

biblioteca plural

Trashumancias

Búsquedas teóricas feministas
sobre cuerpo y sexualidad

Emilia Calisto Echeveste • Valentina Gómez Sóñora
Valeria Grabino Etorena • Natalia Magnone Alemán
Laura Recalde Burgueño • Susana Rostagnol Dalmas
Mariana Viera Cherro



TRASHUMANCIAS

Búsquedas teóricas feministas
sobre cuerpo y sexualidad

Emilia Calisto Echeveste • Valentina Gómez Sóñora
Valeria Grabino Etorena • Natalia Magnone Alemán
Laura Recalde Burgueño • Susana Rostagnol Dalmas
Mariana Viera Cherro

TRASHUMANCIAS

Búsquedas teóricas feministas
sobre cuerpo y sexualidad

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Mónica Lladó, Luis Bértola, Carlos Demasi, Cristina Mazzella, Sergio Martínez, Carlos Carmona y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2016.

© Los autores, 2016

© Universidad de la República, 2018

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1564-7

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	9
PRÓLOGO, <i>Susana Rostagnol Dalmas</i>	11
DE LA REACCIÓN A LA AFIRMACIÓN: HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA, <i>Natalia Magnone Alemán y Valeria Grabino Etorena</i>	15
Introducción	15
Epistemología feminista	16
La reacción: crítica feminista a la ciencia	19
El momento afirmativo	24
Bibliografía	36
ENTRE FICCIONES Y SUBVERSIONES. REPENSANDO LOS CUERPOS SEXUADOS Y GENERIZADOS, <i>Valentina Gómez Sónora y Laura Recalde Burgueño</i>	39
Introducción	39
Cuerpos generizados	40
El «sexo» del cuerpo en el lenguaje del género	43
Devenir género–devenir sexo	48
«Encuirando» al género	50
De cómo la «matriz heterosexual» puede hacer-nos cuerpos queer	53
Consideraciones finales	55
Bibliografía	57
NOTAS SOBRE CÍBORGS Y ABYECCIONES, <i>Emilia Calisto Echeveste</i>	59
Introducción	59
Cuerpo e itinerarios corporales	60
Las autoras	61
Cíborgs	61
Abyecciones	64
El posible diálogo	68
Bibliografía	73

ENTRE LA REPRODUCCIÓN Y EL EROTISMO, RECORRIDOS DE LA SEXUALIDAD DESDE EL FEMINISMO, <i>Susana Rostagnol Dalmas</i>	75
Introducción.....	75
La sexualidad como tema de estudio o cómo el androcentrismo del conocimiento construyó la sexualidad.....	76
¿Está la sexualidad supeditada al género?.....	81
El control de la sexualidad como mecanismo de dominación: reproducción y placer.....	84
La sexualidad como terreno político.....	88
Bibliografía.....	90
 EL LUGAR DE LA CAPACIDAD DE GESTAR PARA LA SUBORDINACIÓN DE LA MUJER. ARGUMENTOS FEMINISTAS EN DIÁLOGO, <i>Mariana Viera Cherro</i>	93
Introducción.....	93
Argumentos en diálogo.....	94
Ortner y la proximidad de la mujer a la naturaleza.....	95
Lo universal y lo particular.....	97
Haraway y la reinención de la naturaleza.....	101
Ciencia, <i>cyborg</i> , mujeres.....	102
Hernando: biología y cultura como co-producciones.....	105
La capacidad de gestar en el proceso de desvalorización de la mujer.....	107
Naturaleza, cuerpos y cultura: algunas consideraciones finales.....	109
Bibliografía.....	112
 EPÍLOGO.....	115
Relatos inspirados a partir de la lectura de <i>Sujetos nómades</i> , de Rosi Braidotti.....	115
 LAS AUTORAS.....	123

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente, a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario:

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Prólogo

Trashumancias es movimiento, cambio, caminar. Nada es estático, la búsqueda es permanente por eso hay que seguir andando. Nunca es en solitario. Nadie escribe, piensa o siente solx; siempre lo hacemos con otrxs, en diálogos, confrontaciones, cuestionándonos, acompañándonos. Así entendemos el trabajo académico.

Iniciamos este caminar juntas como grupo hace poco más de un año, con la *excusa* de un proyecto financiado por csic, «Del matrimonio igualitario a la reproducción asistida. Cuerpos sexuados, sexualidad y reproducción en el Uruguay del siglo XXI». Esta propuesta cobija varios proyectos que se entrelazan y articulan. Queríamos tener un núcleo teórico común, lo cual no significa que fuese monolítico; todo lo contrario, el núcleo común debía resultar de poner en discusión las distintas perspectivas. Para ello iniciamos lo que cariñosamente dimos en llamar el *Seminario de los viernes*. Elegimos algunas teóricas que queríamos estudiar y discutir porque sentíamos que nos proporcionarían algo firme para continuar haciéndonos preguntas. Las leímos en clave de nuestros intereses de investigación, que también se cruzaban con nuestros intereses vitales.

En las discusiones traíamos otrxs autores, ejemplificábamos desde nuestras propias experiencias. Razón, emoción, afectos fueron los ingredientes que alimentaron nuestro seminario, nuestra búsqueda, nuestro caminar. Y así, como se trataba de la vida misma, nos pasaron cosas: nuevos amores, rupturas, viajes, seres queridos que se fueron, otros nacieron, nos enfermamos, sanamos, nos mudamos, vivimos momentos felices, sufrimos, nos preocupamos, tuvimos rabia porque los feminicidios siguen, porque en muchos ámbitos las mujeres seguimos siendo ciudadanas de segunda, porque hay matrimonio igualitario pero sigue la lesbohomotransfobia. También vivimos la alegría de sentir la sororidad, de sentirnos juntas en este caminar.

Mientras seguíamos con nuestras lecturas, crecía nuestra necesidad de definir desde dónde estábamos investigando, cuál era el diferencial que hacía que nuestra investigación fuera feminista, cómo traducir esa teoría en una praxis investigativa. Un camino de dudas, incertidumbres. ¿Cómo leer la realidad en su complejidad desde el feminismo? Lejos de acercarnos a alguna respuesta, tuvimos más preguntas.

Fuimos encontrándonos en nuestros diversos feminismos. Algunas con mayor compromiso con el activismo, otras con una participación más tímida, otras más comprometidas con la academia, otras descubriéndose feministas. Somos mujeres diversas, en edad, experiencias, orientación sexual, situación familiar, nivel académico, relación con nuestro cuerpo; nada de eso fue un obstáculo para caminar juntas, por el contrario, aprendimos a hacerlo compaginando nuestros distintos pasos.

Las lecturas nos interpelaron, nuestra diversidad habilitó cuestionamientos, nos obligó a profundizar en los argumentos y encaminó nuevas dudas. Después de varios meses, decidimos escribir algo de lo que nos había quedado resonando de las lecturas. Así empezamos a escribir y a discutir lo que íbamos escribiendo. Este libro es el resultado de ese proceso. Por eso es colectivo. Las autoras de los distintos capítulos son las que tomaron la pluma, pero el contenido resulta de nuestros diálogos. Fernanda Gandolfi, Mercedes Oyhançabal y Laura Recalde se encargaron de editar los capítulos y revisar la bibliografía. Federica Turban con la colaboración de Gabriela Romanutti y un poco todas armaron el epílogo a partir de las grabaciones de nuestros encuentros, porque debía ser colectivo el epílogo de esta primera etapa de nuestro caminar. Serrana Mesa participó de las discusiones y Magdalena Caccia se unió en las últimas reuniones. Todas aportamos.

El libro recoge nuestra búsqueda de una teoría feminista que nos permita hacer nuevas preguntas a la realidad, porque de eso se trata, de preguntar aquello en lo que nadie pensó antes, para avanzar en la comprensión de lo que nos rodea y de nuestro lugar en el mundo. Nuestro interés académico y personal — porque no hay escisiones posibles— está en los cuerpos sexuados, la sexualidad y la reproducción; buscando como Alicia detrás del espejo, dónde estamos en estas elaboraciones, en estas prácticas. Lo personal es teórico, ese camino también lo intentamos recorrer.

El primer capítulo «*De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista*» escrito por Natalia Magnone Alemán y Valeria Grabino Etorena nos introduce en la posibilidad de una epistemología feminista. Las autoras se inspiran en la pregunta de Rosi Braidotti, ¿Cómo conciliar la función crítica, reactiva de la teoría feminista y su impulso afirmativo o activo? Está estructurado en tres movimientos: el primero discute la necesidad del feminismo de incluir en su crítica a la epistemología; el segundo da cuenta de la crítica al quehacer científico desde los feminismos; el último se presenta como el momento de la afirmación, plantea un conjunto de posibilidades teórico-metodológicas para la construcción de una ciencia menos sesgada y más emancipatoria, desde el Sur. Las autoras señalan la necesidad de trascender la dicotomía jerárquica mente/cuerpo, e incorporar la emoción y la corporalidad como parte esencial de las relaciones sociales así como de los procesos de conocimiento científico.

El segundo, «Entre ficciones y subversiones. Repensando los cuerpos sexuados y generizados», escrito por Laura Recalde Burgueño y Valentina Gómez Sónora coloca la discusión sobre *género* y *sexo* como categorías feministas. Hacen un recorrido de las genealogías de ambas categorías, preguntándose por el potencial teórico que ofrecen para el análisis empírico, en definitiva preguntándose cómo encarnan en cuerpos determinados. Dan cuenta de la interpelación que el sexo hace al género, pero a la vez se preguntan junto a Butler si puede haber sexo como categoría sin género. Los interrogantes que las autoras van desgranando tienen como origen la materialidad no neutra de los cuerpos —porque no

existen sin significado— y la posibilidad subversiva del pensamiento feminista para continuar construyendo en torno a *sexo y género*.

El tercero, «Notas sobre ciborgs y abyecciones», escrito por Emilia Calisto Echeveste discute la noción de ciborg de Haraway y de lo abyecto de Butler como potentes abordajes de lo corporal. La autora parte de reconocer las distancias teóricas entre una y otra, pero también sus puntos de contacto para la praxis feminista. Ambas apuntan a «deshacer los géneros», en palabras de Butler, a abrirse al tercero excluido, a lo abyecto y lo monstruoso, como respuesta al sistema global de opresión patriarcal. Ambas pretenden ir más allá de los cuerpos. El ciborg es un híbrido de organismo y máquina que deja atrás la configuración del cuerpo cartesiano, y los cuerpos abyectos se oponen a las clasificaciones del género basadas en una supuesta diferenciación *natural* del sexo. El capítulo muestra cómo ambas autoras comparten la propuesta de generar praxis o performances de cambio que lleven a una sociedad más libertaria.

El cuarto, «Entre la reproducción y el erotismo, recorridos de la sexualidad desde el feminismo» escrito por Susana Rostagnol Dalmas, propone un recorrido por los estudios y referencias a la sexualidad humana, mostrando el androcentrismo de algunos abordajes. Se detiene en la discusión entre género y sexualidad para presentar algunos argumentos referidos al control de la sexualidad como mecanismo de dominación masculina. Desarrolla dos aspectos de la sexualidad, uno asociado a la reproducción, el otro, al erotismo, dando cuenta de la dependencia existente entre ambos, lo cual refuerza la necesidad de un abordaje desde la complejidad para el estudio de la sexualidad. A lo largo del capítulo se tiene en consideración el ‘régimen de verdad’ (Foucault) como horizonte de posibilidad de elaboración y prácticas en torno a la sexualidad, incluyendo las posibles propuestas subversivas desde el feminismo.

El último capítulo, «El lugar de la capacidad de gestar para la subordinación de la mujer. Argumentos feministas en diálogo», está escrito por Mariana Viera Cherro. Desarrolla la discusión poniendo en diálogo tres autoras fundamentales para el tema: Sherry Ortner, Donna Haraway y Almudena Hernando. Anota que para Ortner, el cuerpo —zona fronteriza entre la naturaleza y la cultura— es donde se asientan las relaciones de género; mientras que la noción del ciborg de Haraway, es la desarticulación de la diferenciación naturaleza-biología/cultura-mujer; y en Hernando la supremacía masculina no tendría relación alguna con la reproducción, sino con la menor movilidad de las hembras en las primeras etapas de Homo. A lo largo del capítulo se interroga si la capacidad de gestar ha dado lugar a la dominación masculina a través del control de la reproducción.

Los textos son reflexiones sobre las lecturas, dudas puestas en común, abordajes que intentan tender puentes. Esperamos que sirva a quienes lo lean como incentivo para continuar el apasionante camino de la construcción colectiva del pensamiento feminista.

Susana Rostagnol Dalmas

De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista

NATALIA MAGNONE ALEMÁN
VALERIA GRABINO ETORENA

Introducción

Este artículo surge a partir de la necesidad de generar un mapa conceptual y metodológico que permita el análisis de problemas en el marco del *cuero, el género y la sexualidad*. De cara a transitar por estos procesos de investigación nos preguntamos: ¿en qué marco teórico-epistemológico nos vamos a situar? ¿Qué es y qué tiene para aportarnos la epistemología feminista?

Al decir de Elizabeth Fee (citada en Harding, 1996), es de esperar que en sociedades sexistas la ciencia también lo sea. Por tanto el asunto deviene problemático cuando comenzamos a discutir sobre qué significan *in situ* los criterios científicos y cómo ellos son disputados socialmente.

Rosi Braidotti (2000) es fuente de inspiración al proponer que la teoría feminista contiene elementos reactivos y afirmativos. Reactivos en tanto su función crítica del sexismo y afirmativos en su capacidad de impulsar nuevas figuraciones, haceres y composiciones de relaciones hacia un mundo más libertario. Esta autora formuló una pregunta que nos resulta central en este momento histórico del feminismo: «¿Cómo conciliar la función crítica, reactiva de la teoría feminista y su impulso afirmativo o activo?» (2000: 86). En el juego de posibilidades que abre, se enmarca nuestra discusión.

El artículo se estructura en tres movimientos. En el primero discutimos por qué el feminismo en tanto sujeto político precisa incluir en su crítica a la epistemología. En el segundo, se señalan las principales críticas feministas a ciertos criterios que hacen al modo de hacer ciencia que obstruyen la posibilidad de conocimiento no androcéntrico. El último movimiento, el momento de la afirmación, plantea un conjunto de posibilidades teórico-metodológicas para la construcción de una ciencia menos sesgada y más emancipatoria, desde el Sur.

Epistemología feminista

Como otros escenarios de la vida social, también la ciencia comenzó a ser cuestionada en tanto productora o reproductora de sesgos sexistas en el conocimiento. Sandra Harding plantea que no han sido las feministas las primeras en examinar de este modo a la ciencia moderna:

Las luchas contra el racismo, el colonialismo, el capitalismo y la homofobia, así como el movimiento contracultural de los años sesenta y los movimientos ecologistas y antimilitaristas contemporáneos han realizado agudos análisis de los usos y abusos de la ciencia. Pero parece que en las críticas feministas tocan fibras especialmente sensibles (Harding, 1996: 16).

La sensibilidad persiste. La discusión sobre la existencia y validez de la epistemología feminista está viva. Buena parte de los epistemólogos y científicos entienden que lo que existe como epistemología feminista y las teorías que de allí se desprenden como «teorías de género» no logran satisfacer las condiciones de científicidad propuestas por la epistemología tradicional. Y lo que existe es un conjunto de discursos que carecen de categorías, supuestos y axiomas, que lo vinculen como un todo epistémico (Guzmán Cáceres, Pérez Mayo, 2004).

Frente a este tipo de posturas Diana Maffía (2007) argumenta que uno de los motivos por los que las críticas de la epistemología feminista no hayan penetrado en las comunidades científicas, es justamente el sexismo. La epistemología feminista ha sido tildada como una crítica social por fuera de los métodos legitimados por la ciencia para evaluar conocimientos. Plantea que hay sexismo tanto en las teorías científicas (producto) como en la composición y exigencias de pertenencia y méritos de las comunidades científicas (proceso). Señala con claridad que el desafío para las feministas es mostrar el vínculo entre ambos:

[...] la expulsión de las mujeres en la ciencia (como en las otras construcciones culturales humanas) tiene un doble resultado: impedir nuestra participación en las comunidades epistémicas que construyen y legitiman el conocimiento, y expulsar las cualidades consideradas «femeninas» de tal construcción y legitimación, e incluso considerarlas como obstáculos (Maffía, 2007: 1).

La autora señala que no es posible perder de vista que la ciencia ha sido históricamente una «empresa» casi exclusivamente masculina, que siempre se ha ocupado de las mujeres como objeto a investigar, buscando la justificación para negarles la capacidad de pensar y con ello su incapacidad para participar de los espacios más valorados de la vida pública (la ética, la política, el conocimiento, la justicia).

Así, el conocimiento que se erige como principal logro humano y como visión universal y objetiva del mundo, expresa el punto de vista que las feministas llamamos «androcéntrico»: el del varón adulto, blanco, propietario. Las propias instituciones que estos varones crean, legitiman y justifican la falta de condiciones indispensables del resto de los sujetos para participar en ellas: nos niegan racionalidad, capacidad lógica, abstracción, universalización, objetividad,

y nos atribuyen condiciones a las que les restan cualquier valor epistémico: subjetividad, sensibilidad, singularidad, narratividad (Maffia, 2007: 2).

Por su parte, la historiadora de la ciencia Londa Schiebinger afirma que reconocer el carácter androcéntrico de las culturas científicas (Schiebinger, 2008) y el consecuente impacto del feminismo en el contenido del conocimiento de la ciencia, no conlleva la idea de que la mera presencia de mujeres en la ciencia podría transformarla o que exista un «estilo femenino» de hacer ciencia (Citeli, 2002). En este sentido, la autora argumenta contra una visión romántica de las mujeres en la ciencia que «As diferenças de gênero historicamente atribuídas às mulheres não podem servir de base epistemológica a novas teorias e práticas nas ciências»¹ (Schiebinger, 2008: 275).

En lo que sigue se plantea un esbozo de lo que ha sido la introducción del pensamiento feminista en el quehacer de la ciencia.

¿Ciencia y feminismo?

Harding hacia finales de los ochenta toma una de las principales críticas al feminismo en la ciencia, y trabaja para resolver la paradoja: «Si el feminismo es un movimiento político para el cambio social. [...] ¿Cómo puede incrementar la objetividad de la investigación una indagación tan politizada? ¿Sobre qué fundamento podría justificarse tales afirmaciones feministas?» (Harding, 1996: 23).

Para comenzar a responder analiza tres propuestas de investigación feminista y las denomina: empirismo feminista, punto de vista feminista y posmodernismo feminista. Las dos primeras pueden entenderse en tanto proyectos de «una ciencia sucesora», pues aspiran a reconstruir los objetivos originales de la ciencia moderna. El posmodernismo feminista abandona tales objetivos.

La autora encuentra que el empirismo feminista cree que el sexismo y el androcentrismo son rasgos sociales que se pueden corregir adhiriendo estrictamente a las normas metodológicas de la investigación científica. A su vez cuestiona la sustentabilidad de esta propuesta, porque la historia muestra que son los movimientos de liberación social los que más han aumentado la objetividad de la ciencia y no las normas de la ciencia misma. Pensemos, por ejemplo, en los efectos de la revolución burguesa de los siglos XV al XVII que dieron lugar a la ciencia moderna en sí, o en los efectos de la revolución proletaria del siglo XIX y principios del XX (Harding, 1996: 24).

El posmodernismo feminista en el marco del escepticismo en que surge —junto a autores como Nietzsche, Derrida, Foucault, Lacan y movimientos intelectuales como la semiótica, la deconstrucción, el psicoanálisis, el estructuralismo, la arqueología y el nihilismo— niega la posibilidad de enunciados universales (o universalizadores) sobre la existencia, la naturaleza y las fuerzas de

1 «las diferencias de género históricamente atribuidas a las mujeres, no pueden servir de base epistemológica a nuevas teorías y prácticas en las ciencias» (Schiebinger, 2008: 275). Traducción nuestra del texto original en portugués.

la razón, el progreso, la ciencia, el lenguaje y el sujeto. «Desde esta perspectiva, las reivindicaciones feministas solo son más aceptables y menos deformantes si se basan en la solidaridad entre estas identidades fragmentadas modernas y entre las políticas que crean» (Harding, 1996: 27).

Por otra parte, el punto de vista feminista tiene su origen en el pensamiento de Hegel sobre la relación entre el amo y el esclavo y en la elaboración de este análisis que hace Marx, Engels y Lukács. Desde esta propuesta se sostiene que «la posición dominante de los hombres en la vida social se traduce en un conocimiento parcial y perverso, mientras que la posición subyugada de las mujeres abre la posibilidad de un conocimiento más completo y menos perverso» (Harding, 1996: 24). Ahora bien, si se acepta que el movimiento obrero en el siglo XIX era el sujeto político con el punto de vista privilegiado, hoy:

¿son acaso las mujeres el único grupo de este tipo? ¿cuáles son las relaciones intelectuales y políticas entre los proyectos científicos y epistemológicos feministas y los proyectos similares de otros grupos? [...] ¿las mujeres o, incluso, las feministas constituyen un «grupo», en el sentido requerido por las epistemologías del punto de vista? [...] ¿Puede haber un punto de vista epistemológico feminista cuando muchas mujeres están haciendo suyas unas «identidades fragmentarias», como las mujeres negras, las asiáticas, las indígenas norteamericanas, las de clase trabajadora, las lesbianas? (Harding, 1996: 142).

