la inmaterialidad significadora y la materialidad del cuerpo en sí.

¹⁶ Ver Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, trad. Catherine Porter con Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1985), publicado originalmente como *Ce sexe que n'est pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977). *Este Sexo que no es uno* (Madrid, Saltes, S.A., 1982)

¹⁷ Ver Joan Scott, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis" en *Gender and the Politics of History*, (Nueva York, Columbia University Press, 1988), pp. 28-52, repr. de *American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986.

¹⁸ Beauvoir, *The Second Sex*, p. xxvi.

¹⁹ Ver mi "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex".

²⁰ El ideal normativo del cuerpo como una "situación" al tiempo que una "instrumentalidad" es aceptado tanto por Beauvoir en lo que se refiere al género como por Frantz Fanon en lo que se refiere a la raza. Fanon concluye su análisis de la colonización mediante el recurso al cuerpo como un instrumento de libertad, donde la libertad es, en sentido cartesiano, equiparada a una conciencia capaz de dudar: "¡O mi cuerpo, haz siempre de mí un varón que cuestiona!" (Franz Fanon, *Black Skin, White Masks* (Nueva York, Grove Press, 1967, p. 323 [publicado originalmente como *Peau noire, masques blancs* (Paris, Editions de Seuil, 1952]).

²¹ La disyunción ontológica radical de Sartre entre la conciencia y el cuerpo es parte de la herencia cartesiana de su filosofía. Es la distinción de Descartes, significativamente, lo que Hegel interroga implícitamente al principio de la sección "Señor-Esclavo" de *La fenomenología del espíritu*. El análisis de Beauvoir del sujeto masculino y el Otro femenino se inscribe claramente en la dialéctica hegeliana y en la reformulación sartriana de esta dialéctica en la sección sobre sadismo y masoquismo de *Being and Nothingness*. Crítico sobre la posibilidad misma de una "síntesis" de conciencia y cuerpo, Sartre vuelve a la problemática cartesiana que

Hegel intentó superar. Beauvoir insiste en que el cuerpo puede ser el instrumento y la situación de libertad y en que el sexo puede ser la oportunidad para un género que no sea una materialización, sino una modalidad de libertad. La pregunta que se nos plantea, sin embargo, es si esta síntesis requiere y mantiene la distinción ontológica entre cuerpo y mente de que se compone y, por asociación, la jerarquía de mente sobre cuerpo y de masculino sobre femenino.

²² Ver Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, Vol. 8, No. 1, Primavera, 1982.

²³ Gayatri Spivak elabora inequívocamente esta clase particular de explicación binaria como un acto colonizador de marginalización. En una crítica de la "presencia del ser supra-histórico conocedor", que es característica del imperialismo epistemológico del *cogito* filosófico, ubica la política en la producción del conocimiento que crea y censura los márgenes que constituye, mediante la exclusión, la inteligibilidad eventual del régimen de conocimiento dado de ese sujeto: "Llamo 'política como tal' a la prohibición de la marginalidad que está implícita en la producción de cualquier explicación. Desde esta perspectiva, la elección de oposiciones binarias concretas...no una mera estrategia intelectual. Es, en cada caso, la condición de la posibilidad de centralización (con las excusas correspondientes) e, igualmente, marginalización" (Gayatri Chakravorty Spivak, "Explanations and Culture: Marginalia" en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nueva York: Routledge, 1987), p. 113).

²⁴ Ver el argumento en contra de "opresiones superiores" en Cherrie Moraga, "La Guerra", en *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, eds. Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga (Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

²⁵ Para una elaboración más completa de la irrepresentabilidad de las mujeres en el discurso falogocéntrico, ver Luce Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine", en *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian C. Gill (Ithaca, Cornell University Press, 1985); [Luce Irigaray, *Speculum, Espéculo de la otra mujer*, trad. B. Alberdi Alonso (Madrid, Saltes, S.A., 1978). Irigaray parece revisar este argumento en su discusión del "género femenino" en *Sexes et parentés*.

²⁶ Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 2, Invierno 1981, p. 53.

²⁷ La noción del "simbólico" es discutida con cierta profundidad en la Sección 2 de este texto. Debe ser entendida como un conjunto ideal y universal de normas que gobiernan el parentesco y la significación y, en el ámbito del estructuralismo psicoanalítico, gobierna la producción de la diferencia sexual. El simbólico, basado en la noción de una "ley paterna" idealizada, es reformulado por Irigaray como un discurso dominante y hegemónico del falogocentrismo. Algunas feministas francesas proponen un lenguaje alternativo al gobernado por el falo o la ley paterna, y en consecuencia critican el simbólico. Kristeva propone lo "semiótico" como una dimensión específicamente maternal del lenguaje, y tanto Irigaray como Hélène Cixous se han asociado con la *écriture féminine*. Wittig,

sin embargo, siempre se ha opuesto a este movimiento, alegando que el lenguaje en su estructura no es ni misógino ni feminista, sino un instrumento a utilizar para propósitos políticos desarrollados. Su creencia en un "sujeto cognitivo" que existe con anterioridad al lenguaje facilita claramente su comprensión del lenguaje como un instrumento, más que como un campo de significación que pre-existe y estructura la misma formación del sujeto.

