

Los cuerpos del feminismo

Josefina Fernández

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

Así como en los primeros años de la década del '70, las lesbianas feministas comienzan a cuestionar la homofobia del feminismo heterosexual, en los años '80 las mujeres negras alertan sobre las actitudes racistas presentes en un movimiento cuyo principal compromiso es eliminar la opresión sexista. Como señala bell hooks (1982), buena parte de las feministas blancas dieron por supuesto que al identificarse como oprimidas quedaban liberadas de ser opresoras. Los peligros de un proyecto político que, descuidando las divisiones de clase y raza, mantiene intactos algunos aspectos de la jerarquía social ya estaban planteados. La supuesta hermandad universal comenzaba a mostrar su pies de barro y la identidad Mujer a dar cuenta de su carácter excluyente y, por tanto, violento. Las fragmentaciones que en esta categoría introdujeron entonces las feministas negras y las feministas lesbianas fueron antecedentes del posterior debate teórico sobre la utilidad de la diferenciación entre sexo y género, situado ya en los años '90. Como dice Susan Bordo (1990), el rendimiento teórico y la productividad de la categoría género comienza a ser motivo de desconfianza y escepticismo.

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

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

Pero la iniciativa de incorporar feministas travestis a dicho encuentro devino en un fugaz debate electrónico que recogió finalmente el rechazo, casi mayoritario, a la participación del grupo en cuestión. Las razones planteadas fueron diversas pero, en términos generales, todas compartieron al menos un argumento: el peso de las diferencias entre ser mujer y ser travesti. Estas diferencias, que no llegaron a detallarse, condujeron a un concluyente “para ser una feminista habilitada a participar en estos encuentros hay que ser mujer”. (1)

De alguna manera, la discusión trajo los sones de lo que fue uno de los más tempranos y significativos debates de las mujeres feministas en EE.UU. e Inglaterra: varones en el feminismo. Si bien para algunas, los varones podían unirse a nuestros círculos bajo cumplimiento de una serie de condiciones, para la mayoría ellos no podían

ser realmente feministas. La diferencia sexual fue percibida como un obstáculo insalvable para devenir una feminista “real”; se requiere para esto un tipo de cuerpo sexuado. Entre este cuerpo y el ser feminista, está el género; sea usada esta categoría en oposición al sexo, a lo que es biológicamente dado, o considerada como una construcción social vinculada a la distinción masculino/ femenino que incluye al cuerpo mismo. Buena parte de estos argumentos por medio de los cuales varón y feminista son términos mutuamente excluyentes, se reactualizaron frente a la propuesta de incorporar travestis al encuentro mencionado.

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

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

La mirada moderna

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

Esta perspectiva sobre el cuerpo –dependiente del modelo cartesiano– se encuentra presente en buena parte del pensamiento feminista y Elizabeth Grosz (1994)

nos muestra las consecuencias de ello. A juicio de esta autora, la oposición sexo/género se ha mantenido en el feminismo demasiado “pegada” al dualismo mente/cuerpo. Esto vale para dos grupos de feministas. En el primero de ellos, Grosz incluye a pensadoras tan diversas como Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft, a feministas liberales y humanistas e incluso a ecofeministas.

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

Sea en su versión positiva o negativa, este grupo de feministas comparten supuestos tales como: una noción de cuerpo determinado biológicamente y ajeno a logros culturales e intelectuales; una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado; la idea de que la opresión de las mujeres es consecuencia de llevar un cuerpo inadecuado; y una noción de que la opresión de las mujeres está, en alguna medida, biológicamente justificada en tanto y en cuanto las mujeres son menos capaces social, política e intelectualmente de participar como iguales sociales a los varones cuando ellas cuidan o crían hijos. (2) La misma biología será fuente de reivindicación o requerirá ser modificada y transformada. Ambas perspectivas, sin embargo, parecen haber aceptado los supuestos misóginos, que prometían discutir, acerca del cuerpo femenino: un obstáculo a ser superado o algo más natural, menos separado, más comprometido y relacionado directamente a los objetos y la vida que el cuerpo masculino.

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

En una dirección similar a la de Grosz se dirige Linda Nicholson (2000) cuando califica al feminismo de la segunda fase como fundacionalista biológico, distinto del determinismo biológico en la medida en que incluye algún elemento relativo a la construcción social. Bajo el nombre fundacionalismo biológico, Nicholson incluye tanto a feministas radicales como Janice Raymond y a otras más interesadas en describir y/o explicar las diferencias entre varones y mujeres como Carol Gilligan o Nancy

Chodorow. El fundacionalismo biológico establece un tipo de relación entre biología y proceso de socialización en la que la primera es asumida como la base sobre la cual se establecen los significados culturales. El cuerpo sexuado es el dado sobre el cual se sobreponen características específicas; el sexo provee el lugar donde el género es supuestamente construido. Nicholson utiliza la figura del perchero de pie para explicar más precisamente la relación naturaleza/ cultura establecida por el feminismo de la segunda ola. El cuerpo es visto como una percha, dice, sobre la cual se cuelgan diversos tipos de artefactos relativos a la personalidad y al comportamiento.