Donna Haraway (1995) realiza su crítica al punto de vista, argumentando sobre los riesgos de que un tratamiento acrítico consolide un lugar de enunciación privilegiado. Su propuesta es la búsqueda por encontrar un camino alternativo entre el conocimiento relativo y el conocimiento totalizador, propio de la ciencia hegemónica: «yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*» (Haraway, 1995: 324).

Su propuesta de objetividad en la ciencia es operativa, pero no inocente; es transformadora de los sistemas de conocimiento y de las maneras de mirar; remite a la idea de responsabilidad, en tanto puede dar cuenta de lo que es; responde a lo que aprendemos y de cómo miramos, pero al mismo tiempo, permite conectividad y conversaciones compartidas. Para construir su argumento, Haraway le otorga confianza metafórica al sistema sensorial de *la vista*:

yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías modernas que han transformado los debates sobre la objetividad [...] Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva [...] que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales (Haraway, 1995: 326).

La epistemología de Haraway es una búsqueda —«lucha» dirá ella— por la localización, en donde es la parcialidad (la inacabado) y no la universalidad la condición de escucha para un conocimiento racional posicionado. La visión es encarnada porque se realiza desde un cuerpo complejo y contradictorio, contra la visión desde arriba —o lo que es lo mismo— desde ninguna parte. La ciencia feminista puede pensarse entonces como una ciencia del «tartamudeo», en búsqueda de mejores visiones del mundo. Y ello solo puede hacerse estando en algún sitio en particular. (Haraway, 1995: 335-339).

La reacción: crítica feminista a la ciencia

*Cuando el pensamiento feminista sobre la ciencia
se haya teorizado de forma adecuada,
dispondremos de una visión mucho más clara
de hasta qué punto está generizada,
y hasta dónde no lo está, en este sentido,
la actividad científica.*

Sandra Harding (1996: 17).

La provocación de Braidotti (2000) lleva a situar planteos neurálgicos de teóricas feministas que desde hace algunas décadas vienen cuestionando la «ceguera» de género del hacer científico hegemónico. Al decir de Keller Fox, física y estudiosa de la psicología, quien dedicó buena parte de su vida al estudio de la relación entre la ciencia y el género:

¿Cómo es que la crítica formal de la filosofía y de la sociología de la ciencia no han considerado que esta requiera análisis? El silencio virtual sobre este tema, al menos por parte de la comunidad académica no feminista, nos sugiere que la asociación de la masculinidad con el pensamiento científico tiene el estatus de un mito que o bien no puede o bien no debe ser examinado en serio (Fox Keller, 1991: 151).

Harding señala que en varias ramas de la ciencia como la antropología, la sociología y la historia ya en los ochenta existen avances en términos de mostrar de qué modo el sexismo científico de las ciencias humanas producían conocimiento sesgado y androcéntrico de la realidad social. Sin embargo las «ciencias duras» y naturales todavía no habían recibido la crítica feminista necesaria. La autora pone en tela de juicio, incluso, la creencia en la objetividad de la física y la matemática:

En cada área, hemos llegado a descubrir que lo que solemos considerar problemas, conceptos, teorías, metodologías objetivas y verdades trascendentales que abarcan todo lo humano no llegan a tanto. Son, en cambio, productos del pensamiento que llevan la marca de sus creadores colectivos o individuales y, a su vez, los creadores están marcados de forma característica por su género, clase social, raza y cultura (Harding, 1996: 15).

La autora caracterizando ciertos tabúes que construyen «la ciencia sagrada», pregunta:

¿Por qué es tabú decir que la ciencia natural es también una actividad social, un conjunto de prácticas sociales, históricamente cambiante?... ¿Por qué ha de ser tabú decir que es posible que los científicos y entusiastas de la ciencia sean los menos indicados para comprender adecuadamente las causas y significados reales de sus propias actividades?, ¿a qué otra «comunidad de nativos» les dejaríamos la última palabra sobre las causas, consecuencias y significados sociales de sus propias creencias e instituciones? (Harding, 1996: 36).

Sostiene que hacer este tipo de preguntas provoca miedo, y este proviene del reconocimiento de que constituimos básicamente una cultura científica; que este tipo de racionalidad está presente en todas las formas de pensamiento y acción de nuestras instituciones, adentrándose en lo profundo del pensamiento íntimo (Harding, 1996).

Siguiendo esta línea de pensamiento, cuestionar el pensamiento científico, es cuestionarlo todo. El miedo y la resistencia no surge solo como negación *per se* del feminismo y las mujeres, sino como reacción humana al vértigo del cuestionamiento y la pregunta transformadora.

Nuestro posicionamiento implica asumir que el estudio de las articulaciones entre género y ciencia, permite discutir de qué modo las relaciones desiguales de género influyen la producción científica y, al mismo tiempo, cómo dicha producción ha servido históricamente de fundamento para la afirmación y actualización de jerarquías de género². Este vaivén analítico cobra particular interés para nuestras investigaciones. Observemos entonces cómo el sexismo ha operado en ciertos ámbitos de la ciencia.

El sexismo en acción: naturalizando el ser social y antropomorfizando el mundo animal

Uno de los recursos utilizados en el devenir del pensamiento científico ha sido fundamentar y recomendar acciones sexistas a partir de extrapolar ciertos comportamientos del mundo animal. Para Haraway luego que la explicación religiosa pasa a un segundo plano, las ciencias biológicas adquieren un lugar de jerarquía para tomar decisiones valorativas transformándose en el terreno más evolutivamente adaptado para juzgar (Haraway, 1996).

Ella estudia a la psicobiología y la sociobiología y afirma que han sido «ciencias» al servicio de la reproducción capitalista y patriarcal. Muestra cómo el estudio de monos antropoides, realizado por Yerkes (1876-1956), en el Instituto de Psicobiología de Yale en los Estados Unidos en el período de entreguerras, ofició como una planta piloto para la ingeniería humana. Basado en estudios parciales

2 Para nuestra región, son ineludibles los trabajos sobre género, ciencia e historia de la medicina en Brasil de la antropóloga Fabíola Rohden, abordando desde una perspectiva crítica la producción de la diferencia de género y sexual.

de comportamientos del chimpancé y del orangután extrapoló al mundo humano que la jerarquía masculina y la competencia individual son «pulsiones» esenciales, a la vez que benefician la convivencia social. El fin científico principal era lograr una teoría biológica de cooperación basada en jerarquías (Haraway, 1996).

Esta teoría debía servir a las nuevas necesidades del capitalismo tanto en lo que hace a la reproducción de seres humanos como a las nuevas formas de organización del trabajo. Haraway plantea que en los años treinta la ingeniería humana, bajo la forma de gestión del personal, integró los métodos de las ciencias físicas, biológicas y sociales de forma de producir armonía y espíritu de equipo en el mundo laboral. Esta estructura de cooperación abarcaba completamente las nuevas divisiones del trabajo y la autoridad en la producción capitalista (Haraway, 1996).

El laboratorio de Yerkes no solo fue sexista, se diseñaron pruebas bajo el impulso de altas autoridades políticas y militares que colaboraban con fines racistas. Los científicos asentaban sus investigaciones bajo dos ideas organizativas:

1. La dominación: habría una dominancia regional del cerebro, una dominancia en interacción competitiva entre individuos, y dominancia como rasgo de personalidad vinculado al liderazgo y como estructurante de las jerarquías sociales. La dominación era percibida como inherente a los organismos individuales y sociales.
2. La cooperación: debía darse en todos los niveles para garantizar la convivencia. Por tanto cooperación en un marco de dominación es lo que garantizaría la integración social.

Los resultados eran utilizados en la organización de servicios sociales, políticas hacia las familias y políticas educativas. Con fundamento en estos «descubrimientos» también se realizaron acciones de estigmatización de personas homosexuales, como proponer su «curación» a partir de tratamientos médicos y psiquiátricos (Haraway, 1996).

La autora enfatiza que «una dimensión constante de los estudios sobre los primates ha sido la naturalización de la historia humana, es decir, el hacer que la naturaleza humana sea la materia prima en vez del producto de la historia» (1996: 78). Una cierta naturalización de la historia que escoge tomar como ejemplo a primates violentos.

Los simios bonobo (*Pan paniscus*) tienden a utilizar su sexualidad para evitar conflictos y mejorar su convivencia social, de allí que son conocidos como los que «hacen el amor y no la guerra». Almudena Hernando (2012) en su análisis de la sociedad bonobo argumenta que estos primates no fueron tomados como base para explicar los comportamientos de las sociedades humanas porque no ofrecían una justificación natural al patriarcado, como sí lo hacían los chimpancé comunes.

Al igual que el chimpancé común, los bonobos constituyen sociedades poli-gámicas de fisión-fusión, en las que las hembras abandonan el grupo al llegar a la pubertad para incluirse en comunidades vecinas. Pero, a diferencia de los chimpancés comunes, ello no implica que a partir de ese momento pasen a

formar parte del grupo elegible por el macho dominante, sino que en el caso de los bonobos las hembras recién llegadas van estableciendo vínculos con las hembras del nuevo grupo, una a una, hasta ocupar una posición dentro de él (Hernando, 2012: 55).

Esta socialización se articula sobre todo en función de la sexualidad, pues se practica para la comunicación entre hembras y machos, hembras y machos, y machos y machos.

Así como con el ejemplo de los bonobos, han comenzado a cuestionarse algunos supuestos científicos al colocar los resultados de investigaciones dentro de un correcto marco teórico. En nuestro país, la bióloga Valentina Franco-Trecu estudió por más de una década a los lobos marinos (*Arctocephalus australis*) analizando en profundidad su comportamiento reproductivo. Cuando comenzó su investigación intentó identificar los harenes de hembras dominadas por un macho previamente reportados. Sin embargo, gracias al uso de diversas herramientas demostró que el sistema de apareamiento de los lobos marinos no correspondía a un sistema de harenes con machos dominantes que defienden activamente a las hembras, sino que correspondía a lo que se conoce como *lek*. En este sistema de apareamiento (típico en aves) los machos se agrupan para llamar la atención de las hembras y mostrar sus caracteres sexuales. En esta forma reproductiva las hembras adquieren un rol activo, ya que circulan libremente por los territorios ocupados por los machos y seleccionan cuál es el mejor para reproducirse (Franco-Trecu *et al.*, 2014).

No es nuestra intención hallar ejemplos no patriarcales en comunidades animales y utilizarlas para justificar nuevas prácticas. Asumimos que toda extrapolación social del mundo natural es problemática. Lo que buscamos evidenciar es la arbitrariedad de seleccionar prácticas animales específicas que son funcionales para la reproducción de la dominación de género. Al decir de Schiebinger (2008) se trata de atender cómo «algunas herramientas de análisis de género examinan metáforas que generan hipótesis usadas en la ciencia»³ y, como la propia autora analiza, una metáfora recurrente es la de nominar a los rebaños de animales como «harenes», metáfora que el análisis de género pone en jaque.

La apelación de género en la construcción del discurso científico

Otro elemento central a señalar es la tendencia de algunos científicos a utilizar construcciones de género como recurso moral y político. Harding analiza afirmaciones del impulsor del empirismo Francis Bacon (1561-1626). La autora encuentra que en las explicaciones sobre «el nuevo método científico», Bacon utiliza metáforas de violación y tortura inspiradas en los juicios hacia las brujas de su época. Frases como la que sigue orientan la actitud científica deseable a construir en el siglo XVII:

3 «algunas herramientas de análisis de género examinan metáforas que generan hipótesis usadas en la ciencia». Traducción nuestra del texto original en portugués.

Porque tenéis que seguir y, como si dijésemos, acosar a la naturaleza en su delirio, seréis capaz cuando os guste llevar la delantera y conducirla después al mismo sitio de nuevo. [...] Un hombre no debe tener escrúpulos de entrar y penetrar en estos agujeros y rincones, cuando averiguar la verdad es su único objeto (Bacon, s/d:168 en Harding, 1996: 102).

En este tipo de afirmaciones se ve claramente la asociación cultural de la naturaleza con la feminidad pasiva y objetivada, y de la cultura con la masculinidad activa y objetivadora. Los historiadores y filósofos tradicionales argumentan que estas metáforas son irrelevantes respecto a los significados de los conceptos científicos, sin embargo cuando analizan la metáfora de la naturaleza como una máquina sí logran ver que la propia metáfora orienta a los investigadores en cómo aplicar sus teorías, pues sugiere métodos adecuados de investigación. Entonces la metáfora que orienta cómo alcanzar la verdad científica «como un masculino acosador y violador de lo femenino» no generaría influencias de significado; pero la metáfora de «la naturaleza como máquina» sí es auspiciosa en orientar el avance de la ciencia. Para Harding esto muestra la ceguera de género en el análisis desde la propia ciencia (Harding, 1996).

La autora llama la atención sobre la forma en que Paul Feyerabend (1924-1994), destacado en su crítica a la forma que adquirió la ciencia occidental, explica por qué su propuesta de reconstrucción racional de la historia de la ciencia es mejor que la de Karl Popper:

Este desarrollo, lejos de ser indeseable, convierte la ciencia de una señora adusta y exigente en una atractiva y complaciente cortesana que trata de prever todos los deseos de su amante. Por supuesto, a nosotros nos compete elegir como compañía un dragón o un gatito. No creo que haga falta explicar mis propias preferencias (Feyerabend, 1970: 270 en Harding, 1996: 106).

Con este tipo de ejemplos, Harding fundamenta la existencia de androcentrismo en la investigación. Para nuestros fines, es interesante recorrer algunas explicaciones que realiza sobre su origen específicamente en la investigación social.

Una de las cuestiones importantes es la centralidad que adquiere en la sociología el estudio de las personalidades y las situaciones públicas en detrimento de las esferas «menos espectaculares», cotidianas y aparentemente invisibles, que pueden tener similar importancia.

También señala la tendencia a asumir la existencia de una «única sociedad», generalizante hacia el conjunto de personas pero edificada desde la visión masculina. De la mano de esto, la exclusión del análisis de género en campos de estudio en donde sin duda es un factor explicativo de importancia.

Plantea también que se han pasado por alto ciertas áreas o temas de estudio debido al uso de modelos rígidos de definición de qué es un campo de investigación. Pone el ejemplo del no estudio de la función de la emoción en la vida social centrándose exclusivamente en la racionalidad weberiana (Harding, 1996).

El momento afirmativo

El desafío de la objetividad: la inclusión de lo afectivo en la investigación

Si bien es extendida la crítica hacia el positivismo, según Hernando (2012: 17) el estereotipo de racionalidad científica más divulgado socialmente sigue siendo modelado de acuerdo a los métodos de la física del siglo XVII.

Para Harding (1996) en el contexto del círculo de Viena, las ciencias formaban un continuo ontológico y metodológico que colocaba la física en la cumbre de la jerarquía, seguida luego por las demás ciencias naturales, después las ciencias sociales más cuantitativas y por último «las más débiles y orientadas a lo cualitativo». Para la autora no es despreciable pretender una cierta unidad entre las diferentes ciencias, pero plantea la necesidad de invertir el orden: «Yo sostengo que una ciencia social crítica y reflexiva debe ser el modelo de todas las ciencias y que, si la física presenta unos requisitos especiales para llegar a explicaciones adecuadas, son precisamente eso: especiales» (Harding, 1996: 40).

Este tipo de propuestas que plantean colocar en el análisis de los resultados los valores de quienes investigan y sus puntos de vista ennegrecidos, no han sido los que han primado. En el hacer hegemónico retirar las emociones, la afectividad y la subjetividad es un requisito perseguido para la construcción de una ciencia objetiva. Y ello constituye un asunto —al menos— problemático.

Sin desechar la necesidad del ejercicio reflexivo sobre las mejores condiciones de producción de conocimiento con objetividad (no queremos abandonar tal pretensión, sino cuestionamos la base sobre la cual se cree construirla), sostenemos que separar la razón de la emoción es algo mucho más difícil de lo que se cree. La neurobiología está produciendo conocimiento que plantea como hipótesis la imposibilidad de tal separación.

Justamente, Harding plantea que la objetividad no se logra a través de la neutralidad respecto a los valores. Pretender separar los valores puede ocultar la reproducción naturalizada de asuntos como racismo, clasismo y sexismo. Y esto se traslada a la investigación deteriorando la objetividad. La autora propone que asumir valores participativos, antirracistas, anticlasistas, y antisexistas disminuyen las deformaciones y mistificaciones de las explicaciones e ideas de nuestra cultura. «Podemos considerar estos valores participativos como condiciones previas, constituyentes o como una reconceptuación de la objetividad, tal como he sugerido una y otra vez en este estudio». (Harding, 1996: 216).

El planteo de Harding sigue vigente, ya que en las cuatro décadas posteriores a su formulación, sigue ausente (como corriente principal) la pregunta por la responsabilidad y las repercusiones sociales de lo que se investiga. Todavía circula la creencia de que la producción de conocimiento debe distinguirse de sus usos sociales, así como que el «sujeto» debe mantenerse separado del «objeto». Esto permite que los científicos no se vean obligados a responsabilizarse de las repercusiones que acarrea su «simple búsqueda de saber»; a la

vez que desanima a que las personas y los grupos tengan mayor poder sobre la selección de las investigaciones que se financian. A su vez Fee entiende que la explicación de por qué la ciencia debe presentarse como separada de la sociedad responde a la necesidad de oscurecer «sus íntimas relaciones con el poder político» (Harding, 1996: 109).

Ahora bien, volvamos al asunto de la razón-emoción: ¿qué significa incluir lo afectivo al investigar?, ¿qué beneficios aportaría?

Baruch Spinoza propuso hace más de tres siglos: la relación concatenada entre el pensamiento y el cuerpo, la necesidad de concebir a lo humano como un modo único plausible de expresarse como pensamiento y como cuerpo extensivo.

Este filósofo holandés del siglo XVII es fuente de buena parte de las propuestas de los autores que están proponiendo tener en cuenta lo afectivo en el pensamiento. Por ejemplo, Rosi Braidotti toma a Gilles Deleuze quien toma a Spinoza. Almudena Hernando toma a Antonio Damasio quien toma a Spinoza. ¿Por qué? Porque siendo Spinoza contemporáneo de René Descartes produjo una ontología no basada en la separación jerarquizada de mente-cuerpo cartesiana⁴.

Spinoza conoce y cuestiona a Descartes y diluye la jerarquía mente-cuerpo. En su *Ética demostrada según el orden geométrico* afirma:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de esta. Más aún parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio (2005: 109).

Para este autor seres humanos y naturaleza son parte de una única sustancia. En su tiempo se opuso a la mayoría de filósofos que creían que «... el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que solo es determinado por sí mismo» (Spinoza, 2005: 109). Y a los que atribuían a la causa de la impotencia e inconstancia de las personas, «no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan» (Spinoza, 2005: 109).

Con estas citas queremos mostrar que el filósofo no creía en el instantáneo dominio de la voluntad a través de la razón. Ni tampoco en un vicio que ataca a algunos humanos y los deja «por arte de magia» con una cierta predisposición a

4 Descartes en su *Discurso del Método*, fundamenta la distinción jerárquica entre razón-cuerpo y la necesidad de una ontología piramidal entre materia y trascendencia, plantea: «Pero habiendo ya conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal, y considerando que toda composición indica alguna dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto, juzgaba por eso que no podía ser una perfección en Dios el componerse de esas dos naturalezas, y que, por consiguiente, Dios no era compuesto; pero en cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen del todo perfectas su ser debía depender del poder de Dios, hasta el punto de no ser capaz de subsistir sin él un solo instante» (Descartes, 2006: 102).

la maldad o a la vagancia. Cada actitud, acción o inacción humana es posible de explicar en la concatenación inmanente de causas eficientes. No existe un libre albedrío (pura razón y pura libertad) desde dónde las personas podemos evaluar los pro y los contra de las acciones y actuar en consecuencia. No. Lo que existe es un mundo en constante transformación en donde los acontecimientos se producen debido a una concatenación y composición de acontecimientos que los van produciendo necesariamente. Spinoza ataca la noción, de lo que podemos llamar, libertad liberal.

En su concepción, las composiciones de relaciones en las que nos vemos envueltos van afectando el modo humano (en su faceta de pensamiento y en su faceta extensiva, dos expresiones de lo mismo) y haciendo que aumente o disminuya su potencia de obrar.

En estrecha relación con esto encontramos su noción de individuo. No lo concibe como un ente autogobernado por su conciencia y con una finitud individual. Cada individuo estaría formado por un conjunto de cuerpos en constante interrelación con otros. En donde se pueden producir encuentros que potencian la capacidad de obrar del conjunto o composiciones que disminuyen y deprimen las potencias. Una de las pistas para lograr componer hacia el aumento de la potencia es la experimentación de la alegría. Para Spinoza la alegría y la tristeza son afectos directamente ligados con la política. Cuando se dan organizaciones políticas de dominación y represión, precisan de la generación permanente de tristeza. Seres tristes, disminuidos en su potencia de obrar, son mucho más fáciles de dominar que seres alegres que cuentan con su capacidad productiva de acontecer con otros-as.

Siguiendo esta pista, Hernando plantea que todavía no existen abordajes del sujeto moderno que lo defina como expresión de componentes relacionados. Y esto, a su parecer, constituye una secuela de la Ilustración: «[...] en contra de lo pretendido por la Ilustración, la identidad relacional no fue desapareciendo a medida que se desarrollaba la individualidad, sino que fue la base sobre la que la individualidad se fue construyendo» (Hernando, 2015: 33). Ella plantea que si hemos llegado al punto que como humanidad hemos llegado, ha sido porque se ha mantenido la vinculación con un grupo de pertenencia y la conexión emocional con el mundo. Si esto no hubiera sido así la angustia existencial derivada de la desconexión habría impedido tal desarrollo humano.