²⁸ Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", *Feminist Issues*, Vol. 3, No. 2, Otoño 1983, p. 64.

²⁹ "Se debe adoptar un punto de vista tanto particular como universal, por lo menos para ser parte de la literatura", Monique Wittig, "The Trojan Horse", *Feminist Issues*, Vol. 4, No. 2, Otoño 1984, p.68.

³⁰ La revista. *Questions Feministes*, disponible en traducción inglesa con el título *Feminist Issues*, defendía generalmente un punto de vista "materialista" que tomó las prácticas, la institución, y el estatus construido de lenguaje como los "terrenos materiales" de la opresión de las mujeres. Wittig formaba parte del consejo editorial inicial. Wittig argumentaba, junto con Monique Plaza, que la diferencia sexual era esencialista en tanto que derivaba el significado de la función social de las mujeres de su facticidad biológica, pero también porque suscribía la significación primaria de los cuerpos de las mujeres y, por tanto, daba fuerza ideológica a la hegemonía de la sexualidad reproductiva.

³¹ Michael Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison (Nueva York, Delta, 1977), pp. 17-18.

³² Monique Wittig, "The Mark of Gender", *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Otoño 1985, p.4.

³³ *Ibid.*, p. 3.

³⁴ La canción de Aretha, escrita por Carole King, también responde a la naturalización del género. "Like a natural woman" es una frase que sugiere que la "naturalidad" sólo se consigue mediante una analogía o una metáfora. En otras palabras, "Me haces sentir como una metáfora de lo natural", y sin "tú", se descubriría algún terreno desnaturalizado. Para una discusión más profunda del alegato de Aretha a la luz de la afirmación de Simone de Beauvoir de que "mujer no se nace, se hace", ver mi "Beauvoir's Philosophical Contribution", in eds. Ann Garry y Marjorie Pearsall, *Women, Knowledge, and Reality* (Rowman y Allendheld, en prensa).

³⁵ Michel Foucault, ed., *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, trad. Richard McDougall (Nueva York, Colophon, 1980), publicado originalmente como *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault* (Paris, Gallimard, 1978). Michel Foucault, *Herculine Barbin llamado Alexina B.* (Madrid, Talasa Ediciones, S.L., 1985). La versión francesa carece de la introducción realizada por Foucault para la versión inglesa.

³⁶ Ver capítulo 2, sección ii.

³⁷ Foucault, ed., *Herculine Barbin*, p.x.

³⁸ Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven, Yale University Press, 1985), pp. 11-14.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York, Vintage, 1969),

p. 45. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1995)

⁴⁰ Wittig, "One is Not Born a Woman", p. 48. Wittig atribuye tanto la noción de la "marca" del género como la de "formación imaginaria" de grupos naturales a Colette Guillaumin cuyo trabajo sobre la marca de raza ofrece una analogía al análisis de Wittig de género en "Race et nature: Système des marques. Idée de group naturel et rapport sociaux", *Pluriel*, Vol. 11, 1977. El "Mito de la mujer" es un capítulo en *El segundo sexo* de Beauvoir.

⁴¹ Monique Wittig, "Paradigm", en *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, eds. Elaine Marks y George Strambolian (Ithaca, Cornell University Press, 1979), p. 114.

⁴² Está claro que Wittig no entiende la sintaxis como la elaboración lingüística o reproducción de un sistema de parentesco organizado de forma patriarcal. Su rechazo del estructuralismo a este nivel le permite entender el lenguaje como genéricamente neutral. El *Parler n'est jamais neutre* de Irigaray (Paris: Editions de Minuit, 1985) critica el tipo de posición humanista, característico aquí de Wittig, que defiende la neutralidad genérica y política del lenguaje.

⁴³ Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", p. 63.

⁴⁴ Monique Wittig, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, Vol. 1, Verano 1980, p. 108.

⁴⁵ Monique Wittig, *The Lesbian Body*, trad. Peter Owen (Nueva York, Avon, 1976), publicado originalmente como *Le corps lesbien* (Paris: Editions de Minuit, 1973). Monique Wittig, *El cuerpo lesbiano* (Valencia, Editorial Pre-Textos, 1977).

⁴⁶ Agradezco esta expresión a Wendy Owen.

⁴⁷ Por supuesto, el mismo Freud distinguía entre "lo sexual" y "lo genital" ofreciendo la distinción que Wittig usa contra él. Ver, por ejemplo, "The Development of Sexual Function" en *Freud, Outline of a Theory of Psychoanalysis*, trad. James Strachey (Nueva York, Norton, 1979). Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis* (Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1995)

⁴⁸ Puede encontrarse un análisis más completo de la posición lacaniana en distintas partes del capítulo 2 de este texto.