Si bien esta relación parecía permitir explicar las diferencias no sólo entre mujeres sino entre varones y las diferencias con quienes pueden ser considerados varones o mujeres, el resultado es otro. El fundacionalismo biológico nos conduce a pensar las diferencias entre mujeres, por ejemplo, como coexistentes y no como intersectadas. El supuesto referido a que todo lo que tenemos las mujeres en común debido al sexo, genera todo lo que tenemos en común en términos de género, explica la tendencia a pensar el género como representativo de lo que las mujeres compartimos y aspectos como la raza, la clase, etc., pasan a ser indicativos de lo que tenemos de diferente. De ahí que, dirá Elizabeth Spelman (1988), la identidad sea entendida como un collar de cuentas en el que todas las mujeres compartimos el género (una cuenta) pero diferimos con relación a las otras cuentas que lleva ese collar. La cuenta género tiene un lugar privilegiado: todas las mujeres somos oprimidas por el sexismo y algunas lo somos además por la raza, la edad, etc. Este modelo, que Spelman llama aditivo, no considera, por ejemplo, las importantes diferencias entre las mujeres blancas y negras en sus experiencias con el sexismo. Un modelo que supuestamente podía explicar las diferencias entre las mujeres, termina ocultándolas o subalternándolas. (3)

Ahora, si nos desplazamos por un momento de este aspecto crítico y pensamos ya no en las diferencias entre mujeres sino entre éstas e identidades como la travesti, los problemas ante los que nos encontramos son similares. En *El imperio transexual* (1979), Janice Raymond, por ejemplo, sugerirá que lo que hay de común entre las relaciones generadas por la posesión de genitales femeninos y, a su vez, de diferente con las otras relaciones, es suficiente para garantizar que ninguna persona nacida con genitales masculinos puede reivindicar alguna semejanza con aquellas nacidas con genitales

femeninos. Raymond encuentra en el construccionismo social un argumento para la exclusión de travestis/transsexuales, éstas no han compartido las experiencias supuestamente comunes de crecer como mujer en el patriarcado y no son, por tanto, mujeres auténticas. (4)

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

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

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

carácter discursivo. Lo que cuenta como experiencia, insiste Scott, no es ni autoevidente ni es sencillo; es siempre debatible, siempre político.

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

Una mirada moderna, entonces, considera al cuerpo fijo, por naturaleza, en su sexuación. La experiencia, historia, subjetividad y el cuerpo mismo, se corporizan de manera diferente según sean nuestras características sexo-biológicas. Si esto es así, cabe sumar a las preguntas de Nicholson y a las advertencias de Scott otras más que la mirada moderna del feminismo aún no ha respondido. Por ejemplo, ¿es necesario corporizar el cuerpo sexuado mujer para ser feminista?, ¿qué significa esa corporización? y ¿cómo es ella asumida por las diferentes mujeres?, ¿existe una corporización específica del cuerpo sexuado mujer? ¿todas las mujeres participamos de la misma corporización?, ¿no fueron precisamente algunas mujeres las que dijeron no ajustarse a esa Mujer construida por el feminismo, impugnando así esa misma construcción que las excluía?, ¿no estamos suscribiendo rápidamente a un binarismo cultural rígido que construye los cuerpos como ajustados consistente y permanentemente a dos tipos sexuales exclusivos y exhaustivos, usando las normas genéticas, gonadales y anatómicas de la cultura dominante?

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

La mirada deconstructivista

Si abandonamos ahora esta mirada que he llamado modernapor una que está más cómoda con lo que Jacquelyn Zita (1998) llama una ontología posmoderna del sexo, ese cuerpo sexuado fijo es abandonado. Las identidades de género y sexuales se desplazan de su relación con la naturaleza dando lugar a nuevos sexos, sexualidades y géneros que pueden dislocar los signos del género y la sexualidad de toda significación moderna genital triunfante. Las categorías de género y sexualidad devienen terrenos corporales abiertos a todo tipo de cuerpos y a varias comunidades de significación. El cuerpo mismo es un campo abierto a diversas posibilidades interpretativas. Deja éste de ser entendido como ahistórico, como lo dado biológicamente, materia pasiva sobre la que se proyecta lo masculino y lo femenino. El cuerpo está entretejido y es constitutivo de sistemas de significación y representación. Esta mirada sospecha de la distinción sexo/género y tiende a transgredir el dualismo mente/cuerpo. La inquietud que reúne a muchas de las teóricas que pueden ubicarse como deconstructivistas, gira en torno a cómo pueden eliminarse los efectos del género (social) para ver luego las contribuciones del sexo (biológico). En vez de ver al sexo como acultural, prelingüístico y al género como una categoría construida, la mirada deconstructivista se dirige a socavar la dicotomía. El cuerpo es objeto político, social y cultural, no una naturaleza pasiva gobernada por la cultura.