Llegamos a la imposibilidad de creer en la existencia de cualquier modo de pensamiento desarraigado de lo que sienten los cuerpos. Por tanto razonar científicamente implica percepción corporal, implica afectividad hacia los temas y las personas. Lo que sentimos, el mapa afectivo que desplegamos se sustenta en lo que llamamos cuerpo y en lo que llamamos mente, de forma interrelacionada.

Asumir esto torna imprescindible la búsqueda de condiciones, en todos los órdenes (la socialización primaria, la organización del trabajo y de la familia, etc.) para vivir de forma alegre, al decir de Spinoza. Buscar la composición potenciadora con otros, la sensación de bienestar corporal nos torna mucho más simpáticos y empáticos.

Damasio plantea que:

Cuando el cuerpo opera de manera fluida, sin dificultades y con facilidad en la transformación y utilización de la energía, se comporta de un modo particular que facilita el acercamiento a otras personas. Hay relajación y abertura del cuerpo, expresiones faciales de confianza y bienestar, y producción de determinadas clases de sustancias químicas como las endorfinas. El conjunto de estas acciones y las señales químicas asociadas a ellas forman la base para experimentar placer (2009: 37).

El deseo y la alegría cobran sentido político. Braidotti (2000) plantea que el deseo adquiere un lugar político especial debido a que es la fuerza que sostiene la actividad misma de pensar.

Junto a estos/as pensadores entendemos que el pensamiento afectivo es una fuerza capaz de liberarnos de los hábitos hegemónicos. Desde un pensamiento afectivo en la investigación proponemos no guiarnos estrictamente por la razón sujeta a fines, sino por el respeto al deseo productivo, un deseo que produce relaciones sociales empáticas basadas en un trabajo con sentido.

Proponemos desarrollar conocimiento que produzca relaciones sociales —siguiendo los aportes de Spinoza— de aumento de potencia. Muchas veces haciendo visibles las composiciones de relaciones de dominación que generan tristeza, despotencia y dolor de colectivos, pero también buscando y haciendo visible experiencias que son anticipatorias de relaciones libertarias, de diversidades que enriquecen.

Hacia un conocimiento emancipatorio desde el Sur

Aún no hemos atendido a una de las preguntas centrales entre las formuladas por Harding: «¿Puede haber un punto de vista epistemológico feminista cuando muchas mujeres están haciendo suyas unas «identidades fragmentarias», como las mujeres negras, las asiáticas, las indígenas norteamericanas, las de clase trabajadora, las lesbianas?» (Harding, 1996: 142). Al recuperar esta interrogante surgen otras, también claves: ¿Es posible hablar de un sujeto político del feminismo? Si es posible, ¿cómo se define?, ¿cuáles son sus lugares de enunciación? ¿Cómo se corporiza en experiencias concretas la idea de conocimiento situado a la que refiere Haraway? ¿Qué tiene para aportar una perspectiva de interseccionalidades en este asunto? ¿Qué advertencias surgen de la lectura de los llamados feminismos poscoloniales o subalternos?

La primera respuesta a la pregunta planteada por Harding es que no es posible identificar un único punto de vista epistemológico feminista en tanto ya no es posible —ni empírica ni teóricamente— identificar «el feminismo». Eligiendo entonces el plural para referirnos tanto al movimiento como a la teorización feminista, es preciso identificar una diversidad de sujetos políticos en relaciones de poder, disputando lugares de enunciación.

Los feminismos subalternos han puesto en cuestión al pensamiento feminista por lo menos en dos sentidos: desde la crítica proveniente de los feminismos poscoloniales⁵ y desde la crítica proveniente de los transfeminismos.

Los feminismos poscoloniales, han denunciado el carácter etnocéntrico del feminismo construido en torno a un sujeto político abstracto, pero basado en la experiencia de las mujeres blancas, de clase media intelectual, heterosexuales y del Norte. Bidaseca describe este proceso como «mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres blancos y color café», identificando una «inquietante» cercanía entre los discursos de la colonialidad y los de algunas representantes del feminismo occidental, expresados en términos salvacionistas, por el camino del modelo occidental y que han silenciado la voz de otras mujeres (Bidaseca, 2010: 21). Emergen así autoras que rescatan las voces silenciadas, evidenciado el modo en que la dimensión de género y las desigualdades que ella conlleva, se articula con otras dimensiones claves como la raza, la pertenencia étnica, la clase social o la sexualidad, produciendo nuevas desigualdades, ahora entrelazadas⁶. De modo que ya no es posible pensar en la dimensión de género como la única estructuradora de desigualdad social. Desde la teoría social, se vuelve necesaria una mirada crítica, entre las cuales podemos situar la perspectiva de las interseccionalidades.

El concepto de «interseccionalidad» lo debemos a la feminista afroestadounidense Kimberlé Williams Crenshaw quien lo propone con el objetivo de

ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres Negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género [...] y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres Negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género (Crenshaw 2012: 89).

El concepto permite escapar a una explicación «aritmética» de las desigualdades (como convergencia, fusión, adición de tipos de desigualdades) «y comprender las especificidades de la experiencia del sexismo de las mujeres racializadas como el producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase, la raza en unos contextos de dominación construidos históricamente» (Viveros, s/d: 7).

5 La llamada «crítica poscolonial reconsidera la historia desde otro lugar, desde el de los colonizados y así intenta recuperar las 'voces bajas' (Guha, 2002) de la historia» en un intento de descolonizar el conocimiento occidental e incluir otras formas de generar conocimiento (Bidaseca, 2010: 20). Bidaseca argumenta que «la dificultad de estos estudios se verifica cuando es el *sujeto sexuado* el que los interpela» [...] preguntándose —retomando a Gayatri Spivak— si «¿puede la subalterna hablar desde las teorías de la contra-modernidad cuando ella está a oscuras?» (Bidaseca, 2010: 124-126).

6 Bidaseca (2010) identifica cuatro feminismos poscoloniales producto de estas diversas experiencias: el feminismo afro, el feminismo de las fronteras, el feminismo paritario indígena andino y el feminismo islámico.

Mientras tanto, los transfeminismos han evidenciado la dificultad que parte del pensamiento feminista tiene para escapar a una mirada binarista de los sexos y el género, con la paradoja conceptual que esto conlleva. Esta dificultad ha sido barrera para pensar movimientos feministas integrados por cuerpos y experiencias trans.

Josefina Fernández realiza una mirada aguda a «los cuerpos del feminismo», figura que le permite develar el modo en que el feminismo como movimiento es desestabilizado a partir de la iniciativa de incorporar feministas travestis en un encuentro nacional feminista, con el consecuente rechazo, casi mayoritario para dicha participación. Y advierte que más allá de la diversidad de opiniones todas compartieron el argumento del peso de las diferencias entre ser mujer y ser travesti (Fernández, 2003: 140)⁷. Analizando este episodio, Fernández discute lo que llama las miradas moderna y deconstructivista poniendo en evidencia «las concepciones y prácticas que habitualmente tenemos o usamos para atribuir categorías de sexo y de género a los cuerpos» y el modo en que habilitan o no, prácticas identitarias y políticas.

La mirada moderna considera al cuerpo fijo en su sexuación, atribuyendo al concepto de *experiencia* utilidad como criterio de membresía por lo que «la experiencia del género en un cuerpo femenino corre el riesgo de ser el fundamento ontológico de la identidad femenina». Sin embargo, el riesgo que identifica la autora en las perspectivas deconstructivistas es el de «estetizar prácticas como las travestis y vaciarlas de todo contenido político [...] ser una promesa de formas de vida alternativas que apenas pueden tematizar los sufrimientos y luchas» de quienes viven estas vidas. Como alternativa propone «recuperar el carácter político de las prácticas identitarias para deshacer las divisiones que regulan policialmente el orden de los cuerpos» (Fernández, 2003: 145-146). Se trata de rescatar por tanto el carácter discursivo de la experiencia, es decir, su politicidad.

Ambas críticas (tanto la proveniente de los feminismos poscoloniales como la proveniente de los transfeminismos) al feminismo hegemónico dan cuerpo a la idea de «conocimiento situado» de Haraway. Rescatamos especialmente este aspecto en términos de una búsqueda de epistemología feminista. Al mismo tiempo, es preciso recuperar las advertencias realizadas por Haraway al conocimiento «desde abajo». Si bien Haraway asume las posiciones ventajosas de los subyugados, advierte sobre los riesgos de

romantizar o de apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones. Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si «nosotras» habitamos «naturalmente» el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados (Haraway, 1995: 328).

El *yo que conoce* en Haraway es parcial en todas sus facetas, se encuentra siempre en construcción y, por tanto, es capaz de ver junto al otro sin pretender

7 El encuentro fue realizado en el año 2000 en Argentina.

convertirse en el otro. En este sentido, el sujeto que conoce «busca la posición del sujeto no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial» (Haraway, 1995: 332). Ello porque la identidad por sí misma no produce ciencia, tampoco ciencia feminista. Necesitamos una versión de la objetividad entendida ahora, como posicionamiento crítico.

Por otra parte, las críticas expresadas por los feminismos subalternos dificultan la posibilidad de pensar en un sujeto político del feminismo, ya que tal como fuera planteado por Spivak (citado en Bidaseca, 2010: 18), el modo en que la subalternidad se presenta en este momento histórico imposibilita la formación de una base de acción política. Por el contrario aparecen diversas voces produciendo relatos alternativos, también en la teoría social⁸.

En 1984 Chandra Mohanty escribe «Bajo los ojos de Occidente» evidenciando el modo en que desde el feminismo del norte se construyeron miradas reduccionistas y homogeneizantes de las mujeres del «Tercer Mundo» (Mohanty, 2008a), convirtiéndose en referencia para situar la crítica al etnocentrismo del pensamiento feminista. Décadas más tarde, Mohanty revisita las ideas planteadas en este artículo evidenciando:

cómo nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, que para develar las redes de poder, que se ocultan bajo la fachada de neutralidad y universalidad del conocimiento científico occidental, es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica (Hernández Castillo, 2008: 71).

Sin embargo, la autora coloca ahora nuevas preocupaciones para un proyecto colectivo e individual del feminismo aportando una mirada más optimista que la de Spivak, enfoque que denomina «la práctica transnacional del feminismo anticapitalista» y que —dando cuenta de la diversidad de voces disponibles— pone el énfasis en los elementos comunes entre prácticas feministas de «Occidente» y del «Tercer Mundo», «y en las posibilidades, o de hecho la necesidad, de solidaridad y activismo feminista internacional en contra del capitalismo global» (Mohanty, 2008b: 419).

Por su parte, Raewyn Connell situando su discurso como «una trabajadora intelectual que es una mujer blanca transexual con un trasfondo de clase privilegiado (especialmente en cuanto a los estudios), en una sociedad poscolonial remota y cambiante» (2015b: 20) analiza la relación conflictiva entre el feminismo y las mujeres transexuales⁹, proponiendo reconstruir dicha relación en el marco de una

8 Recuperando esta dificultad, Bidaseca reflexiona sobre su trayecto intelectual: «esta afirmación ácida y desilusionante despertó en mí una búsqueda teórica en la que las voces subalternas interrumpieran procesos fijados. Consecuentemente, procuré concentrarme en la voz y el habla. La reivindicación discursiva acarrearé consigo la agencia, suscitando el quiebre de la débil línea delgada que transita entre cuerpos antropológicos y cuerpos políticos» (Bidaseca 2010: 18-19).

9 Connell entiende por «mujeres transexuales» a «las personas que han atravesado por un proceso de transición entre diferentes ubicaciones en el orden de género, desde una definición

política de cuidado y justicia social. Como parte del ejercicio moviliza el análisis desde los «problemas de identidad» —dominantes en las discusiones sobre transexualidad, tanto para excluir a las mujeres trans del movimiento feminista como mostramos con Fernández (2003) como para subvertir identidades genéricas desde el feminismo deconstruccionista—, a lo que denomina «dinámica de género». Alejándose de una vuelta a un discurso transexual esencialista, propone que:

necesitamos reconocer la especificidad de la transexualidad en el nivel de la práctica social, y su vínculo constante con una problemática que es muy diferente de los problemas de identidad. Esta es una clave para entender la relación con el feminismo, porque aquella problemática atañe a la estructura y la dinámica del orden de género. [...] La especificidad de la transexualidad se refiere a la transición entre diferentes ubicaciones en el orden de género (Connell, 2015b: 203-205).

Y en este punto es donde Connell encuentra un posible acercamiento, en la medida en que «la intransigencia» del género ha sido un problema central para el feminismo, por lo que la ciencia social feminista puede ser pensada como un recurso vital para la lucha política de la transexualidad. Describiendo los procesos de corporización contradictoria, el modo en que la transición implica un complejo proceso de trabajo (con o sin tratamiento de reasignación de sexo) y los efectos de la discriminación, Connell argumenta que:

las mujeres transexuales pueden creer o no en una identidad de género inamovible, pero reconocen en su práctica el poder de las determinaciones de género. [...] Dada la profundidad y el carácter entretelado de las desigualdades de género, la mejor garantía de justicia para las mujeres transexuales es una sociedad con igualdad de género (Connell, 2015b: 2015).

Las propuestas de acercamientos planteadas tanto por Mohanty (2008b) como por Connell (2015b) aun cuando reconocen que no están libres de disputa, nos resultan productivas porque permiten imaginar escenarios epistemológicos con base en la teoría feminista y de género y donde al mismo tiempo seamos conscientes de las distintas y desiguales posiciones sociales que ocupamos quienes participamos de los procesos de producción de conocimiento. Volviendo a Harding, «una ciencia máximamente objetiva, natural o social, será aquella que incluya un examen autoconsciente y crítico de la relación entre la experiencia social de sus creadores y los tipos de estructuras cognitivas promovidas en su investigación» (Harding, 1996: 216).

inicial como niño u hombre hasta su corporización como mujer y la adopción de la posición social de mujer —con independencia de la ruta que hayan seguido y de los resultados que hayan logrado. Por «transición médicamente asistida» me refiero a la trayectoria específica basada en un conjunto definido de intervenciones médicas orientado a la asignación social y legal del sexo [...] así pues, conviene considerar el término «transexual» como adjetivo y no como sustantivo» (Connell, 2015b: 196).

Sobre límites epistemológicos desde los estudios de género, cuerpo y sexualidad

Connell (2015a) plantea que el análisis de género participa en una «economía política global del conocimiento» que implica la actitud —siguiendo a Hountondji— de «extraversión», es decir, la dependencia de fuentes externas de autoridad intelectual. Dicha actitud:

está ampliamente diseminada en los estudios de género [...] los textos metropolitanos que abordan el género se traducen y leen y son considerados como autoridades constitutivas de la disciplina. Las investigadoras feministas de la periferia viajan a la metrópoli para obtener credenciales y reconocimiento. Se importan marcos completos, terrenos de debate y problematizaciones (Connell, 2015a: 27).

La propuesta de Connell implica incluir en el análisis de género los aportes y debates del pensamiento decolonial, para promover un ejercicio de «decolonización (Smith, 1999) del método tal como aparece en los estudios de género» para un marco de análisis de género, pero ahora, desde el Sur (Connell, 2015a: 28). Se trata de identificar las formas específicas que las dinámicas de género adquieren en contextos de colonialidad:

el análisis de género desde el Sur global plantea la cuestión de la diversidad, la multiplicidad de formas de género, no en nivel del individuo (el sentido usual de interseccionalidad), sino en el nivel del orden de género y la dinámica de las relaciones de género a escala social (Connell, 2015a: 32).

La propuesta de Connell incluye una revisión de investigaciones empíricas como ejemplos de teoría producida en el hemisferio sur por lo que interpela nuestro propio quehacer académico.

En sintonía, y aproximándonos mayormente a nuestro contexto de producción de ciencias sociales, el trabajo de Yuderkyis Espinosa Miñoso y Rosario Castelli (2011) aporta una mirada a la estudios de género y sexualidad para América Latina. Las autoras relatan que «han transitado un recorrido epistémico que nos acercó a la tradición de un pensamiento latinoamericanista que desde los setenta al menos ha intentado apostar a la producción de un conocimiento otro situado geopolíticamente» (Espinosa Miñoso y Castelli, 2011: 193). Desde ese lugar, buscan investigar:

cómo las epistemologías y los discursos producidos por los estudios de género y sexualidad instalados en la academia latinoamericana no solo se acomodan a los lineamientos teórico- metodológicos y a los ejes de preocupación y actuación del feminismo occidental, sino cómo estos se vuelven parte activa en la actualización y difusión de marcos conceptuales y analíticos marcadamente etnocéntricos, (neo) coloniales y racistas (Espinosa Miñoso y Castelli, 2011: 199).

El planteo es categórico e interpelante. Nos interesa destacar tres hallazgos que son productivos para nuestra búsqueda. El primero, la configuración geo-corporal-política de los grupos de investigación estudiados expresada en una

«supremacía blanca, burguesa, género-normativa y heteronormativa» de sus integrantes (Espinosa Miñoso y Castelli, 2011: 202). El segundo asunto refiere a los marcos conceptuales y analíticos desde donde se produce y los hallazgos muestran que los marcos interpretativos que predominan en las investigaciones regionales tienen sus orígenes de la producción académica del norte, específicamente, estadounidense.

Por último, analizan los métodos de estudio y llaman la atención sobre el «abandono por parte del quehacer feminista investigativo de los postulados producidos por la crítica epistemológica feminista que apuntó a sostener una producción de conocimientos situada e implicada por el sujeto que produce». La autoras concluyen sobre la ausencia de «una preocupación por la manera en que se está produciendo conocimientos y los estándares de validez y reproducción del hacer investigativo en género y sexualidad» (Espinosa Miñoso y Castelli, 2011: 210). Sentencia o no, se hace necesario atender a esta crítica y pensarnos críticamente.

Para seguir amasando

*Somos la roca porosa del metate de piedra
de rodillas en el suelo.
Somos el rodillo, el maíz y agua,
la masa harina. Somos el amasijo.
Somos lo molido en el metate.
Somos el comal ardiendo.
La tortilla caliente, la boca hambrienta.
Somos la roca áspera.
Somos el movimiento que muele,
la poción mixta, somos el molcajete.
Somos el molcajete y la mano,
comino, ajo, pimienta,
Somos chile colorado,
El brote verde que rompe la roca.
Perduraremos.*

Gloria Anzaldúa. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza.*

En el recorrido realizado buscamos aportar a la construcción colectiva de epistemología, en el entendido de la propuesta feminista de pensar con otras/os. La apuesta fue identificar pistas que permitan poner en acción presupuestos y principios «dispuestos» a construir un conocimiento que quiebre las «cristalizaciones epistémicas» planteadas por Harding, que como hemos intentado mostrar, producen y reproducen —en diversos sentidos— relaciones de poder.

Comenzábamos el texto inspiradas en Braidotti (2000) y en su inquietud por la posibilidad de conciliar la función crítica, reactiva de la teoría feminista y su impulso afirmativo o activo. Asumiendo nuestras limitaciones, pensamos que las posiciones teórico-políticas que hemos ido escudriñando y asumiendo en este texto,

colaboran en la posibilidad de imaginar que la teoría feminista tiene aún trabajo creativo para desplegar, especialmente en el campo de las epistemologías.

Como *hacer afirmativo feminista* seguimos precisando de la vigilancia y denuncia del pensamiento androcéntrico en general y de su traducción específica en la práctica de la ciencia. Nos quedamos con el desafío que implica situar el conocimiento, buscar una nueva objetividad encarnada, más compleja, que se nutre de la interconexión y resonancias con otras encarnaciones; y que incorpora la propia experiencia en el proceso de conocimiento. La mayor integración de un pensamiento decolonial crítico —superador tanto de visiones salvacionistas como románticas de la subalternidad— mejorará las condiciones para generar procesos de investigación y acción en el sur, desde el sur y para el sur.

Al repensar las categorías lógicas que de forma invisible perpetúan el sexismo en la ciencia, encontramos que la dicotomía jerárquica mente/cuerpo debe ser trascendida. De allí la necesidad de incorporar la emoción y la corporalidad como parte esencial de las relaciones sociales, colocando como guía política al deseo y la alegría, junto a Spinoza revisitado.

El deseo creativo nos condujo a la figura de Gloria Anzaldúa, feminista, chicana, lesbiana, «prieta», autora de la frontera, cuya provocativa escritura elegimos para abrir el último apartado de este trabajo.

En la introducción a la primera traducción en español de *Borderlands/La frontera* (Anzaldúa, 2015), Marisa Belausteguigoitia nos muestra que el saber producido por Anzaldúa:

tiene fundamentalmente que ver con el acto de conocer(se) y transformar(se) cruzando «al otro lado». Desde esta visión, cada acto de conocimiento significa tender un puente y cruzar, abandonar momentáneamente el territorio significado —pre-visto— y transitar al terreno liminal y fronterizo donde solo es posible y productivo mirar, escuchar y transformarse en el contagio/ contacto con lo imprevisto. Anzaldúa invita a contagiarse y re-conocer lo contiguo, lo vecino, lo que hace límite, eso que se sanciona por diferente, disidente o ajeno, pero que forma parte de un mismo territorio, un mismo cuerpo o una misma nación: los mexicanos migrantes y chicanos de Estados Unidos, las indígenas en México y las sexualidades desviadas en el mundo heterosexual. Al mismo tiempo, la escritura de Anzaldúa «se sitúa en los límites, casi los exteriores de la academia [...] intenta un lenguaje que parta de la estructura de la experiencia, en forma de «teoría encarnada (Belausteguigoitia, 2015: 15, 19).