⁴⁹ Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London, Verso, 1987).

⁵⁰ Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca, Cornell University Press, 1985); *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, Cornell University Press, 1982).

⁵¹ "Lo que distingue al psicoanálisis de las descripciones sociológicas del género (para mí, el impasse fundamental del trabajo de Nancy Chodorow) es que mientras que para ésta última, la internalización de las normas se asume a groso modo para trabajar, la premisa básica y de hecho el punto de partida del psicoanálisis es no asumirla. El inconsciente revela constantemente el 'fracaso' de la identidad" (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, p. 90).

⁵² No es de extrañar, quizá, que la noción estructuralista singular de "la Ley" recuerde claramente a la ley prohibitiva del Antiguo Testamento. La "ley paterna" por tanto es sometida a una crítica posestructural-

lista mediante la comprensible reapropiación francesa de Nietzsche. Nietzsche encuentra defectos en la "moral de esclavo" judeo-cristiana por concebir la ley tanto en términos singulares como prohibitivos. La voluntad de poder, por otro lado, designa las posibilidades, tanto múltiples como productivas, de la ley, mostrando efectivamente el concepto de "la Ley" en su singularidad como un concepto represivo y ficticio.

⁵³ Ver Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, ed. Carole S. Vance (Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 267-319. También en *Pleasure and Danger*, ver Carole S. Vance, "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", pp. 1-28; Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83", pp. 50-72; Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion", pp. 401-410. Ver Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga, "What We're Rolling Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism" y Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", en *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, eds. Ann Snitow, Christine Stansell, y Sharon Thompson (Londres, Virago, 1984); *Heresies*, Vol. No. 12, 1981, el "número de la revista sobre el sexo"; Samois ed., *Coming to Power* (Berkeley, Samois, 1981); Dierdre English, Amber Hollibaugh, y Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Socialist Review*, No. 58, Julio-Agosto, 1981; Barbara T. Kerry Mirtha N. Quintanales, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference", *Conditions* (8; Vol. 3, No. 2, 1982, pp. 52-71.

⁵⁴ La afirmación más controvertida de Irigaray ha sido quizá que la estructura de la vulva como "dos labios que se tocan" constituye el placer no unitario y autoerótico de las mujeres anterior a la "separación" de esta dualidad mediante el acto de la penetración por el pene que elimina del placer. Ver Irigaray, *Ese sexo que no es uno*. Wittig, junto con Monique Plaza y Christine Delphy, ha manifestado que la valoración de Irigaray de la especificidad anatómica es en sí misma una copia carente de crítica de un discurso reproductor que marca y esculpe el cuerpo femenino designando "partes" artificiales como "vagina", "clitoris" y "vulva". En una conferencia en Vassar College, alguien preguntó a Wittig si tenía vagina, y ella respondió que no.

⁵⁵ Ver un argumento convincente para esta interpretación de Diana J. Fuss, *Essentially Speaking* (Nueva York, Routledge, 1989).

⁵⁶ Si aplicáramos la distinción de Fredric Jameson entre parodia y pastiche, las identidades gay se entenderían mejor como pastiche. Mientras que la parodia, según Jameson, mantiene alguna simpatía por el original del que es una copia, el pastiche discute la posibilidad de un "original" o, en el caso del género, muestra el "original" como un esfuerzo fallido por "copiar" un ideal fantasmagórico que no puede ser copiado sin fracasar. Ver Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA, Bay Press, 1983).

Traducción: Adolfo Campoy Cubillo



Director
Alejandro Crimi

- Periodismo cultural
- Ensayo
- Reportajes
- Plástica
- Poesía
- Crisis
- Historia
- Erotismo
- Cuentos
- Filosofía
- Medios
- Libros

Rodríguez 482 • 5500 Mendoza • Tel.: (061)23-8527

[Sobre la Mujer: investigación y discusión
en el Vol. 19, N° 2 - Vol. 20, N° 1 (feb. a dic. 1991)]

- Yolanda Zayas: *La mujer puertorriqueña como lírica*
- Mercedes Otero de Ramos: *La mujer en la política puertorriqueña*
- Shigaki Yoshiko: *Julia de Burgos y Yosano Akiko: La comparación de dos poetas precursoras de la liberación de la mujer en Puerto Rico y Japón*
- Gina Gallardo Rivas: *La inmigrante dominicana en España*
- Loida M. Martínez Ramos: *En el salón me dijeron "mami": reflexiones en torno a las mujeres, la educación y la búsqueda de alternativas pedagógicas al sexismo*
- Lisandra Torres Martínez: *CIDOM y la Bibliografía de la Mujer en la Universidad Interamericana de Puerto Rico*
- Blanca Villamil: *La construcción del rol de la mujer en Puerto Rico: tres perspectivas generacionales*



Universidad Interamericana de Puerto Rico
Apartado 191293, Hato Rey, PUERTO RICO 00919