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

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

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

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

Si el género femenino deviene de un sexo y el género masculino del otro y opuesto, estamos suponiendo que sexo y género guardan una relación mimética tal (dos sexos, dos géneros) que carece de sentido la diferenciación entre ambos. Por otro lado, si el género, por ser construcción cultural del sexo, es independiente de éste, puede

suponerse que masculino podría bien designar un cuerpo de mujer y femenino designar un cuerpo de varón. La identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio, normativo; como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes esas categorías están desordenadas.

A diferencia de Teresa de Lauretis, más que construir nuestras propias versiones del género, Butler insiste en que hay que desarrollar una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar las categorías corporales. La identidad de género no es más que el conjunto de actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo interno, pero nunca revelan el principio de organización de la identidad. Dichos actos, sostiene Butler, son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que ellos se proponen expresar son fabricaciones manufacturadas y mantenidas a través de signos corporales y de otros medios discursivos. Que el cuerpo generizado sea performativo implica que no tiene un status ontológico fuera de los numerosos actos que constituyen su realidad. En otras palabras, actos y gestos, deseos articulados y representados, crean una ilusión discursivamente mantenida para el propósito de la regulación de la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva.

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

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

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

Este tipo de enfoque hace posible entonces un feminismo que incorpore travestis que abogan o están alineadas políticamente con sus propuestas. Supone cambiar el criterio por el cual el sexo del cuerpo está determinado y renombrarlo, de modo tal que el cuerpo sea leído, interpretado y respetado como el sexo/género deseado por los sujetos. Como señala Zita (1998), esto es un cambio ontológico en la categorización sexual, no una mascarada como muchas teóricas han querido describirlo (1998).

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

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

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

Una reflexión final

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

político de las prácticas identitarias supone deshacer las divisiones que regulan policialmente el orden de los cuerpos que distribuyen los modos de hacer, de ser y de decir.

El problema ante el que nos pusieron las travestis que quisieron participar en el encuentro feminista tiene dos caras. Por un lado, identidades como la travesti nos muestran que el género no es expresión del sexo y deshacen con ello ese núcleo interno organizador de las identidades, ese orden policial en el sentido de Ranciere. Por el otro lado, ellas nos revelan cómo los atributos de la identidad sexual, el género, cuerpo y sexo son establecidos en nuestra cultura. La membresía a categorías socio sexuales está determinada por representaciones de género y actos sexuales, a través de significaciones impuestas sobre el cuerpo y sus funciones, a través de las lecturas sobre el cuerpo o el sexo del cuerpo y a través de la esencialización de la anatomía genital como texto clave para sexualizar/generizar el cuerpo. Y sabemos ya que el abanico de interpretaciones vividas por el cuerpo está menos determinado por la anatomía que por las interpretaciones y prescripciones dadas a esa anatomía. En todo caso, la desesencialización de identidades propone al feminismo al menos cuatro cuestiones: que las categorías sexuales mismas son menos estables y unificadas de lo que pensamos, que la identidad sexual puede ser experimentada como transitiva, liminal y discontinua, que la supuesta estabilidad de la identidad sexual es un proceso continuo que depende de contextos y prácticas sociales particulares y, por tanto, que los criterios de membresía a las categorías sexuales pueden y deben ser debatidos.

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

Si los cuerpos impiden su incorporación a un modelo singular universal, entonces las mismas formas que toma la subjetividad no son generalizables. La subjetividad no puede elaborarse conforme a los ideales universalistas del humanismo, no hay concepto de lo “humano” que incluya a todos/as los/as sujetos sin violencia, sin

olvido o de manera residual. Liberar al cuerpo de los enfoques biológicos y pseudo naturalistas con que se lo ha pensado es una tarea que aún nos queda por hacer a las feministas. No es un trabajo sencillo. Como dice Grosz, dentro de nuestra herencia intelectual no hay siquiera lenguaje disponible con el que poder referirnos a una subjetividad corporizada que se resista al dualismo y que elabore alternativas a él. Necesitamos metáforas diferentes a las que han dominado la historia de la filosofía, necesitamos empezar a pensar en el cuerpo como un campo plural, múltiple y abandonar aquél que funciona como el delegado o representante de otros. Un campo como espacio discontinuo, no homogéneo, no singular, un espacio que admita las diferencias.

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

Notas

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

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

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

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

misma historia” (1994:114).

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

Bibliografía

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

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

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

------. *Bodies that Matter. On the discursive limits of “sex”*. New York, Routledge, 1993.

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

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

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

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

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana, Indiana University Press, 1994. hooks, bell. *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism*.

Los cuerpos del feminismo – Fernández

Incluido en *“Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero”*.

Maffia, Diana (ed.). Editorial Feminaria: Buenos Aires, Argentina 2003.

Pgs 138-154

London, Pluto Press, 1982.

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

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

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

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

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

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