Y aquí nos queremos detener, en el acto de «terrorismo lingüístico» (Femenías, 2013) que emerge en el uso alternado de código en su obra: «del inglés al español, al dialecto del norte de México, al tex-mex, a una pisca de náhuatl, a una mezcla de todos estos, refleja mi lenguaje, un nuevo lenguaje: el de las tierras de fronteras» (Anzaldúa, 2015: 12). Porque las formas de decir también requieren ser transitadas y reconstruidas en términos de una epistemología feminista.

En su obra, Anzaldúa hace un llamado a «la nueva mestiza», un sujeto que consciente de sus conflictos de identidad, los transforma en creación incorporando la ambigüedad y la discontinuidad (Bidaseca, 2010: 135). Se trata de un momento en que el «*entre* se convierte en el *locus* de la emergencia de *lo nuevo*, de la nueva cultura: la cultura mestiza» (Femenías, 2013: 226). En la propuesta de la(s) «nueva(s) mestiza(s)» entonces, dejamos planteadas la invitación a seguir *amasando* epistemología —parafraseando a Anzaldúa— con nuestra propia madera, nuestros propios ladrillos y argamasa y nuestra propia arquitectura feminista.

Bibliografía

- ANZALDÚA, G. (2015). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México DF: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BELAUSTEGUIGOITIA, M. (2015). «Introducción». En: G. ANZALDÚA. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. (pp. 13-44). México DF: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial sb.
- BRAIDOTTI, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- CITELI, M. T. (2002). O feminismo mudou a ciência? *Cadernos Pagu*. (17-18) 373-377. Recuperado de: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-83332002000100014&lng=en&nrm=iso>
- CONNELL, R. (2015a). «La colonialidad del género». En: R. CONNELL. *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. (pp. 25-39). México DF: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2015b). «Las mujeres transexuales y el pensamiento feminista». En: R. CONNELL. *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. (pp. 195-220) México DF: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CRENSHAW, K. W. (2012). «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color». En: R. PLATERO (Lucas) (ed.) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. (pp. 87-122) Barcelona: Ed. Bellaterra.
- DAMASIO, A. (2009). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- DESCARTES, R. (2006). *Discurso del método*. Argentina: Longseller.
- ESPINOSA MIÑOSO Y. y CASTELLI R. (2011). «Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile». En: K. BIDASECA y V. VAZQUEZ LABA (eds.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- FEMENÍAS, M. L. (2013). *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- FERNÁNDEZ, J. (2003). «Los cuerpos del feminismo». En: D. MAFFIA (ed.) *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. (pp. 138-154). Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- FOX KELLER, E. (1991). *Reflexiones sobre género y Ciencia*. Valencia: Editorial Alfons el Magnanim.
- FRANCO-TRECU V., COSTA P., SCHRAMM Y., TASSINO B. y INCHAUSTI P. (2014). «Sex on the rocks: breeding tactics and reproductive success of the for South American fur seal males». *Behavioral Ecology*. 25(6): 1513-1523. <doi:10.1093/beheco/aru145>.
- GUZMÁN CÁCERES, M. y PÉREZ MAYO, A. (2004). «Las epistemologías feministas y la teoría de género cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos de la investigación científica». *Revista Cinta.Moebio*, 22, 112-126.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, «cyborgs» y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2008). «Feminismos poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo». En: L. SUÁREZ-NAVAZ L. y R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. Recuperado de: <[http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_\(ed\).pdf](http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_(ed).pdf)>.
- HERNANDO, A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz editores.
- (2015). «¿Por qué la arqueología oculta la importancia de la comunidad?» En: *Trabajos de Prehistoria*, (72) 1, 22-40.
- MAFFIA, D. (2007). «Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia». *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (12) 28, 63-98. Recuperado en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005>.
- MOHANTY, C. T. (2008a). «Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales». En: L. SUÁREZ-NAVAZ, y R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. Recuperado de: <[http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_\(ed\).pdf](http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_(ed).pdf)>.
- (2008b). «De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas». En: L. SUÁREZ-NAVAZ, y R. A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. Recuperado de: <[http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_\(ed\).pdf](http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_(ed).pdf)>.
- SCHIEBINGER, L. (2008). «Mais mulheres na ciência: questões de conhecimento». *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 15, 269-281. Recuperado de: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000500015&lng=en&nrm=iso>
- SPINOZA, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Caronte Filosofía.
- VIVEROS, M. (s/d). *La sexualización de la raza y la racioalización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. Manuscrito.

Entre ficciones y subversiones. Repensando los cuerpos sexuados y generizados

VALENTINA GÓMEZ SÓÑORA
LAURA RECALDE BURGUEÑO

Introducción

La reapropiación de la categoría de género, por parte de las feministas como categoría de análisis, abrió una tradición de estudios que se sostenía en la distinción de este término respecto de otro: el sexo. Estas páginas se orientarán a indagar la relación que existe entre ambas categorías, ya que al tiempo que se crea una se define y se distingue la otra.

Es durante los años setenta cuando las feministas retoman la categoría de género —que había sido enunciada antes por la psiquiatría— como herramienta de lucha política, y se la concibe como la construcción cultural que se genera sobre las diferencias biológicas entre los sexos que determina en una sociedad el ser-hombre o ser-mujer (Bargas, 2011). El sexo es entendido como lo biológico, las características anatómicas o fisiológicas de los cuerpos; las diferencias que existen en tales caracteres son entendidas a través del denominado dimorfismo sexual según el cual las personas son machos o hembras. Así el género, como categoría de análisis, es tomado en los estudios sobre género junto a la categoría sexo, dado que ambas permitirían distinguir las características que hacen al entramado social y cultural sobre los cuerpos —entendido como el género—, de las características biológicas —el sexo—. Sin embargo, muchas veces ambas aparecen casi como sinónimos.

Para dar lugar a estas páginas comenzamos por remitirnos a la trayectoria de cada categoría en el marco de esta mirada feminista que les dio significado, para así preguntarnos por el potencial teórico que pueden tener para el análisis empírico. En esta reapropiación, el género es definido como diferente del sexo, y viceversa. Este acto por el cual se define y distingue a cada categoría de la otra, remite a una relación que les da significado para entenderlas como distintas: el sexo en el ámbito de lo biológico y natural, el género en el ámbito de lo cultural y simbólico. En otras palabras, este acto implica también considerar ambas categorías en un contexto histórico, y siguiendo a Butler (2007) tomar cada categoría como una construcción histórica conlleva entender que también están abiertas a una constante reforma.

Específicamente, nuestra mirada sobre esta relación se posiciona en observar cómo la categoría de género, en su sentido más tradicional vinculado a la

oposición género/sexo, ciñe de alguna forma a la categoría de sexo. Consideramos que la búsqueda que traemos aquí observa en qué forma el sexo interpela al género, y desde ese lugar invita a orientar nuevas preguntas sobre la necesidad de otras concepciones de género para recurrir en nuestras investigaciones que recaen sobre cuerpos concretos.

Las preguntas que fuimos erigiendo para problematizar ambas categorías intentaron tomarlas en forma separada, conocer sus trayectorias como categoría de análisis; buscamos una aproximación crítica de cada una, sus genealogías, usos, aplicaciones, para contextualizar la irrupción de ellas y cómo se fueron erigiendo. En la búsqueda divisamos que ese distanciamiento, división, siempre recurría a una relación, una que las definía a ambas en conjunto. Es decir, que en su existencia como categorías, estaban siempre puestas en diálogo una con la otra. Partimos de entender al lenguaje como constructor de realidad social, en él tiene relevancia tanto lo que se enuncia de modo explícito como aquello que permanece en los márgenes. Por ello, también en la definición de ambas categorías como tales, existe una decisión que define cuál queda dentro y cuál no, cuál es la cara oculta y la visible.

Entendemos que el nudo central para pensar estas categorías remite a pensar ese «entre» deleuziano que las determina, las conceptualiza y las excluye mutuamente. Este «entre» es entendido como aquel de desimbolización permanente, en el que pueden observarse los devenires, en el que pueden verse también todo lo que no dicen los discursos, lo que no abarcan (Guigou, 2013). La propuesta intenta continuar la desarticulación del determinismo biológico sobre el género que ha desarrollado el abordaje feminista y para ello nos basamos fundamentalmente en los aportes de Anne Fausto-Sterling sobre los cuerpos sexuados, y Judith Butler sobre el género como discurso y sobre la materialidad de los cuerpos; ambas, nos ayudan a pensar la relación entre sexo/género como parte de la construcción social de los cuerpos sexuados.

Cuerpos generizados

En una primera instancia, entendemos relevante reflexionar sobre el modo en que se define el cuerpo, para luego pensar cómo es generizado. La noción de cuerpo que predomina en la actualidad proviene del pensamiento cartesiano en donde se conforma una manera determinada de entender al cuerpo que llega a nuestros días. Desde Descartes se abre una genealogía previa al pensamiento dualista que tuvo su tradición en los debates sobre el vínculo entre cuerpo y espíritu: él distingue la cosa pensante de la materialidad; esa tradición de pensamiento, de la que viene la noción de cuerpo hegemónica en la modernidad, va dándole *carne* al cuerpo-máquina en base a esa oposición (Citro, 2010).

El concepto de cuerpo es una construcción occidental y moderna como tal una definición de cuerpo cerrada en sí mismo sería inasible; retomemos el ejemplo que toma el autor sobre la sociedad canaca, luego de ser evangelizadxs

lxs canacas aprenden que tienen un cuerpo —cuando lxs evangelistas enfatizaban en la idea de tener un alma—, puesto que para ellxs no existía tal distinción entre cuerpo/alma. En este sentido es que el cuerpo en sí mismo es un concepto abstracto cargado de distintos significantes que cambia con el paso del tiempo (Le Breton, 1995).

Este cuerpo es dotado de significado a partir de representaciones sociales, lo que leyéndolo de otro modo significa que estas representaciones podrían ser decodificarse dentro de un ejercicio analítico teórico. Este cuerpo, en este caso humano, será entonces uno generizado a través de las distintas representaciones y pautas culturales que son propias del contexto cultural que lo circunda. El género es entendido como una forma cultural de configurar los cuerpos (Butler, 2007), por ello al hablar de cuerpo generizado estamos recurriendo a la idea de un cuerpo que fue significado a partir del género como lenguaje/norma.

¿Cómo un cuerpo se vuelve generizado y sexualizado? Las personas dan sentido a su existencia en tanto tales a través de darle inteligibilidad a sus cuerpos; inteligibilidad que se basa en la condición de género. Así a una persona que nace con un cuerpo que posee vulva, clítoris, labios menores y mayores, se la considerará socialmente una mujer —desde el punto de vista del género—, partiendo de que estos genitales indican que su sexo es el de una hembra. A una persona cuyo cuerpo anatómico posee escroto y pene como órganos genitales externos se lo considerará socialmente un hombre, sexualmente sería un macho. Estas personas son llamadas *cisgénero*¹, es decir, que tienen la identidad de género que les fue asignada al nacer según la morfología de sus órganos genitales externos. Podemos pensar la *cisgeneridad* como una idealización de los cuerpos humanos; siguiendo a Butler (2005: 45) «los cuerpos humanos no se experimentan sin recurrir a una idealización, a un marco para la experiencia del propio cuerpo y de otro cuerpo, en este sentido tanto las personas intersexuales como las transgénero² cuestionan los ideales de cómo deberían ser los cuerpos».

Lo que llamamos «sexo» anatómico, que nos ve como machos y hembras de la especie, así como su «dicotomía» según Maffía y Cabral (2008) es leído bajo una ideología de género que precede a la lectura de los genitales en sí mismos, lo que impide pensar en el «sexo» como algo natural. Esta ideología también tiene peso para disciplinar los cuerpos que no se adaptan a esa lectura binaria, lxs autorxs

1 Cisgénero es un término que surge de los colectivos transgénero, ya que tanto «cis» como «trans» son prefijos del latín que indican de un lado, y al otro lado respectivamente. En este sentido, indicaría estar de un lado del género —ser cis—, o al otro lado del género —ser trans—. Su uso aún no está tan ampliado como el término transgénero.

2 Transgénero es una persona que tiene una identidad de género diferente a la que se le asignó al nacer; puede identificarse a su vez como hombre o mujer, o como trans, entre otros. Las personas trans —apócope de transgénero— no necesariamente se realizan modificaciones corporales, sea hormonales o quirúrgicas, esto dependerá de sus intereses personales. Aclaramos esto dado que el término transgénero también es utilizado como paraguas englobando también a las identidades travestis y transexuales. Las transexuales son las personas que modifican hormonal o quirúrgicamente sus cuerpos incluida la cirugía de reasignación sexual.

toman como ejemplo el caso de las personas intersexuales, llamadas de «sexo ambiguo». ¿En qué momento se generizan nuestros cuerpos? «La condición de género, antecede a la designación de lo humano; el género buscará reconocimiento, ser inteligible desde este punto de vista implica la consecuencia de ese reconocimiento de acuerdo a las normas sociales existentes» (Butler, 2005: 12).

Compartimos nuestra inquietud acerca de si es posible la idea de un «sexo» sin «género»; si partimos de considerar al sexo como lo fenotípico, lo «material» no tendría que estar marcado por un destino de género estrictamente. La idea que retoma Fischer (en Maffía, 2008) de Deleuze y Guattari de cuerpos sin órganos³, es útil para pensar la diferencia sexual. Haciendo el mismo ejercicio dentro de este análisis, invitamos a decodificar el sentido que se le dio a esos órganos que luego serán llamados a través del «género».

Ahora bien, ¿Es esto posible? ¿Es el cuerpo del todo discursivo? El cuerpo no es únicamente materia lingüística; la materialidad del lenguaje, o la materialidad del signo que denota esa «materialidad» sugiere que no todo es siempre lenguaje (Butler, 2015). Siguiendo a Butler (2015), la materialidad del significante —en la que están incluidos los signos y su eficacia— indica que no podría existir una materialidad pura anterior, puesto que no se puede salir del lenguaje para captar la materialidad en sí misma, ya que se refiere a ella a través de un proceso significante que es material. Es decir, si pensamos en la materialidad del cuerpo, no podemos entenderla fuera del lenguaje de género, puesto que es este el que le da significado. Este lenguaje de género para nosotras es el que establece el signo «sexo» tal como lo hemos mencionado.

En ese sentido, la materialidad del cuerpo se vincula con las características fenotípicas y anatómicas que hacen a las particularidades que luego se entenderán bajo la categoría de «sexo». Las aclaraciones que emite Anne Fausto-Sterling (2006) para pensarse como bióloga y feminista escribiendo sobre «hechos» del mundo vivo, sirven para pensar esta materialidad del cuerpo: sostiene, releyendo a Donna Haraway, que estos «hechos» están sumergidos en dinámicas históricas, lenguajes y pueblos específicos. Podemos unir esta última afirmación con lo que veníamos exponiendo anteriormente: los «hechos» del mundo vivo se encuentran dentro de lenguajes, la materialidad del cuerpo también y ambas forman parte de dinámicas históricas específicas. Es el lenguaje el que nos permite conocer la materialidad del cuerpo.

Fausto-Sterling, retomando a Foucault, expresa que el capitalismo necesitó ejercer dos tipos de poder —biopoder— específico sobre los cuerpos vivos: un poder que busca estandarizar la función corporal al cuerpo individual y otro que gestiona la salud y la vida a través de métodos estadísticos, «biopolítica de las poblaciones». Anteponiendo lo normal por sobre lo natural, lxs médicos han contribuido a la biopolítica poblacional. Sea en términos de biopolítica o de significados culturales, el cuerpo se ha encontrado sumergido en discursos que

3 Los autores en *Mil mesetas* (en Maffía, 2008: 34), mencionan que es la materia no formada, ni estratificada, la matriz intensiva.

lo han ido definiendo como tal. El cuerpo ha sido desde su nacimiento el foco de «administraciones» tanto de la vida como de la muerte y engranaje de un dispositivo dentro de una economía política de los cuerpos (Foucault, 2008).

En este sentido, autorxs como Cabral y Maffia (2008), Fausto-Sterling (2006), han puesto el ejemplo de las personas intersexuales para ver que la «naturalidad» tiene cuerpos que no caben en el dimorfismo sexual, lo que invita a preguntarse como afirmara Butler: si el sexo, siempre fue género. ¿Existe el sexo como categoría sin el género? Si el género es entendido como un lenguaje que da significado a los cuerpos, podríamos pensar que efectivamente el sexo corporal adquiere su significado, su «materialidad» desde la noción de género, y que es a partir de esa idea que se definen aquellas características corporales y anatómicas que se entenderán por sexo. Lo que no implica pensar que el sexo no existe en tanto tal, que no existen características corporales que distinguen a las personas, sino que el término en sí mismo y en específico, la idea de dimorfismo sexual, es definido en acuerdo al género, dejando de lado todas las demás características que hacen al sexo en sí mismo un concepto mucho más complejo.

Las preguntas que podemos realizar son múltiples: pueden versar por ejemplo sobre el lugar del cuerpo en el lenguaje del género, y en el cómo a una parte de este cuerpo que son sus genitales son asociados cierto significados que moldearán también la sexualidad humana. Deberíamos preguntarnos también por aquello que la noción de cuerpo sexualizado deja por fuera, qué es lo que no está dicho; ver también, dónde están los distintos cuerpos que son ininteligibles, aquellos que en sí mismos interpelan al dimorfismo sexual. La presencia de estos cuerpos invita también a subrayar que existe una necesidad empírica por flexibilizar las categorías que usamos para que den cuenta de los diversos cuerpos e identidades de género que existen en la actualidad.

El «sexo» del cuerpo en el lenguaje del género

Nos interesa reflexionar sobre cómo aparece el término «sexo», qué se dice de él y qué permanece callado; entendemos que indagar en la forma en que aparece y cómo lo hace, intenta buscar ese «entre» y los devenires que le dieron lugar. Realizar esta búsqueda también conlleva ver los cambios que tal noción ha tenido, y en este sentido, muestra su historicidad, sus cambios a lo largo del tiempo y de las culturas. Es una inquietud que tomamos del modo en cómo Foucault indaga sobre el sexo y cómo va moldeándose a través de distintos discursos y ámbitos que tuvieron lugar entre el siglo XVIII y el XIX y que son los de la medicina, la psiquiatría, la etiología, la justicia penal (Foucault, 2008).

Buscar cómo aparece el sexo conlleva retomar la obra de Thomas Lacqueur (1990) *La construcción del sexo* donde a través de un trabajo de historización, el autor busca mostrar que la mayoría de lo que se *desea decir* sobre el sexo ya ha sido dicho desde el género, y que el sexo solo puede explicarse a partir del

género. Según el autor, ya en el siglo II d. C. Galeno desarrolla un modelo sobre la estructura de los órganos reproductores: los órganos de las mujeres eran los de los hombres que a causa de un calor vital fueron retenidos al interior del cuerpo, y en el hombre permanecieron visibles: la vagina sería un pene interior, los ovarios serían vistos como testículos.

Este modelo, es llamado por Lacqueur (1990) como modelo de un sexo/carne, y el autor irá preguntándose cómo se pasa a uno en el que se entienden dos sexos/carne. En este modelo de sexo único, los límites entre lo masculino y lo femenino son políticos, la diferencia sexual era más que nada retórica y no biológica, sin embargo durante el siglo XVIII se abandona esta idea, no por un descubrimiento científico sino por un cambio de paradigma, y se promueve la de dos sexos que son a la vez opuestos e incommensurables, lo que se vuelve una revolución política y social para Lacqueur (Bargas, 2011).

Esto va dejando sobre la mesa el hecho de la variabilidad que tiene la categoría de sexo en sí misma, así como las demás categorías; va insinuando el modo en cómo el devenir histórico se traduce en diferencias conceptuales, en diferencias de paradigma que también tienen que ver con posturas políticas y sociales específicas. De esta forma, mujeres y hombres pasan a tener cuerpos diferentes y opuestos: «a medida que se fueron sexualizando las funciones y órganos corporales que antes no lo estaban, las semejanzas entre los sexos tendieron a diluirse y las diferencias comenzaron a cobrar protagonismo» (Bargas, 2011: 79). Hoy puede ser evidente pensar que la forma en que entendemos a los cuerpos como sexuados es «natural» y que siempre fueron entendidos de ese modo, pero las voces que hemos hecho dialogar en este último párrafo van mostrando cómo la construcción misma del cuerpo y del sexo como categorías es variable.

Jacques-Louis Moreau a fines del siglo XVIII dice que mujeres y hombres son sexos distintos: la mujer es el contraste del hombre, por eso los médicos establecen ciertas características corporales que permiten distinguirlas (Lacqueur, 1990). Luego en el siglo XIX las diferencias sexuales se despegan de las diferencias de los cuerpos visibles y empiezan a observarse a nivel microscópico y da lugar a explicaciones de actitudes, comportamientos que se basan en la naturaleza; el profesor de biología Geddes, por ejemplo, explicó a partir de la fisiología celular que las mujeres eran más «pasivas, perezosas»; de este modo, esto implica que las diferencias de género, lo que hace al orden social, se justifican por ámbito de la biología según Lacqueur (1990).

Siguiendo a este autor, en la Ilustración se genera un gran número de estudios erigidos sobre estas ideas de naturaleza y cultura; la óptica epistemológica ilustrada entiende que el mundo físico, el cuerpo, se presenta como «real» mientras que sus significados son accesorios. Lo que Lacqueur expresa es que esto debería entenderse de otra forma: el sexo, o el cuerpo deberían verse como lo accesorio y el género como lo «real»; él va a insistir en que al comienzo lo que entendemos como sexo y género se vinculaban como «modelo de sexo único» ya que también la estrategia de la Ilustración era no poder escapar al sustrato

biológico: resultaba más directo hablar de la biología de los sexos porque estaba incorporada en la política del género en tanto ser hombre o mujer significaba tener un lugar en la sociedad y no ser un «sexo» inconmensurable.

De otra forma, podemos pensar esta idea que trae Lacqueur como la necesidad de tener un rol social, de ser hombre o mujer, como lectura de género, da significado al sexo; y a la vez, que posicionar el discurso de género en el término de lo biológico que se definió como «sexo» permitía acentuar la idea de lo físico como «real». Eso es lo que no se discutió en esta relación entre sexo y género: se tomaron características del cuerpo como sexuales, posicionándose desde esta idea de lo físico como «real», que permitieran construir y acentuar una política de género.

Entonces, ¿es el sexo anatómico, gonadal, genético? Cuando una persona nace o incluso cuando se encuentra en el vientre materno y es vista a través de ecografías, lxs doctorxs comunican a la familia si están esperando una niña o un niño, es decir, atribuyen un género según las características de su «sexo». ¿Pero qué indicadores se siguen para determinar el sexo de una persona? La determinación del sexo de un embrión, la diferenciación sexual tiene distintas etapas según el discurso biomédico: los mamíferos parten de una misma base genética siendo anatómicamente idénticos, este estado es indiferenciado; esto se modificará según la presencia o ausencia del cromosoma Y, si aparece, las gónadas serán los testículos, si no aparece las gónadas serán los ovarios (Fischer en Maffia, 2008). Unos y otros producirán secreciones llamadas hormonas que tienen un rol fundamental en el desarrollo sexual corporal de las personas —todas segregan las mismas hormonas, solo que en distinta cantidad— según la autora; el sexo corporal se verá reflejado en los órganos genitales externos del cuerpo, en los órganos internos, y en los caracteres sexuales secundarios.

El sexo que se reconoce y registra al momento del nacimiento, el único dato de este proceso que es tenido en cuenta a la hora de determinar el «sexo» de una persona es la morfología de los genitales externos. La complejidad de definir el sexo por atributos biológicos anatómicos reduciéndolo solo a dos posibilidades queda en evidencia en los casos de personas intersexuales ya que la morfología de sus órganos genitales externos no coincide con la anatomía «esperada» de un macho o una hembra de la especie: pueden tener un clítoris muy grande, o un pene muy pequeño por ejemplo, razón por la cual sus cuerpos son intervenidos mediante prácticas médicas para «adecuarlos».

Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que «sexo» no es una categoría puramente física. Las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género (Fausto-Sterling, 2006: 19).

Siguiendo esta postura, reconocemos que la intersexualidad es «una condición de no conformidad física con criterios culturalmente definidos de

normalidad corporal, criterios que establecen [...] un mínimo posible para el largo de un pene culturalmente admisible, la máxima extensión de un clitoris culturalmente aceptable» (Cabral y Maffía, 2008: 122).

A medida que la biología se instaure con mayor fuerza como disciplina durante el siglo XVIII y principios del siglo XIX, fue ganando más autoridad sobre los cuerpos ambiguos, a mediados del siglo XX la tecnología había avanzado hasta lograr hacer desaparecer de la vista a estos cuerpos (Fausto-Sterling, 2006). Siguiendo a Fausto-Sterling, algunos médicos que encontramos a fines del siglo XIX como Saint-Hilaire, James Young y Klebs, muestran la variedad sexual de la intersexualidad.

El primero, divide al cuerpo en seis «segmentos sexuales» para indicar si eran plenamente masculinos o femeninos, si algunos de los segmentos eran femeninos y otros masculinos entonces se trataba de un cuerpo intersexual —hermafrodita se llamaba en ese entonces—. El segundo, toma el enfoque del primero y emite una clasificación entre lxs distintxs intersexuales —hermafroditas—: «espurios» que son quienes tendrían gónadas combinadas con genitales opuestos, y «auténticos» tendrían un ovario y un testículo, o una gónada combinada que se ha llamado ovotestículo. Klebs distingue entre «hermafroditas verdaderos» quienes tenían testículos y ovarios, y «seudohermafroditas» quienes tenían anatomías mixtas —pene y ovarios, testículos y vagina—; el sexo de estxs en realidad, tenía que designarse a partir de las gónadas, según él estas eran el factor que determinaba al sexo. Fausto-Sterling (2006) indica que luego de ese momento, las imágenes de los cuerpos intersexuales se quitan de los libros científicos, que pasan a mostrar abstractas micrografías de cortes de tejido gonadal; hacia el cambio de siglo, los médicos George F. Blacker y William P. Lawrence escriben un resultado del examen de informes anteriores de «hermafroditismo auténtico» y ven que solo tres de los veintiocho casos cumplen las nuevas normas.

Como puede observarse la intersexualidad tiene distintas variantes que hacen a las características morfológicas, gonadales o cromosómicas. Existen casos paradigmáticos como el de las maratonistas Santhi Soundarajan y María José Martínez Patiño, quienes vivieron sus vidas como mujeres hasta que un examen de sexo cromosómico realizado durante una competencia olímpica, muestra que también poseían un cromosoma Y. El examen de Patiño muestra que sus labios vulvares escondían unos testículos, tampoco tenía útero u ovarios, por ello según el resultado de este examen realizado por el Comité Olímpico Internacional, ella no era una mujer; las autoridades deportivas españolas le aconsejan simular una lesión y retirarse sin hacerlo público, pero ella se rehúsa motivo por el cual toma trascendencia mediática (Fausto-Sterling, 2006). Los casos de ambas tuvieron mayor trascendencia pública que otros, dada su visibilidad mediática por su rol de maratonistas, lo que implica que puedan existir varios otros casos que han permanecido «invisibles». Ambas interrumpieron sus carreras dada la repercusión social que implicó poseer un cromosoma Y, tener un cuerpo «anormal» que llevó a cuestionar incluso su condición de «mujer».

El sexo puede ser cromosómico, hormonal, genital; las gónadas y otras glándulas aportan la diversidad en cuanto al sexo siendo que las variaciones a nivel cromosómico y celular son mucho más que dos, aunque la presión social busque conformar el modelo binario (Ainsworth, 2015). En este punto coincidimos con Anne Fausto-Sterling cuando afirma que «solo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos» (2006: 17).

Siguiendo estas propuestas y observando los casos mencionados anteriormente, cabe preguntarnos si en lugar de designar el sexo según la morfología de los órganos genitales externos de una persona, se designara a partir de un test cromosómico al momento de nacer ¿Encontraríamos más casos de intersexualidad? El sexo como el género también adquiere un efecto naturalizado en una reiteración de normas que se sostienen en el tiempo, aunque en sí mismo contenga una gran diversidad; en esa reiteración es donde aparecen las fisuras del sexo, las inestabilidades que escapan a la norma (Butler, 2015) como puede verse en los casos de las personas intersexuales.

Judith Butler en su libro *El género en disputa* realiza una deconstrucción de la categoría de género donde plantea, entre otras cuestiones, si esta categoría es una construcción meramente cultural por qué en vez de tener dos opciones para la asignación de género a los sujetos no existen más; esto se verá más adelante en este mismo artículo. En el hipotético caso de que los sexos fueran solo dos, los géneros no tendrían por qué ser también dos, dado que serían dos esferas distintas. La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene implícitamente la idea de mimesis entre sexo y género, en la que el género refleja al sexo (Butler, 2007).

En este sentido, cabe preguntarse siguiendo a Butler, si en esta producción del sexo radica un «efecto forzado que fija los límites de lo que alcanza la categoría de cuerpo» (Butler, 2015: 49). Veíamos que en cierto momento el sexo se designaba según las gónadas, para las olimpiadas se designa a nivel cromosómico, pero para la sociedad más general el sexo designado al nacer se basa en la morfología de los genitales externos. Entonces, cabe preguntarse por el sexo como efecto forzado según lo que propone la autora: ¿qué es lo que fuerza al sexo? Podemos pensar que es el género como construcción social que designa y fuerza al sexo como binario; y también pensar que ese sexo es resultado del efecto del género como lenguaje y norma estableciendo los límites de un cuerpo.

En sí mismo el sexo de un cuerpo, sin el efecto del género, no debería tener a priori un límite binario, puesto que el sexo no lo es. Tal como también hemos mencionado, aunque el sexo fuera binario, tampoco el género debería serlo puesto que si es social y construido, ¿por qué no podrían existir tantas formas de género como personas? En síntesis, consideramos que el sexo como categoría tiene mayor potencial del que se ha trabajado en el devenir analítico de ambas categorías, probablemente recién se ha empezado a problematizar puesto que al haberlo

ubicado en el lado de la naturaleza, se lo dejó intacto. Este intento, de retomar la noción de sexo y ponerla en análisis, buscó mostrar que las nociones en sí mismas han sido parte de diversos cambios, definiciones y redefiniciones.

Tomar cualquiera de estas categorías como dada o intacta implicaría un acto forzoso de dejar en «silencio»; dejar intacto al sexo puede tener muchas razones que desconocemos. Podríamos ensayar algunas respuestas, pensando en que podrían orientarse sobre un intento de justificar relaciones de poder sociales en bases naturales —que como son naturales, son dadas, intactas, irrevocables— lo que implica que no pueden modificarse. De otra forma, esto quita también posibilidades de cambio y modificación al género, puesto que sucesivamente los argumentos contra este van a sostenerse en lo inamovible del sexo; y como el sexo, en un sentido más tradicional de la categoría de género, está vinculado con el género en la relación que mutuamente los define, entonces el sexo termina quitándole potencial de cambio al género.

Devenir género-devenir sexo

El género, como categoría de análisis, fue útil para desarticular el determinismo biológico que justificaba, a partir de causas naturales y biológicas, la subordinación de la mujer respecto del hombre; permitió enunciar principalmente que tal desigualdad estaba dada y atravesada por relaciones de poder. El género, como categoría analítica que deviene, cambia y se readapta, no solo permitió observar la desigualdad en términos de poder sino además visibilizarlo como vivencia indisoluble del cuerpo de las mujeres (Scott, 1966), hombres, y otras identidades⁴.

La diferencia entre sexo y género como categorías analíticas presta atención a las tensiones entre un cuerpo material y uno plagado de significados, entre naturaleza y cultura, y da cuenta de toda una tradición feminista que intentó mostrar que las diferencias son culturales y no naturales (Lacqueur, 1990) y que se han sostenido sobre la categoría de género.

Dentro del feminismo, el concepto «género» es apropiado sobre finales del siglo XX, pudiéndose considerar que su significado estaba latente ya en el pensamiento de Simone de Beauvoir. Antes de ser tomado por las feministas, el término es definido como tal dentro del paradigma biomédico; específicamente fueron los sexólogos y psiquiatras que investigaban identidades transexuales o intersexuales, las llamadas «desviaciones» sexuales, quienes hablaron por primera vez de la separación entre lo biológico y lo cultural. En el año 1972 los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt popularizan la idea de que el «sexo» y el «género» son categorías separadas: la primera refiere a los atributos físicos y se determina por la anatomía

4 La autora habla de «mujeres» porque viene abordando esa especificidad vinculada al feminismo; sin embargo, nos parece pertinente sumar otras identidades de género para evitar que se confunda con un uso a veces confuso que acerca a las mujeres como igual a género.

y la fisiología; el segundo se liga a los significados sociales y culturales que son contruidos a partir de estos atributos físicos (Fausto-Sterling, 2006).

El psicopatólogo Robert Stoller en el año 1964, es la primera persona en hablar de «identidad genérica» durante el Congreso Psicoanalítico de Estocolmo, al contar los hallazgos del proyecto en el que había trabajado llamado «Gender Identity Research Project» que estudiaba a personas intersexuales y transexuales; antes de él, en los años cincuenta el endocrinólogo Money había propuesto distintas terapias para tratar las diferencias sexo/género (Haraway, 1991). Distintas clínicas de «género» se instalan en los Estados Unidos integradas fundamentalmente por sexólogos, psicoanalistas y médicos que:

adoptaron el término *gender* para distinguir el sexo social asignado del sexo anatómico y solucionar así las dificultades conceptuales y terminológicas que planteaban los intersexos, transexuales y homosexuales cuyo sexo biológico era ambiguo al nacimiento o no coincidía con su identidad sexual deseada o su orientación sexual (Stolcke, 2004: 84-85).

Es interesante observar cómo se va mezclando lo que tiene que ver con el sexo y los cuerpos «ambiguos» intersexuales, con lo que hace a la identidad de género —expresado como «identidad sexual deseada» que se vincula a la transgeneridad—, con las prácticas sexuales no heteronormativas —en este caso la homosexualidad—. En cierto modo, lo que todas tienen en común es que no conducen a la reproducción y que a lo largo del devenir de la ciencia médica han sido estudiadas con cierto cariz de estigmatización por ese hecho, llegando a ser catalogadas como «desviaciones sexuales» al ser consideradas antisociales y antinaturales, como mencionara también Fernández (2004). Esta vinculación del género con lo patológico fue abriendo el campo para encontrar las curas a las «inversiones sexuales» del siglo XIX (Stolcke, 2004). Kate Millet y Germaine Greer fueron, según Stolcke (2004), las primeras feministas en usar en la década de los sesenta la noción psicoanalítica de género en sus críticas políticas a la subordinación de las mujeres; tanto Millet como Greer, citan a Stoller como fuente del término «género».

Los aportes de Donna Haraway en el análisis de la categoría de género son de gran relevancia dado que se sumerge en los discursos biomédicos para pensar desde ahí lo que tuvo lugar después. La autora (1991) sostiene también la idea que la vinculación del género con lo patológico durante el siglo XIX fue el puntapié para encontrar las causas y las curas a las «inversiones sexuales». Lo que sucede cuando las feministas se reapropian de la categoría de género es que dejan a la categoría «sexo» en una aparente pasividad que es peligrosa puesto que deja un vacío teórico y empírico, así como sucede también con el término «naturaleza» (Haraway, 1991). Esto coincide con la afirmación de Fausto-Sterling (2006) que enuncia que en esta reapropiación las feministas no cuestionaron los componentes físicos del sexo y así dejaron abierto un flanco de ataque sobre las diferencias biológicas; incluso ha sido por este lugar que han ingresado críticas masivas que provienen de la medicina o la biología.

A este aspecto del sexo es el que intentamos poner en discusión durante este texto cuando nos referimos anteriormente a cómo se significa la materialidad del cuerpo. La categoría de género, así como la de cultura, se eleva sobre la categoría de sexo, tomada como parte de la naturaleza; esto no solo implica continuar una oposición arbitraria que es la que distingue la naturaleza de la cultura y que mencionaremos más adelante, sino que también implica dejar a la categoría de sexo como estática, o dada.

Tanto Haraway como Fausto-Sterling, tienen una formación en las ciencias médicas y en ese sentido, su obra se ha orientado a problematizar algunos aspectos que hacen a lo biológico y que permitirían reorientar los análisis teóricos para reforzar los usos y discusiones sobre estos términos. Esta ausencia tuvo como resultado que las formulaciones de una identidad esencial de la mujer o el hombre permanecieran sin problematizarse analíticamente, y así, siguiendo a Haraway (1991), permanecieron también políticamente peligrosas. Según la autora, aferrándose a un «construccionismo social» las feministas no indagaron en la deconstrucción de cómo los cuerpos aparecen como fuente de conocimiento y de intervención de la biología.

«Encuirando»⁵ al género

De qué permite hablar entonces el concepto de *gender* —género— concepto acuñado en sus inicios, como vimos previamente, desde la psicología para observar varias cosas al mismo tiempo: una patología, un constructo social y una «realidad» biológica, aquí nos remiten directamente a la compleja noción de materialidad del cuerpo que tratamos de abordar. El sexo y género fueron construyéndose como dos caras de una misma moneda donde una de sus caras quedaba intacta y naturalizada —el sexo— y otra se disponía, no solo a visibilizar los significados otorgados a la anterior, sino a erigirse como concepto independiente y visible —el género—, entonces ¿Cómo hablar de género?

Ciertas nociones de género nos resultan claves para orientar la categoría alejándola del sexo, iniciamos el título del apartado con el término «encuirar» para aludir a la idea de orientar a la noción de género hacia esos márgenes fuera de lo binario, como menciona Amy Kaminsky:

encuirar significa descubrir la realidad, retirar la capa de la heteronormatividad. Encuirar propone desvestir no solamente para mostrar la realidad debajo de la vestidura engañosa —el outing clásico—, sino también como una forma de deconstrucción. Cuestiona la estabilidad de las normas. Revela la inestabilidad de la identidad y, paradójicamente, revela también la necesidad de crear y defender identidades alternativas para sobrevivir en una cultura regida por la identidad normatizada (Kaminsky, 2008: 879).

5 Verbo que propone Amy Kaminsky en su artículo: «Hacia un verbo queer». Lo tomamos y agradecemos su potencial inspirador para re-pensarnos.

Significa además mirar el género en su devenir histórico, «encuirándose» de a poco, mirando como hoy desde otras propuestas teóricas ha sido el concepto para redefinir y contemplar nuevas identidades. En esta línea, de ir tensando el concepto de género y también como antecedente de propuestas más provocadoras, encontramos a Gayle Rubin que pone el foco en un sistema sexo/género, y remarcamos la idea de sistema, construido como «un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana» (Rubin, 1986: 3). El aporte fundamental que realiza en este sentido fue dar cuenta de que el sistema sexo/género es determinado y obtenido culturalmente y que es un producto de la relaciones sociales específicas que lo organizan (Rubin, 1986). El sexo entonces solo toma significación social a través del género, «el género por lo tanto es una investidura de significados que en cada sociedad concreta asume el sexo biológico, el cual se toma en principio como dado. El sistema sexo/género es el proceso o mecanismo por el cual se transforman a machos y hembras de la especie humana en hombres y mujeres sociales» (Córdoba, 2005: 35).

De esta forma el sexo no estaría dado como una esfera separada del género sino que en sí mismo necesita de la categoría de género para tener significado social. Si bien Rubin no complejiza más en el concepto de sexo muestra como indicialmente, en términos de Peirce⁶, el sexo necesita al género para existir como realidad cultural, por lo tanto también es una construcción social y contingente. La autora nombra ambas categorías como un sistema, si bien no es la única, es interesante observar cómo a lo largo de su trayectoria las nombra juntas, las refuta, y las vuelve a nombrar en conjunto.

Complejizando la ligazón ahora entre género y diferencia sexual Teresa de Lauretis propone que: «el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales, en palabras de Foucault, por el despliegue de una tecnología política compleja» (De Lauretis, 1989: 8). De Lauretis nos acerca un poco más a entender la materialidad del cuerpo y del género y cómo es a través de los lentes del género que codificamos a los cuerpos como generizados y sexuados. De Lauretis retoma la postura de Rubin respecto del sistema sexo-género sumándole además a la construcción cultural todo un aparato semiótico por el cual se asignan significados a los cuerpos. Si los géneros representan y tienen lugares sociales diferenciales, definirse tanto en uno como en otro conlleva tomar ese aparato semiótico y asumirlo. De este modo representar un género no solo implica asumir sus representaciones sino también su misma construcción. En palabras de Lauretis «La construcción del género es el producto y el proceso de ambas, de la representación y de la autorrepresentación» (De Lauretis, 1989: 11).

6 Según Charles Sanders Peirce el signo tiene diferentes relaciones con los objetos que designan, una de ellas es la indicial que se caracteriza por una una relación de continuidad.

Dentro de la corriente materialista francesa encontramos a Monique Wittig, ella nos interesa particularmente dado que algunos de los conceptos que utiliza son un antecedente inmediato al pensamiento de Judith Butler y además fue una de las autoras que realizan una crítica a la heterosexualidad como régimen político, cuestionando en sí mismo los términos de hombre y mujer. Wittig plantea la necesidad de repensar todas las categorías que en sí son productos del «pensamiento heterosexual». La categoría de sexo sería para la autora una categoría política que funda a la sociedad como heterosexual y naturaliza este tipo de relación, imponiéndole a las mujeres la tarea de reproducir a la especie, según Wittig: «La obligación de reproducción de “la especie” que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad» (Wittig, 2006: 26).

Wittig plantea cómo el sexo, construido como categoría natural, es el origen de la opresión, la «marca» que el opresor pone sobre los oprimidos, «el mito de la mujer». El orden de lo biológico es solo una percepción que se construye de manera mítica y sofisticada, que reinterpreta rasgos físicos neutrales pero marcados por el sistema social. El cuerpo sin la marca del sexo no es posible porque se ha construido la percepción del cuerpo a través del sexo.

Hemos intentado observar las categorías tanto de sexo y de género mirando su devenir como categorías de análisis que han explicado, un estado de cosas en ciertos momentos históricos. Trazamos en este sentido una línea zigzagueante que nos permita ir filtrando ciertos conceptos que finalmente conformen o deformen el puzle sexo/género. Las autoras precedentes muestran como la relación de ambas remite siempre a un «sistema» uno que en algunos casos recrudece la idea de la construcción cultural y en otros hace énfasis adicionalmente en las formas que la materialidad es asumida y representada, una que no es posible fuera de un conjunto de relaciones semióticas en las que es posible su existencia. Por último sumergimos a ambas dentro de una ideología política que no solo produce cuerpos sino que es regida por una economía política del deseo.

Sintetizando entonces, entendemos pensando más precisamente en el sexo, que no es posible darlo por dado y negar la historia social que también el sexo tiene como construcción biológica y científica, de la que ya dimos cuenta aquí, tampoco se pueden fijar los cuerpos en su materialidad como simples objetos del pensamiento o del discurso, como simples efectos de tecnologías sociales, cayendo en un idealismo y negando también la construcción que opera en el discurso mismo. Respecto al género entendemos que no podemos situarlo como pura causa, como construcción total que adjudica sentidos a una materialidad inerte, porque nos deja como dice Merleau Ponty sin «carne», sin la experiencia del cuerpo en su complejidad que en definitiva remite a una multiplicidad de tramas, de funciones y adscripciones.

En este recorrido conceptual observamos cómo en el abordaje del sexo o género siempre se cae en algunos de estos planteos radicales. Cuando el sexo existe solo como significante a través del género olvidamos la experiencia y al

cuerpo, cuando el género es mera representación y puro «efecto» de tecnologías anulamos al cuerpo y lo colocamos como causa. Si obviamos las construcciones normativas que hacen al género y que construyen al cuerpo sexuado, que no pasan solo por los género gramaticales o lingüísticos, olvidamos la compleja trama que hace del cuerpo un campo de batalla y cómo también ese lenguaje crea realidad no solo en lo inmediato sino que conforma las categorías, que como lentes, moldean las formas con que vemos el mundo y nuestros cuerpos. Mirando ambos conceptos, sexo/género como una relación, no de causa y efecto, no invisibilizando y esencializando uno en detrimento del otro, se nos aparece como una disyuntiva evidente, hasta casi irresoluble, que cae en última instancia en problematizar cómo son las formas de materialización y construcción de los cuerpos sexuados y generizados.

De cómo la «matriz heterosexual» puede hacer-nos cuerpos queer

Las autoras tomadas previamente, Gayle Rubin, Teresa de Lauretis y Monique Wittig, son actualmente los pilares conceptuales de la teoría queer contemporánea, posteriormente se sumarán Judith Butler y Beatriz-Paul Preciado, todxs han aportado a la desestabilización y desnaturalización de las categorías de sexo y género, y han conformado un marco teórico amplio que tiene como gran articuladora a la teoría foucaultiana.

Según Foucault el cuerpo ha sido el centro de diversas administraciones, en el siglo XVII y XVIII se lo concibe a través de dos ejes transversales: cuerpo como «máquina» y como «cuerpo-especie», ambos dispositivos, con el propósito de «invadir la vida enteramente», tuvieron como efecto una biopolítica de la población. El cuerpo en este contexto tiene un rol central dado que es a través de su regulación y disciplinamiento que se organiza el poder sobre la vida de los individuos. El biopoder se instituye así en un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo con una red de instituciones a través de las cuales los focos de las administraciones fueran posibles y a través de los cuales se construyera saber sobre ellos (Foucault, 2008).

En el cruce de estos dos ejes se sitúa al sexo, sexo entendido como acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie, como centro que une cuerpo y población. El sexo permitió agrupar de forma artificial distintos elementos: anatómicos, funcionales, conductas, etc. y se erigió como principio causal de esa unidad ficticia. Principio que estaría presente en todas partes, como un signifiante universal y como significado universal. El sexo será entonces necesario para un dispositivo de la sexualidad que emerge en todos los sitios de la vida de los individuos, que se devela como el elemento que da inteligibilidad al cuerpo y crea la identidad, que devela la esencia del individuo, apoderándose de sus energías y sus placeres (Foucault, 2008).

La sexualidad es una figura histórica muy real y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo [...] Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe de ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres (Foucault, 2008: 150).

Asimismo la concepción de poder y de resistencia en Foucault es de suma importancia para entender esta trama de cuerpos-dispositivos dado que localizan al poder dentro de las relaciones de los individuos y no como una exterioridad, un poder que estructura pero que no es dirigido intencionalmente por nadie y que en ese sentido proviene de la lógica interna de las relaciones que él mismo constituye. Es en esa «relación de fuerzas» (Deleuze, 2015) que los sujetos están insertos, es en ellas también que se crean las resistencias dado que no hay un antes ni un después del poder sino un estar ahí, según Foucault siempre podemos «cambiar la situación» sin negar las condiciones históricas en la que nos situamos y de la que somos producto (Córdoba, 2005).

Tomando estos aspectos de la teoría de Foucault, Butler aborda la disyuntiva planteada más arriba: «cómo son las formas de materialización y construcción de los cuerpos sexuados y generizados». La materialización del sexo para Butler no sería un proceso causal ni único que lo realice un sujeto sino que es un proceso en el tiempo, se da a través de la repetición de normas que a su vez constituyen el sexo y en su construcción lo desestabilizan, la inestabilidad del proceso, las brechas en su constitución y sus efectos dan las oportunidades para re-citarlos. En este proceso cada recitación apela a una cadena temporal de citas que en sí mismas siempre son una actualización de aquello «que no puede ser recordado» (Butler, 2010: 29).

Butler en *Cuerpos que importan* sostiene de manera más explícita cómo la materialidad del sexo es un efecto de poder y se encuadra en los dispositivos descritos anteriormente, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas que materializan y significan a la materia. Es decir materialidad del cuerpo y sexo están unidas por este mismo principio. Vemos un corrimiento en Butler que se aleja del concepto de sexo como categoría de análisis separada a una de materialización de los cuerpos sexuados como una unidad compleja.

Ya no se trataría solamente de dar cuenta a través de la performatividad de los mecanismos de construcción del género, a través de su repetición corpórea, sino de evidenciar cómo en la construcción misma del género también se materializan las reglas del sexo en los cuerpos materiales. Esto no quiere decir que el sexo sea efecto del género sino que se implican mutuamente y tiene que ver principalmente con el proceso de materialización de los cuerpos y las dinámicas históricas del poder. El sexo en este sentido no es causa ni efecto, es un componente del discurso de la sexualidad, algo que se construye y que por el hecho de ser construido no pierde estatus de realidad (Martínez, 2015).

Butler concibe a este dispositivo de la sexualidad como una matriz más compleja que une: sexo biológico, género, identidad de género, roles de género, esta «matriz heterosexual» que mantiene unida, a través de la naturalización del

sexo, los demás elementos y que se construye como una cadena causal y natural, cuya finalidad está impulsada por un aparato regulador compulsivo que es la heterosexualidad. La asunción del sexo en el proceso de materialización de los cuerpos siempre está al servicio de un aparato regulador de la sexualidad heterosexual. Vemos de este modo claramente las influencias del pensamiento feminista francés en los postulados de Butler y cómo se evidencian en la importancia que otorga al imperativo fundacional de la sexualidad.

Como el título de este apartado enuncia intentamos evidenciar cómo la matriz heterosexual da cuenta de cómo se construye la abyección de ciertos sujetos, de sus cuerpos y en sus identidades, y cómo esto remite a un escalafón de los sujetos, sanos y patológicos, vivibles y condenados a la muerte, una muerte real y simbólica. La matriz heterosexual no empieza ni termina con una relación entre dos personas, sin importar su orientación sexual, sino que implica las formas de relacionarse de toda las personas y cada unx consigo mismx.

En este sentido la misma norma que hace —nos hace— queer, es decir nos hace abyectos por no ser contemplados en la norma o normales por hacerlo, nos define a todxs en su violencia, no solo porque es a través de la mirada del «otrx» que nos entendemos como existentes, sino también porque desde el inicio que nos definimos como sujetos corporales nos deshacemos y poseemos lxs unxs a lxs otrxs. En este doble movimiento la matriz nos hace a todos queer y nos da la posibilidad de hacer-nos queer resignificados.

Consideraciones finales

Esbozando nuevas miradas sobre los cuerpos

A lo largo de estas páginas hemos compartido algunos diálogos que establecimos entre los abordajes de distintxs autorxs sobre las categorías de sexo y género; ambas importantes para el feminismo, postura desde la cual nos paramos para cuestionarlas y preguntarnos concretamente cómo nos interpelan desde nuestras investigaciones.

Creemos que el feminismo seguirá desarrollando, como lo hace actualmente, una teoría y una práctica de transformación sociocultural. De todos modos sentimos la necesidad de evidenciar estas preguntas mirando cómo recaen en los cuerpos concretos de las personas. Cuerpos que tensionan las categorías, cuerpos que en definitiva solo se vuelven inteligibles a través del género como norma. Es desde la materialidad de los cuerpos, materialidad que en sí misma no es neutra, dado que no está desprovista de significado, donde entendemos recaen todas las preguntas esbozadas en este texto, y donde remite también el potencial y subversión que anhelamos.

Entendemos necesario aclarar que no negamos la existencia de características anatómicas o físicas de los cuerpos, no sostenemos un discurso constructivista absoluto; sino que a partir de que lo que consideramos como «sexo»,

entendido y codificado desde el lenguaje de género como se analizó, es que invitamos a orientar otros tipos de análisis que permitan dirigirse hacia las fisuras de las categorías no tomándolas como dadas sino como parte de un fuerte mecanismo de significación política y social en los cuerpos.

Es complejo esbozar líneas teóricas y metodológicas concretas luego de todo lo expuesto; entendemos que actualmente la teoría queer, ciertos enfoques, está haciendo un esfuerzo importante para romper los mecanismos hegemónicos de producción de la identidad de y en los cuerpos sexuados y generizados, si lo logra o no, es otro tema. Queremos resaltar este intento porque de alguna manera muestra las múltiples ficciones que no solo rodean a las categorías de sexo y género sino, y creemos que es lo más importante, a la forma en que son naturalizadas en los cuerpos de lxs sujetos. La matriz heterosexual que intentamos visibilizar y cuestionar trata de mirar esto, no hablamos de «otros» cuerpos, hablamos de cómo se conciben nuestros propios cuerpos también y de este modo sentimos la necesidad de romper con las ideas de los originales y las copias. Lo que nos lleva a pensar los nuevos lugares que el género puede adoptar y que efectivamente hoy está adoptando. Somos parte actualmente de este devenir teórico e histórico en donde surgen y se moldean las categorías, por ello necesitamos que esas categorías se re-adapten, y poder dejarnos interpelar por la propia labor empírica y teórica.

Bibliografía

- AINSWORTH, C. (2015). «Sex redefined». *Nature*, 518, 288-291. Recuperado de: <<http://www.nature.com/>>-
- BARGAS, M. L. (2011). «Del descubrimiento a la creación histórico-social del dimorfismo sexual». En: M. A. GUTIÉRREZ (eds.) *Voces polifónicas. Itinerarios de los géneros y las sexualidades* (pp. 67-90). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- BRAIDOTTI, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (1998). «Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». *Debate Feminista*, 296-314.
- (2005). *Deshacer el género*. México: Una pluma ediciones.
- (2007). *El género en disputa*. España: Paidós
- (2015). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- CABRAL, M. y MAFFÍA, D. (2008). «Los sexos ¿son o se hacen?» En: *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, pp. 87-96. Buenos Aires: Librería de mujeres editoras.
- CITRO, Silvia. (2009). *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- (2010). *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- CÓRDOBA, David. (2005). *Teoría queer. Políticas bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Egalet: España.
- DE LAURETIS, T. (1989). «La tecnología del género». *De Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. London: Macmillan Press, 1989, 1-30.
- DELEUZE, Gilles (2015). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FERNÁNDEZ, J. (2004). *Cuerpos desobedientes*. Buenos Aires: Edhasa.
- FOUCAULT, M. (2008). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- GUIGOU, L. N. (2013). «La institucionalización del pensamiento de Gilles Deleuze en el campo de las Ciencias de la Comunicación, la Antropología Social y las Ciencias Sociales. Derivas de las artes de domesticar un pensamiento». En: L. N. GUIGOU, y E. PEDROSIAN (eds.) *Abordajes hacia una etnografía de la comunicación contemporánea* (pp. 11-23). Montevideo: Universidad de la República, Comisión Sectorial de Educación Permanente.
- HARAWAY, D. (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- KAMINSKY, A. (2008). «Hacia un verbo queer». *Revista Iberoamericana*, (LXXIV) 225, 879-895.
- LACQUEUR, T. (1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- LE BRETON, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MAFFIA, D. (eds.) (2008). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Librería de mujeres editoras.
- MARTÍNEZ, A. (2015). «La tensión entre materialidad y discurso: La mirada de Judith Butler sobre el cuerpo». *Cinta moebio*, 54, 325-335.

- RUBIN, G. (1986). «El tráfico de mujeres. Notas sobre la “conomía política” del sexo». *Revista Nueva Antropología*, (VIII) 030, 95-145.
- SCOTT, J. (1966). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En: M. LAMAS (eds.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG.
- STOLCKE, V. (2004). «La mujer es puro cuento». *Estudios Feministas*. (2), 12, 77-105.
- WITTIG, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

Notas sobre *cíborgs* y abyecciones

EMILIA CALISTO ECHEVESTE

Introducción

El cuerpo, la corporalidad, o los cuerpos aparecen recurrentemente en los trabajos de nuestro grupo. En algunos casos, el cuerpo es un constructo teórico útil para desanudar cuestiones y, en otros, aparece como una duda inevitable, surge la idea de cuerpo y debemos preguntarnos qué es. El objetivo de este capítulo es colectivizar las lecturas surgidas del seminario sobre el *cíborg* de Donna Haraway y *lo abyecto* de Judith Butler como potentes abordajes de lo corporal, con diferencias pero puntos de contacto para la praxis feminista. Nos centramos particularmente en los textos *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (Haraway, 1985) y *Cuerpos que importan* (Butler, [1993] 2002). Dado que el presente trabajo procura un abordaje breve sobre textos profundos y de implicaciones profundas, es necesario aclarar que no desconocemos la posibilidad de otros múltiples abordajes.

Como señaló Elizabeth Grosz, lo corporal no es ajeno al feminismo. Por el contrario, en la década de los noventa ya se había exhibido un «amplio rango de actitudes y reacciones hacia las concepciones del cuerpo y de intentos de posicionarlo en el centro de la acción política y de la producción teórica»¹ (Grosz, 1994: 300). En nuestro contexto activista y académico más cercano, el cuerpo está alcanzando un protagonismo que quizá hace veinte años no tenía, es por lo tanto que entendemos este capítulo como un pequeño punto más de encuentro e intercambio en la red de conocimiento feminista situado de la que formamos parte. Asimismo, es imprescindible señalar que tanto Haraway como Butler son voces que vienen desde el Norte y que leemos por la importancia de sus planteos, pero no por ello desdeñamos la búsqueda de un conocimiento feminista, mestizo y emancipatorio desde el Sur de la que nos sentimos parte.² Así como, señalar también que entendemos que sus propuestas se pueden integrar a este conocimiento mestizo porque como explican Citro y Gómez «las ontologías amerindias coexisten, se imbrican, yuxtaponen y confrontan con aspectos ontológicos e ideológicos de las modernidades periféricas» (Citro y Gómez, 2013: 278)³.

1 Traducción propia del original en inglés.

2 El capítulo «De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista» desarrolla la perspectiva del conocimiento situado y del conocimiento emancipatorio desde el Sur.

3 Dado que aún no hemos alcanzado una postura de grupo ni personal sobre cómo abordar el tema del género en el idioma español, se utilizan mayoritariamente términos sin variedad de terminación según el género (pero que sí obligan al uso de artículos con género y obviamente

Cuerpo e itinerarios corporales

En el capítulo *Entre ficciones y subversiones. Repensando los cuerpos sexuados y generizados* se recorre detalladamente la imbricación histórica entre cuerpo, sexo y género. A continuación repasaremos de manera muy breve y sencilla algunas ideas desde las que partimos para llegar a la utilidad de flexibilizar específicamente la noción de cuerpo.

En el Sur occidentalizado desde el que escribimos, ha tenido fuerza hegemónica una diferenciación por géneros que ha producido históricamente dos etiquetajes profundamente imbricados en la anatomía: el masculino y el femenino. Esta diferencia se ha dado en primer lugar como excluyente (o se es una cosa o se es la otra); en segundo lugar, como jerarquizada (lo masculino por sobre lo femenino); y en tercer lugar, ha dejado primero sin nombre y luego subalternizadas a otras posibilidades de géneros, como homosexuales o transexuales. El feminismo ya ha demostrado que el género es una relación de poder, por lo tanto la existencia real de otros *terceros* géneros no es imposible, sino que puede ser aceptada o rechazada, legitimada o invisibilizada.

Con respecto al cuerpo, este etiquetaje también funciona, excepto por los intersex (tratados como patológicos durante siglos), parecen no reconocerse cuerpos, sino un solo cuerpo con dos variantes, dos posibilidades, ser cuerpo de hombre o de mujer. Lo que han hecho algunos feminismos en las últimas décadas es preguntarse hasta qué punto es posible modificar la realidad si no se aborda esta idea de cuerpo de manera radical.

Volviendo a las ideas de Grosz, a grandes rasgos, ella clasificó los abordajes feministas del cuerpo entre las corrientes de la igualdad, el constructivismo y la diferencia sexual. La antropóloga catalana Mari Luz Esteban retoma estas ideas y suma a la corriente posestructuralista, señalándola como un feminismo de los «itinerarios corporales, donde contexto social y económico, corporalidad y narratividad quedan estrechamente articulados» (Esteban, 2009: 5). Dentro de esta corriente ubica a Haraway y Butler, explicando que Haraway busca romper todos los dualismos masculino/femenino, humano/animal y Butler busca lo encarnado y performativo del género (Esteban, 2009). En la dirección de este cruce esbozado por Esteban es que recorreremos las ideas de ambas autoras.

aceptan solo el masculino o el femenino). Interesa señalar que esta realidad nos preocupa y que no desconocemos que el lenguaje es parte de la hegemonía, como queda claro en el término «conocimiento», que es masculino. No entendemos ninguna palabra ni registro como efectivamente neutros y consideramos fundamental replantear las relaciones entre género lingüístico y géneros, y hacerlo no solo desde una matriz binarista.

Las autoras

Antes de adentrarnos en sus conceptos, quisiéramos señalar algunas cuestiones. En primer lugar, que no se desconoce que Haraway y Butler tienen trayectorias teóricas diferentes. Haraway se reconoce como materialista y parafraseándola podríamos decir que se embarca en un «esfuerzo blasfematorio» (Haraway, 1985: 251) de deconstrucción socialista. Y, por otra parte, Butler niega realizar un planteo programático pero traza su teoría sobre la performatividad del género y lo *queer*. En común, ambas tienen el ser norteamericanas blancas que alcanzaron importantes puestos como profesoras de universidad con una trayectoria en el estudio feminista del género. Ambas también se citan y por momentos «toman la posta» que la otra dejó. Una de sus coincidencias y particularidades es no indagar sobre el cuerpo, no plantearlo de antemano como objeto de su estudio y como posible descubrimiento liberador, sino generar abordajes que desembocan en la reflexión sobre los cuerpos como posibilidad de un pensamiento diferente, en el sentido del «cosmopolitismo subalterno»⁴ y que apunta a desarticular las desigualdades de género en la misma arena que otras tantas desigualdades de nuestro mundo, como la clase, la raza o la etnia, y en el marco de relaciones culturales, comunitarias o grupales. Ambas autoras coinciden también en sus trayectorias en que, sin abandonar el feminismo, han ido generado pensamientos políticos más globales partiendo de una reflexión profunda sobre la construcción de la corporalidad en Occidente.

Ambas también, y al decir de Butler (2006) apuntan a «deshacer los géneros» a abrirse al tercero excluido, a lo abyecto y lo monstruoso, como respuesta al sistema global de opresión patriarcal. El relatar, contarnos historias, leernos relatos de mujeres (Haraway, 1985); teatralizar géneros otros (Butler, 2002) son maneras políticas de dar cabida a las experiencias que han sido históricamente reprimidas puesto que no cuajaban en la subordinación de género o en la diferencia sexual.

Ciborgs

Donna Haraway plantea que la ciencia es el mito occidental de nuestro tiempo, y junto a la ciencia ficción se han transformado en el relato de nuestras vidas abarcándolo todo, lo más notorio y lo más disimulado. La racionalidad

4 Boaventura de Souza Santos explica cómo se pasa de la concepción de democracia a la de democracia radical, que si bien proviene de una genealogía occidental, propugna un conocimiento alternativo, comunitario y situado en atención a la igualdad (no a la desigualdad) y a la diversidad y la diferencia, que a su vez, se enmarca en una epistemología no absoluta y siempre en construcción (2010: 16, 46). A su vez, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), exponentes de la idea de democracia radical, plantean que en el contexto geopolítico actual de migraciones, identidades virtuales, *glocalidad* y fragmentaciones extremas la sociedad (como realidad y como concepto) presenta heridas libidinales que funcionan del mismo modo que la norma heterosexual funciona para las subjetividades abyectas butlerianas.

científica va desde la conquista del espacio hasta la imagenología, la genética y las terapias hormonales que atraviesan nuestros cuerpos. Para Haraway se trata de todo un mismo montaje, de una red mediada por la tecnología, que a muchos les resulta ajena, pero los y las gobierna. El Manifiesto es del año 1985 y se hace eco de la relativamente reciente carrera espacial, para ella como para Baudrillard:

el módulo lunar es el embrión perfecto: microcosmos programado donde nada puede ser dejado al azar. Trayectoria, energía, cálculo, fisiología, psicología, entorno —nada puede ser abandonado a la contingencia, se trata del universo total de la norma— ahí la ley ya no existe, es la inmanencia operativa de todos los detalles la que legisla (Baudrillard, 1978: 64).

Ha pasado la era de las grandes guerras mundiales y de las explícitas oposiciones dominador - dominado. Una interpretación actual de estas ideas nos la proporciona Beatriz Preciado quien explica que para Haraway ya no se trata de vida o muerte, sino de «la producción y el control de estados intermedios entre la vida y la muerte: la muerte cerebral, la vida vegetativa, los embriones, los virus, etc.» (Carillo, 2007: 386).

Su trayectoria de científica y epistemóloga, llevaron a Haraway a preguntarse cómo es que este relato occidental científico fue organizando nuestras categorías de pensar, comprender o aceptar un mundo jerarquizado. Como lo ha señalado la antropología, desde el análisis de los mitos de Lévi-Strauss (1974) estructuramos nuestro mundo en oposiciones que se excluyen, para ella algunos de los dualismos más característicos de nuestra civilización en la actualidad son mente/cuerpo⁵, cultura/naturaleza, yo/otro, hombre/mujer (Lévi-Strauss, 1985). Estos han sido alimentados por las ciencias naturales, pero también por el marxismo y el psicoanálisis.

Haraway critica del marxismo que en su búsqueda de la emancipación del *hombre* propugnó a lo humano como opuesto a la máquina y la técnica. El *ser en y para sí* y la auto-objetivación son la base ontológica del concepto de conciencia práctica revolucionaria de Marx (Cheah, 2013). Lo cual, en definitiva, no ha hecho más que reafirmar el dualismo en el que verdaderamente se basa la opresión ya que se reafirma un cuerpo orgánico disociado de su mente y su entorno, que se integrará a la resistencia a través de la emancipación creativa que podrá gobernarlo a él y anteponerse a la máquina alienadora. Sin embargo, para Haraway esta búsqueda es incapaz de apropiarse del mito actual en el que «Las ciencias de la comunicación y la biología son construcciones de objetos técnico-naturales del conocimiento en las que la diferencia entre máquina y organismo es poco precisa. Mente, cuerpo y herramienta se encuentran en términos muy íntimos» (Haraway, 1985: 282).

Con respecto al psicoanálisis, Haraway (1985) hace también una lectura crítica de la genealogía Freud-Klein y las teorías de las relaciones objetales ya

5 El dualismo mente/cuerpo se funda en el siglo XVII con Descartes y es tratado con mayor profundidad en los capítulos «De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista».

que fue a partir del trabajo de Melanie Klein que «la mente ha podido ser considerada como un mundo de relaciones del yo con los objetos, los cuales, sean vistos de forma realista o distorsionada, reproducen las vivencias de las relaciones interpersonales del yo en la vida real» (Anguera y Miró, 1995: 33).

Los dualismos no solo generan oposiciones y jerarquías entre sí, sino que se encuentran imbricados los unos con los otros. Por ejemplo hombre/ mujer, se encuentra estrechamente ligado a naturaleza/cultura, tal como queda plasmado en el relato feminista de la antropóloga Sherry Ortner quien en el año 1974, incluso en la defensa de su postura contra la subordinación de la mujer planteaba que:

Una dimensión importante que, al parecer, se puede aplicar panculturalmente es la de la relativa concreción versus la relativa abstracción: la personalidad femenina tiende a estar involucrada con sentimientos, cosas y personas concretos, más que con entidades abstractas; tiende hacia el personalismo y el particularismo. En segundo lugar, y estrechamente emparentada, otra dimensión parece ser la relativa subjetividad versus la relativa objetividad⁶ (Ortner, 1974: 81)⁷.

De una manera original, a la luz y a contraluz de estos relatos, es que Haraway propone una salida radical. Para poder romper con los dualismos, inclusive con el del sistema sexo/género, es necesario proponer nuevas epistemologías o nuevas ciencias ficciones. Es así que postula al cibernético⁸ como la alternativa al sujeto/a que conocemos, pero no como una nueva subjetividad sino, como conciencia, como «el terrible *telos* apocalíptico de las crecientes dominaciones occidentales de la abstracta construcción de individuos» (Haraway, 1985: 255). El cibernético no necesita del sexo para reproducirse, es un híbrido de máquina y organismo, es realidad y ficción. «Es también un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera posmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros» (Haraway, 1985: 254) o de un «mundo monstruoso sin géneros» (Haraway, 1985: 310).

Haraway plantea que el cibernético es entonces ficción, un relato que puede enfrentar al mito hegemónico, y a la vez son cuerpos, cuerpos híbridos de máquina y organismo, híbridos de subalternidades como las mujeres afrodescendientes, o los/las sin género. Por sobre todo, son cuerpos sin límites claros que no permiten la visión única, ni la reproducción tal como la conocemos, a imagen y semejanza de un ser superior o idealmente objetificado. En la frase que Butler cita como epígrafe de uno de sus capítulos, Haraway se pregunta: ¿Por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como mucho otros seres encapsulados por esta? (1985: 306). Las implicancias que un cuerpo «no impermeable» (ob. cit.) puede traer al feminismo son varias y relevantes. Por una una, como lo plantea la

6 Traducción propia del original en inglés.

7 Se puede encontrar un recorrido más detallado de la propuesta de Ortner en el capítulo «El lugar de la capacidad de gestar para la subordinación de la mujer. Argumentos feministas en diálogo».

8 Versión castellanizada de la Real Academia Española del término *cyborg* de Haraway.

misma autora, significa romper con los feminismos fragmentados por raza, origen étnico, etcétera. Por otra parte, sintetiza una pregunta que todo el Manifiesto invita a hacerse ¿hasta dónde van nuestros cuerpos? ¿Hasta dónde van los cuerpos con úteros? ¿Hasta la maternidad o más allá? ¿Qué perspectivas diferentes se pueden traer sobre el aborto? Y yendo aún más lejos y siendo aún más desafiante, propone que «Quizás los parapléjicos y otros disminuidos físicos puedan (y a veces lo hacen) tener las experiencias más intensas de compleja hibridación con otros artefactos para la comunicación» (Haraway, 1985: 305). Los cuerpos se vuelven híbridos en la medida en que se introduce un elemento tecnológico, discursivo o no, que al ser diferente, recodifica todo el circuito y desnaturaliza al género, el sexo, y al cuerpo en sí (Martínez, 2012). El cibernético es entonces una invitación y un desafío para los cuerpos del feminismo, que se desplaza del lugar de la maternidad y del lugar de objetificación del deseo ajeno, es capaz de vivir el placer encarnado en la conexión con otros, cualesquiera otros. Inclusive en el placer de la máquina, que antes se temía. Por lo tanto, es también una reivindicación del cuerpo feminista en la medida en que le devuelve su propio deseo.

El relato que convive con estas encarnaciones no es lineal sino de frontera. Recurriendo a sus quizá raíces dialécticas Haraway plantea que es en la contradicción del presente que se construye el lenguaje, el «monstruo quimérico que no reclama una lengua original anterior a la violación» (1985: 301). No hay esencialismos ni naturalizaciones de ningún tipo en su cibernético. Pero, el lenguaje es sí un terreno de disputa. El mito se construye en el lenguaje por lo tanto este no debe ser unívoco, debe permanecer en el perspectivismo híbrido al igual que el cibernético, y en la compleja tarea de no rendirse ante el código único y excluyente del falogocentrismo del *hombre-mente-cultura-individuo*.

Abyecciones

Judith Butler aborda también lo discursivo, no refiere al mito sino a las leyes simbólicas que nos regulan. «Cuerpos que importan [...]» (2002) es un texto profundo, de diversas lecturas que podríamos llamar libro-rizoma en el sentido de Deleuze y Guattari (2004), y que habilita lecturas fractales. En este trabajo se abordan brevemente algunas de las ideas que la autora presenta para explicar esas leyes simbólicas y como las pone en tela de juicio (Butler, 2002) a través de un abordaje deconstructivo.

Para Butler las ideas freudianas tienen alcance y significación tales (al igual que para Haraway) que han llegado a constituir una «economía psicoanalítica del sexo» (Butler, 2002: 148). Butler explica que «hay una matriz de las relaciones de género que instituye y sustenta al sujeto» pero aclara que esto «no equivale a decir que haya una matriz singular que actúe de manera singular y determinante, cuyo efecto sea producir un sujeto» (Butler, 2002: 27). Los sujetos se formarían *en y como* esta matriz en negociación a lo abyecto y a lo ininteligible en

un interjuego lingüístico permanente que se inscribe en lo simbólico. En la propuesta lacaniana «es la relación simbólica la que produce al sujeto en el mundo» (Tizio, 1990: 187). Lacan «ejemplifica diciendo que «eres mi mujer» significa «soy tu esposo» [...] el discurso constituido implica una anterioridad lógica, el sujeto deviene constituyente y constituido» (Tizio, 1990: 197).

Lacan describe también los temores a los castigos que nos puedan ser proporcionados por infringir la ley simbólica (como el miedo a la castración). Para Butler, estos temores pueden prevenirnos de infringir dicha ley, o pueden persistir porque es en «ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida» (2002: 20). Si bien lo ininteligible queda por fuera del ámbito del discurso, para ella la tarea «consistirá en considerar que esta amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas sociales condenada al pathos del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad» (Butler, 2002: 21).

En su texto de 1986 «El género: una categoría útil para el análisis histórico» Joan Scott recordaba que:

Según Lacan, el falo es el significante central de la diferencia sexual. Pero el significado del falo debe leerse metafóricamente. Para el niño, el drama edípico se manifiesta en términos de interacción cultural, puesto que la amenaza de castración incluye el poder y las normas legales (del padre). La relación del niño con la ley depende de la diferencia sexual, de su identificación imaginativa (o fantástica) con la masculinidad o la femineidad. En otras palabras, la imposición de las normas de interacción social son inherentes y específicas del género (Scott, 1996: 17).

Parafraseando a Joan Scott podríamos decir que Judith Butler postula al sexo como una categoría útil puesto que una de sus preocupaciones es la brecha que parecería establecerse entre la diferencia sexual y el género. El sexo aparece como una categoría natural dada de antemano, y solo el género como relación de poder instituida culturalmente. Entonces Butler se pregunta si no se estará subordinando el sexo al género de la misma forma que lo femenino se subordina a lo masculino (Butler, 2002: 21). Profundizando un poco más en la construcción psicoanalítica vemos que el sexo también es parte de la cadena discursiva que nos instituye. Tanto Freud como Lacan muestran que la diferenciación sexual-corporal se da en un proceso de identificación del sujeto con una cadena de significación cultural, y la sexualidad se torna el lugar privilegiado de significación de los cuerpos (Butler, 2002: 141). «El yo deriva, según Freud, de sensaciones corporales, sobre todo de aquellas que toman su lugar en la superficie del cuerpo» (Resnik, 1971: 2). Es entonces que Butler plantea pensar estos discursos desde la performatividad. Este enfoque puede ayudar a repensar el sexo/género sin subordinar el primero al segundo, sin desmaterializarlo a través de las metáforas que lo inmovilizan, y planteándolos ambos en relación y oposición constante (Butler, 2002).

Para Butler (2002) las prohibiciones o restricciones que están registradas psíquicamente son políticas y se encuentran arraigadas en el discurso, pero también se reactualizan y fortalecen en la performatividad. Esta propuesta tiene origen en la lingüística pragmática, especialmente la teoría de Austin, que plantea la fuerza *performativa* de los actos de habla.

El carácter central que tiene la ceremonia del matrimonio en los ejemplos de performatividad de J. L. Austin sugiere que la heterosexualización del vínculo social es la forma paradigmática de aquellos actos de habla que dan vida a lo que nombran. «Yo os declaro...» sanciona la relación que nombra. (Butler, 2002: 315).

El imperativo heterosexual se materializa a través de la repetición de estos actos que a veces son de habla, otras veces no, pero siempre son simbólicos y performativos. De alguna manera para Butler (2002) —como para Lacan— nada escapa a lo simbólico, la performatividad se da en cadenas de significación, o más exactamente, en cadenas de citas, que a su vez, están en un contexto de convenciones vinculantes. Aquí es que Butler toma la idea de cita de Jacques Derrida:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado «codificable» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»? (Derrida, 1998: 368).

Del éxito que Derrida le augura a los actos performativos es que Butler se sirve para afirmar que los cuerpos nunca acatan completamente las normas que le imponen la materialización. En el hiato norma citada-cita se abren las posibilidades de rearticulación. En general Butler se refiere a la rearticulación no a la resignificación porque recordemos que estamos hablando del sexo, de cuerpos cuya materialidad *importa* y no es considerada simplemente naturaleza inerte sobre la que escribir la cita. La ley que se puede llegar a «burlar», sí es simbólica, y depende de la cita y la reiteración para conservar su fuerza hegemónica. Por lo tanto, nos encontramos ante una nueva tensión reiteración-rearticulación que parece insignificante pero es constitutiva de nuestra vida diaria y de la circulación del poder (que es político, material, sexual y simbólico lingüístico) a través de nuestras performativas relaciones (Butler, 2002). Butler no plantea algo tal como la táctica⁹ para oponerse a la hegemonía, sino que en el hiato mismo de la iterabilidad, se puede dar —o quizá forzar— el fracaso de la ley hegemónica y operar sobre esa fisura como posibilidad de cambio. La autora explica que «hay una diferencia entre corporizar y cumplir las normas de género y el uso performativo del discurso» y se pregunta «¿Son estos dos sentidos diferentes de “performatividad” o son dos conceptos que convergen como modos de apelar a la cita en los cuales el carácter obligatorio de ciertos imperativos sociales se somete a una desregulación más promisoria?» (Butler, 2002: 325).

9 Para profundizar el concepto de táctica se puede ver De Certeau, 2000.

Como parte de la respuesta encontramos la teatralidad del género. En primer lugar, esta no debe confundirse con autoexhibición. La teatralidad hace hiperbólica la cita, y demuestra que la ley está fallando, ya no puede autocontener a las subjetividades, ni «controlar los términos de sus propias estrategias de abyección», es decir, su demarcación y exclusión de lo abyecto (Butler, 2002). Lo *queer* es el ejemplo o, mejor dicho, paradigma para explicar este tipo de oposición en Butler. En la teatralidad la norma o ley se reitera de manera más radical y dolorosa. Es oposición y no lo es, quienes han sido encasillados como raros (*queers*) no se oponen a la comunidad dominante, sí hacen público el dolor y movilizan entre sí y los demás, las significaciones abyectas. Se puede por ejemplo movilizar la vergüenza en y de la comunidad hegemónica. Como queda claro en el caso de las *performances* de duelo por la epidemia del sida de los noventa en Estados Unidos (Butler, 2002), en las que los grupos activistas lograron viabilizar el dolor y al dramatizar la muerte lograron respuestas colectivas en favor de la vida en el marco de una situación socialmente estigmatizada, que terminó movilizandando las significaciones sobre lo *gay*, y «aplantar la resistencia epistémica a [lo abyecto y negado] del sida» (Butler, 2002: 328).

Hasta aquí el término sujeto se ha empleado para tratar de recorrer el camino deconstructivo que Butler hace con respecto a la economía psicoanalítica del sexo que configura las identidades legítimas, sin embargo para Butler las identidades son inacabadas y siempre instituidas en contra de lo indecible. Lo ininteligible, innombrable y abyecto es lo negado en oposición a lo cual se constituyen las subjetividades legítimas en nuestra cultura falogocéntrica. Los devenires disidentes son condenados al dolor y a la no identidad:

la economía de repudio sugiere que la heterosexualidad y la homosexualidad son fenómenos mutuamente excluyentes, que solo se pueden hacer coincidir permitiendo que sean uno culturalmente viable y el otro un asunto pasajero e imaginario. La abyección de la homosexualidad solo puede darse mediante una identificación con esa abyección, una identificación de la que hay que renegar (Butler, 2002: 168).

Y continúa explicando «una identificación que uno teme hacer solo porque ya la ha hecho, una identificación que instituye esa abyección y la sostiene» (Butler, 2002: 168). La ley se teme porque se ha performado, experimentado y encarnado. Esta encarnación debe encontrar otras posibilidades de ser y es la propuesta *queer* con la que Butler responde. Lo *queer* propone mantener una especie de alerta epistemológica sobre la indeterminación y la capacidad hiperbólica de las identidades. Es por esto que inclusive el término mismo debe gozar de una indefinición que le permita transformarse para ser útil a la performatividad y a la praxis política. No podemos conocer de antemano y completamente cuáles serán los usos de *lo queer*, debe escapar a la norma, a la significación y a la cita.

El posible diálogo

Butler, no obstante, señaló que la acción es una práctica instituida en un terreno de dificultades permitidas. Un concepto de un yo interior coherente, logrado (cultural) o innato (biológico), es una ficción reguladora innecesaria —más aun, inhibitoria— para los proyectos feministas que producen y afirman el funcionamiento complejo y la responsabilidad

(Haraway, 1995: 228).

Tomo esta cita para abrir un intento de recrear el diálogo entre Haraway y Butler. Agregaría al «yo innato (biológico)» el término *cuerpo* y me resulta sugerente intentar un diálogo entre cibernética y *abyección* ya que ambas propuestas invitan a concebir nuevos *itinerarios corporales* no hegemónicos en favor de una nueva realidad que se oponga a las diferencias jerarquizadas, especialmente por sexo y género.

Si bien, como se señaló en la introducción, existen divergencias teóricas entre Donna Haraway y Judith Butler, también existen momentos de sus trayectorias que se tocan o se acercan en tanto devenires de la filosofía feminista continental. En primer lugar, ambas cuestionan y trascienden los postulados de neutralidad y objetividad de los grandes relatos occidentales y la ciencia positivista, reconociendo su dimensión política —Butler apuntando más hacia las ciencias sociales y humanas; y Haraway a las ciencias naturales, especialmente en otros textos que se compilan junto al manifiesto (1995)—. Estas posturas se podrían asociar con dos vertientes o movimientos. Uno, relativo a la hermenéutica de la sospecha a la que nos recuerda Butler con sus citas a Nietzsche, y Haraway con sus planteos sobre las perspectivas. La otra, por supuesto, relacionada a la *sospecha* feminista posmoderna sobre la ciencia, que como escribe Maffia (2007) «permite al feminismo escapar a la autoridad de los grandes metarrelatos, sobre todo a aquellos que describían la condición femenina, el lugar social de las mujeres, y el gran campo de batalla semiótica que es el cuerpo».

En sus propuestas alternativas ambas retoman los relatos de mujeres y géneros otros que han sido políticamente borrados de las grandes teorías, y se nutren de fuentes no científicas, desde la literatura —ciencia ficción feminista en el caso de Haraway— hasta la filmografía documental —en el caso de Butler al citar *París en llamas*¹⁰—. No se ahondará en ejemplos pero quizá una imagen globalizadora y bastante clara sea la de un itinerario corporal pobre, trans, transexualizado «a medias» con técnicas que le adosan sustancias sintéticas, ya que como plantea Josefina Fernández «Las travestis llevan un cuerpo que no se

10 Livingston, Jannie. 1990.

ajusta a las normas del orden corporal moderno y, en este sentido, transgreden los bordes del sexo y género normativos» (Fernández, 2003: 139).

Por otra parte, ambas autoras han sido asociadas a la corriente posestructuralista —por ejemplo Haraway por Esteban (2004) y Butler por González (2009)—. En este sentido, ambas presentan resonancias de la articulación entre conocimiento y poder planteada por Foucault, quien en 1976 escribía:

¿Estaríamos ya liberados de esos dos largos siglos donde la historia de la sexualidad debería leerse en primer término como la crónica de una represión creciente? Tan poco, se nos dice aún. Quizá por Freud. Pero con qué circunstancia, qué prudencia médica, qué garantía científica de inocuidad, y cuántas precauciones para mantenerlo todo, sin temor de «desbordamiento», en el espacio más seguro y discreto, entre diván y discurso: aún otro cuchicheo en un lecho que produce ganancias. ¿Y podría ser de otro modo? Se nos explica que si a partir de la edad clásica la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una transgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos del poder (Foucault, 1998: 3).

Se entiende que las propuestas de Haraway y Butler se hacen eco de quienes han «pagado ese precio». Ambas abordan las teorías freudianas de manera crítica en su relación con identidades, cuerpos y sexualidades dicotómicos y jerarquizados. Asimismo, dan un rol central a la articulación del mito, lo discursivo y la palabra con los límites impuestos a la individualidad, la identidad, lo real y lo corporal por la sociedad moderna, blanca, capitalista y patriarcal, y a sus posibles subversiones.

La ubicuidad foucaultiana del poder¹¹ está presente tanto en la propuesta de Butler como en la de Haraway. En cuanto al placer, para Butler este es negado a los seres abyectos y disidentes de la norma en la oposición placer/prohibición de la ley simbólica, y es intercambiado por dolor y duelo. Para Haraway, la reacción a esto podría ser «una desviación ligeramente perversa en la perspectiva [que] podría permitirnos luchar mejor por significados, así como por otras formas de poder y de placer en las sociedades tecnológicamente mediadas» (Haraway, 1985: 263). Para ella, el reencontrar el placer en acoplamientos o cópulas extremadamente diversas es parte de la lucha política feminista contra el orden patriarcal propio del capitalismo.

Se podría decir que ambas proponen teorizar «a partir de las ruinas del Logos» (Butler, 2002: 8). Para Haraway «un mundo *cyborg* podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de, identidades permanentemente parciales ni

11 Amigot y Pujal (2006) hacen una lectura feminista de los trabajos de Foucault y explican: «La ubicuidad del poder, que alcanza también el ámbito corporal, estableciendo disposiciones y cursos de acción regulados, imbricando en ellos dimensiones afectivas y no conscientes, tal como [...] los dispositivos disciplinarios y normalizadores» (109).

de puntos de vista contradictorios» (Haraway, 1985: 263). Se trata de una praxis que no teme a las contradicciones y ve en ellas las condiciones para la existencia de lo diferente. Si bien podríamos decir que en estas ideas se vislumbran la *tesis* y su *antítesis*, Haraway no nos remite a una *síntesis*, sino que nos invita a «ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico. La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas» (Haraway, 1985: 263). Por su parte, Butler propone deconstruir los dualismos masculino/femenino, género/sexo, heterosexualidad/homosexualidad. El resultado de esta deconstrucción derridiana es «un tercer término que escapa a la lógica binaria, a la conceptualidad, que responde a un criterio de contradicción en el que es posible argumentar que ‘es esto y lo otro’ y, al mismo tiempo, que ‘no es esto ni lo otro’»¹² (Asensi, 2009: 18-19).

Volviendo al cibernético, este podría ser entonces un abyecto, un ser negado por la lógica binaria dominante. Recordemos que no es el *Frankenstein* de Mary Shelley que recordamos fácilmente, no es ese ser que busca recrear un(a) progenitor(a) idealizado(a), sino que se trata de un ser que no establece más conexiones que las necesarias para una praxis liberadora (Haraway, 1985), un ser histórico pero que mira al futuro no al pasado. Se genera así quizá una especie de incomodidad de lo incierto y de lo monstruoso del cuerpo indefinido del cibernético, que puede ser acoplamiento de cuerpo y máquina, o no; que puede serlo hoy, pero quizá no mañana. Tiene algo de exageración o hipérbole de la diferencia, que se va transformando en la práctica misma.

Por su parte, para Butler, poner en tela de juicio un supuesto:

no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de su encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en —y en virtud de— esa locación metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes (2002: 40).

Es así que la deconstrucción de las leyes simbólicas termina dando paso a la inteligibilidad y a la posibilidad de reconocimiento de identidades abyectas y diversas ¿Qué sucedería entonces para Butler si lográsemos esa pluralidad? Para ella, no sería suficiente puesto que nada cambia si se puebla el campo político de nuevas subjetividades producidas en esta misma lógica de repudio y abyección.

será decisivo hallar el modo de ocupar tales sitios [pero], a la vez, someterlos a una oposición democratizadora en la que se reelaboren perpetuamente (aunque nunca puedan superarse del todo) las condiciones excluyentes de su producción, apuntando a crear un marco de coalición más complejo (Butler, 2002: 173).

El objetivo no es reconocer cada vez más identidades fragmentadas por género, clase, raza, etcétera¹³, puesto que no se trata de ejes de poder completamente

12 Cursiva mía.

13 Aquí se podría profundizar en la crítica de Butler a lo que podríamos llamar una interseccionalidad ingenua. Propuestas crítica de interseccionalidad se repasan en los capítulos «De

separables. Se trata de identidades abyectas que por pasar a ser reconocidas no dejan de ser inacabadas puesto que hablamos de itinerarios en cuerpos que se recrean constantemente en la performatividad de la oposición a la norma. Su clasificación en categorías estancas terminaría sirviendo a los objetivos reguladores del estado liberal (Butler, 2002: 181-182). De manera similar es que Haraway plantea su *cíborg* como un ser monstruoso pero indeterminado. En palabras de Paul B. Preciado¹⁴, Butler y Haraway (así como Teresa de Lauretis) no plantean, «una simple aplicación de la deconstrucción derridiana, de los análisis del poder disciplinario de Foucault o de las teorías psicoanalíticas de la sexualidad. Nos encontramos frente a *détournements* productivos» (Carrillo, 2007: 394-395). Ambas arremeten contra lo que podríamos llamar la metafísica del sujeto (Butler, 2002) y contra *el cuerpo*, proponiendo la posibilidades de nuevos itinerarios corporales que están por recrearse, rearticularse. Butler, por su parte, proponiendo la fuerza de lo abyecto, la indeterminación de lo *queer*, y Haraway fundiendo las categorías sujeto y objeto en el híbrido *cíborg*.

Volviendo a Esteban, para ella es en el cuerpo que está la agencia, «en el cuerpo están, [...] no solo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva»¹⁵ (Esteban, 2009: 8). Afirma también que «pensar como cuerpos, cuerpos que son objetos y sujetos a la vez, nos puede abrir, nos está abriendo ya de hecho, nuevas posibilidades teóricas y políticas para revisar, integrar o reformular ideas, experiencias y debates» (ob. cit.). Si bien se podrían señalar diferencias entre los niveles de conciencia del *cíborg* y la performatividad del género, tanto Butler como Haraway parecen hacer un llamado al cambio a través de un giro crítico hacia ese modo individual y colectivo a la vez, que Esteban señala como agencia. Ambas rechazan al cuerpo disociado y dicotómicamente sexuado de la racionalidad dominante. Las concepciones mismas de cuerpos de mujeres y cuerpos feminizados, en los que para parte del feminismo se ha anclado la opresión, se ven interpeladas. El *cíborg* es un híbrido de organismo y máquina que deja atrás la configuración del cuerpo cartesiano, y los cuerpos abyectos se oponen a las clasificaciones del género basadas en una supuesta diferenciación *natural* del sexo.

En el caso de Butler, el cuerpo sería agente en la performatividad. En la rearticulación teatralizada de las citas se pueden poner en cuestión no solo los movimientos, técnicas corporales o estéticas, sino toda la cadena de citas en la que estos están imbricados/as. Un estilo corporal generizado puede reproducir

la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista» y «Entre la reproducción y el erotismo, recorridos de la sexualidad desde el feminismo».

14 Paul B. Preciado explicando su decisión de pasar del nombre Beatriz a Paul B. explica «A los cinco años alguien me llama bollera, me construyo desde la resistencia a esa injuria, luego voy a Estados Unidos y allí me doy cuenta de que no soy homosexual, soy *queer*. Accedo a la testosterona, sin ver diferencia entre ella y la filosofía» (cursiva mía). (Curia, 2015).

15 Para Esteban, una «teoría y una metodología corporal feminista, una manera de mirar y hacer conscientes las configuraciones y usos feministas del cuerpo» sería útil para visibilizar lo que ella llama una «agenda oculta del feminismo» (2009: 2).

o rearticular lo socialmente establecido. Al rearticularlo aparecerá en escena lo innominado hasta el momento, es así que la performance corporal abre esas posibilidades *otras* al género, al sexo y al poder.

Haraway propone que el transhumano cibernético se empodere de los relatos y la materialidad al mismo tiempo; para crear una nueva realidad en la que los cuerpos de las mujeres sean los que estas necesitan. Los acoplamientos podrán ser los que necesitemos para lograr una mejor comunicación que nos permita interrelacionarnos hasta alcanzar la fuerza necesaria para recrear el mito, y poder vivir de una manera no subordinada al poder falocéntrico-patriarcal, capitalista y racista. El cambio se da solo en red ya que este es el sistema comunicacional de nuestro tiempo. En cuanto al cuerpo, ya no es más el definido por la biomedicina, limitado por la piel, vuelto a lo natural, *locus* de la reproducción y sujeto al acoplamiento macho/hembra. Con respecto a esta dimensión, es particularmente interesante cómo la tecnología biomédica parece ir «desatando» la reproducción del *cuerpo humano*, pero aparentemente aún no del *útero femenino*¹⁶. Los cibernéticos se opondrían entonces a *la reproducción per se* que es replicante de seres y de un orden. Tanto la red de Haraway como las instituciones de duelo comunitario que propone Butler (2002: 332) estarían configuradas por los itinerarios corporales de la otredad, es allí que los cuerpos abyectos y discriminados por la cultura falocéntrica, los de las mujeres, afros, trans, discapacitados, en su diferencia, tendrían la posibilidad comunicarse de una manera liberadora y generar praxis o performances de cambio.

16 Ver capítulo «El lugar de la capacidad de gestar para la subordinación de la mujer Argumentos feministas en diálogo» y para profundizar sobre las implicaciones culturales de las tecnologías de reproducción asistida ver: Viera, 2015.

Bibliografía

- AMIGOT, P. y PUJAL, M. (2006). «Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault». *Athenea Digital*, 9, 100-130.
- ANGUERA, B. y MIRÓ, M. (1995). «El modelo psicoanalítico de las relaciones de objeto y su evolución». *Anuario de Psicología. Facultat de Psicologia Universitat de Barcelona*, 67, 31-39.
- ASENSI, M. (2009). «¿Qué es la deconstrucción de Jacques Derrida?» En: M. ALENSI, y C. DERCON (eds.) *Teoría* (pp. 11-19) Barcelona: MACBA.
- BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Cultura Libre.
- CARRILLO, J. (2007). «Entrevista com Beatriz Preciado». *Cadernos Pagu* (28) 375-405.
- CHEAH, Pheng (2013). «Mattering Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex” by Judith Butler, Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism by Elizabeth Grosz». Review. *Diacritics*, (26) 1, 108-139.
- CITRO, S. y GÓMEZ, M. (2013). «Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: Intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades». *Espaço Ameríndio*, (7) 1, 253-286.
- Curia, D. (2015). (Entrevista a Paul Preciado) «La importancia de llamarse Paul». *Página/12*, Suplemento *Soy*, Viernes 5 de junio de 2015. En: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-05.html>>. Consultado el 20/07/2016.
- DE CERTEAU, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. Volumen I. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- DE SOUZA SANTOS, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, Extensión Universitaria, Universidad de la República.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (1998). *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cambridge University Press y Ediciones Cátedra.
- ESTEBAN, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- (2009). «Cuerpos y políticas feministas». Ponencia presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada. 5-7 de diciembre de 2009. España.
- FERNÁNDEZ, J. (2003) «Los cuerpos del feminismo». En: MAFFIA, D. (ed.) (2003) *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero* (pp. 138-154) Editorial Feminaria: Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, A. (2009). «Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades críticas, subversivas y deconstructivas de la intersexualidad». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 235-244.
- GROSZ, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana: Indiana University Press.

- HARAWAY, D. (1985). «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX». En: D. HARAWAY. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinvencción de la naturaleza* (pp. 251-311). Madrid: Cultura Libre.
- (1995). *Ciencia, «cyborgs» y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1974). «La estructura de los mitos». En: C. LÉVI-STRAUSS. *Antropología estructural* (pp. 229-251) Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- MAFFIA, D. (2007). «Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia». *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (12) 28. Recuperado en: <http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005>.
- MARTÍNEZ, A. (2012). «El falo descentrado, Judith Butler, Donna Haraway y Beatriz Preciado: Perspectivas conceptuales en torno al cuerpo». IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación, VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- ORTNER, S. (1974). «Is female to male as nature is to culture?» En: M. Z. ROSALDO y L. LAMPHERE (eds). *Woman, culture, and society* (pp. 68-87). Stanford University Press: Stanford, CA.
- RESNIK, S. (1971). «El yo, el self y la relación de objeto narcisista». *Revista uruguaya de psicoanálisis*. XIII, 02- 03.
- SCOTT, J. (1996). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En: M. LAMAS (eds.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG.
- TIZIO, H. (1990). *Psicoanálisis y lenguaje. La aportación original de Jacques Lacan*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- VIERA, M. (2015). *Lejos de París: tecnologías de reproducción asistida y deseo del hijo en el Río de la Plata*. Montevideo: Biblioteca Plural, CSIC, Universidad de la República.

Entre la reproducción y el erotismo, recorridos de la sexualidad desde el feminismo

SUSANA ROSTAGNOL DALMAS

Introducción

Este artículo propone un recorrido por los estudios y referencias a la sexualidad humana, mostrando el androcentrismo de algunos abordajes, así como sus contradicciones y diversas facetas. Se ahonda en la discusión entre género y sexualidad, para luego presentar algunos argumentos referidos al control de la sexualidad como mecanismo de dominación masculina. Se eligen dos aspectos: la sexualidad asociada a la reproducción, y la sexualidad asociada al erotismo. Se observa una co-dependencia entre ambos, lo cual refuerza la necesidad de un abordaje desde la complejidad para el estudio de la sexualidad. Al mismo tiempo se procura dar cuenta del papel político de la sexualidad en tanto mecanismo de control.

Hacia una definición abierta

Sexualidad es un término polisémico, designa tanto prácticas y hábitos que involucran un cuerpo, como relaciones sociales, discursos y fantasías, se relaciona con el ámbito de la moral, con instituciones sociales que definen los alcances del erotismo. Cada uno de los distintos campos disciplinarios y teóricos tiene una definición específica. Acá intentaremos abordar la sexualidad desde el feminismo¹, sabemos que no existe un único feminismo, sino una rica pluralidad; lo común a todos es asumir las relaciones de poder que caracterizan al género, y la búsqueda de formas para alcanzar relaciones equitativas.

Una vez asumido que el género actúa como un eje ordenador de la vida social (De Barbieri, 1991) a la vez que constituye «una relación primaria de poder» (Scott, 1997), debemos preguntarnos acerca del papel de la sexualidad en la continuidad de la relación jerárquica constitutiva del género, y si existen, al mismo tiempo, prácticas tendientes a subvertir el orden dado, en un juego de espejos donde lo uno y lo otro sean posible, partiendo de la noción que la realidad es ante todo heterogénea y contradictoria.

La sexualidad, aun cuando se la restrinja a los significados asignados desde el feminismo, exige un abordaje desde la complejidad. De modo que consideramos que sus elementos constitutivos, en tanto partes de un sistema complejo,

1 A pesar de usar el singular, sabemos que son varios y diversos los feminismos.

intervendrán en una dinámica que solo puede entenderse en la medida que son integrantes co-variables de un todo que los contiene, en una relación de mutua determinación que los hace partícipes de la totalidad de la cultura (Morin, 2005 en Hernando y González Ruibal, 2011).

Parto de la consideración que nuestros cuerpos están *generizadamente sexuados*, es decir que son las relaciones de género las que otorgan un carácter sexual a nuestros cuerpos y por lo tanto las definiciones de lo sexual derivan de las características de las relaciones de género en un tiempo y espacio dado. Varios autores han mostrado este devenir desde diversos abordajes (Laqueur, 1990; Le Breton, 1995). Esto no significa que las prácticas sexuales no interpelen o influyan en las definiciones de género.

Sin dejar de considerar la complejidad inherente a la sexualidad, en esta ocasión, con fines analíticos, interesa presentar la discusión restringiendo su campo semántico a dos núcleos. El primero centrado en la idea que sexualidad (considerada como manifestación simbólica y material de aspectos relativos al sexo) y reproducción (considerada como reproducción biológica de la especie) están entrelazadas, y están en una relación de mutua dependencia. Indudablemente, la categoría género expresa el conflicto social respecto al dominio de la capacidad reproductiva del cuerpo de las mujeres (De Barbieri, 1991).

El otro nudo enfatiza los aspectos ligados al placer erótico; en este caso abordando la sexualidad como resultado del deseo erótico, siendo este un producto social. Las conductas eróticas eran/son consideradas malas en sí mismas por amplios sectores sociales, lo que obligó a crear mecanismos para subordinarlas a fines superiores como la procreación o el amor. En el mundo occidental, la religión ha contribuido fuertemente al desprestigio del erotismo, al considerarlo pecaminoso.

La sexualidad como tema de estudio o cómo el androcentrismo del conocimiento construyó la sexualidad

Es preciso definir el anclaje sociohistórico toda vez que se haga referencia a sexualidad, y asumir que es una manifestación cultural. Esto a su vez no nos exime de problemas, como expresa Carole Vance, «la teoría de la construcción social contiene en sí misma un problema para todo aquel que estudie la sexualidad, y es que te obliga a cuestionarte tus propias categorías y a darte cuenta de que son cultural e históricamente específicas» (en Osborne, 1995: 29). No hay lugar privilegiado.

Foucault (1986) ha sido bastante exhaustivo en la fundamentación de las raíces sociales constitutivas de la sexualidad, separándola definitivamente de todo esencialismo. Al planteo de la base cultural de la sexualidad hay que agregar su

centralidad en la vida social desde la prehistoria², constituyéndose en un asunto público a pesar de su pretendido lugar en el ámbito privado de la intimidad.

Freud ha sido uno de los grandes teóricos del siglo XIX que colocó la sexualidad en el centro de su análisis. Su visión etnocéntrica y sociocéntrica no desmerece su teoría, pero cuestiona la universalidad de su aplicación. En su estudio, Bronislaw Malinowski (1929) cuestiona la universalidad del complejo de Edipo a partir de la información etnográfica de las islas Trobriand. Contemporáneamente, Margaret Mead (1928, 1935) desde otra perspectiva teórica, puso en cuestión universales respecto a la sexualidad, especialmente a través de sus trabajos en Samoa y en Papúa-Nueva Guinea. El androcentrismo de Freud ha sido señalado por muchas psicoanalistas feministas, especialmente Juliet Mitchel (1974) que refieren al uso del varón como patrón medida, no obstante rescatan el valor del psicoanálisis. Pero Freud no hacía más que hacerse preguntas dentro de la episteme que enmarcaba su tiempo. Es excepcional la aparición de un pensador cuyo desarrollo intelectual quede por fuera de las constricciones culturales de su tiempo y espacio. Tiene que ver con el «régimen de verdad». Este se constituye en función del poder, «poder que produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos...» (Foucault, 1980: 184). Existe una economía política de la verdad, lo que hace que «[L]a ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y la acompañan» (1980: 189). Ese es el régimen de verdad. Desde el feminismo se observa que la construcción conceptual de la sexualidad ha estado enmarcada en un régimen de verdad, que responde a estructuras patriarcales. Foucault nos ofrece algunas pistas metodológicas para develar esta situación, cuando afirma que él trata de «determinar en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana» (Foucault, 1977: 18). Sin embargo, su trabajo no incluyó la dimensión de género, por lo que es cuestionado por algunas feministas. Entre ellas, Teresa de Lauretis y Donna Haraway quien agrega que tampoco considera la raza o la clase.

La medicina junto a otras disciplinas emparentadas abonaron los estudios sobre la sexualidad, colocándola en el ámbito de la naturaleza. A fines del siglo XIX, Krafft-Ebing —fundador de la sexología— definía el sexo como un «instinto natural» que «demanda cumplimiento con toda la fuerza y el poder de un conquistador» (Weeks, 1998: 178). No quedan dudas de quién puede desempeñar el papel de conquistador, por lo pronto no se está pensando en el sexo de las mujeres. En su crítica a la construcción del conocimiento científico, Haraway es clara al afirmar que las ciencias construyen la categoría ‘naturaleza’. «... la ciencia natural define el lugar del ser humano en la naturaleza y en la historia y provee los instrumentos de dominación del cuerpo y de la comunidad...» (Haraway, 1995: 72). En esta clave debe entenderse el lugar que se le asignó a la primatología para la comprensión de

2 Hay imágenes itifálicas —que denotan actividad sexual— en el paleolítico superior.

la vida de los humanos. Por ello, la mencionada autora afirma que una «constante en los estudios sobre los primates ha sido la naturalización de la historia humana» (1995: 78), con lo cual la naturaleza era considerada la materia prima de la cultura. Haraway coincide con Foucault en la noción que saber y poder van de la mano. Por ello estudia la ciencia como sistema de saber y de poder, en última instancia como espacio en el cual se buscan —y obtienen— las justificaciones para las relaciones de poder en el mundo social. Así afirma que «[E]l comportamiento social de los primates es estudiado ineludiblemente como parte de la compleja lucha en las democracias liberales occidentales para definir que es un ciudadano sano y maduro...» (Haraway, 1995: 138).

La paleoantropología ha procurado reconstruir el proceso de hominización que culmina con el *Homo sapiens sapiens*. Por consiguiente, los estudios de los primates superiores han sido de gran importancia para interpretar los restos encontrados en las excavaciones correspondientes a épocas prehistóricas. Implícitamente se está haciendo una *historia natural* de la humanidad.

Los estudios de primates se concentraron en el chimpancé común (*Pan troglodytes*)³. Muestran que comen carne y son capaces de utilizar instrumentos —aunque no de fabricarlos—, la comunidad está dirigida por machos que se enfrentan en luchas encarnizadas con otros para defender su territorialidad. Las hembras abandonan la comunidad al llegar a la pubertad, su sexualidad es descripta como promiscua, bajo la selección de los machos. También se observan los babuinos, que a diferencia de los chimpancés pueden sobrevivir en la sabana, tienen una organización social denominada oligárquico-jerárquica, dominada por un macho alfa. Se supone que el *Australopithecus*⁴ presentaba una combinación del chimpancé común y el babuino, correspondiente a la época de los bípedos no inteligentes (Hernando, 2012: 47-49). Este era el modelo que se seguía para interpretar nuestro proceso de hominización.

Almudena Hernando llama la atención sobre este proceso de construcción de conocimiento para interpretar la vida social en las comunidades humanas, especialmente por la poca atención dada al significativo cambio genético contemporáneo a un cambio climático en África Oriental, registrado hace unos 2.8 m.a. de acuerdo a la información paleontológica y palinológica. Este nuevo *Homo* tiene crías más inmaduras —como el *sapiens sapiens*— que exigen mayores cuidados, el cambio climático dificultó la obtención de alimentos. En resumen, la aparición de *Homo* se asocia a una disminución en la diferencia de tamaño entre macho y hembra, que entre los chimpancés y los *Australopithecus* es evidencia de la existencia del macho dominante; y la aparición de cierta forma de cooperación entre los sexos (Hernando, 2012). En los ochenta y noventa, con la segunda ola del feminismo bastante consolidada, comienza a investigarse otro chimpancé (*Pan paniscus*), conocido como bonobo, que ofrece un modelo alternativo de

3 Son muy conocidos los estudios de estos chimpancés realizados por Jane Goodall.

4 Homínido fósil encontrado en el sur de África, bípedo pero aún con costumbres arborícolas, se lo supone un antecesor de Homo.

organización. Podría pensarse en este primate como modelo de *Homo* (bípedo e inteligente) pos cambio genético y climático. A igual que los chimpancé comunes viven en comunidades, las cuales son abandonadas por las hembras al llegar a la pubertad. Pero estas, a igual que las *sapiens*, tienen actividad y receptividad sexual a lo largo de todo el año. Entre los bonobos la actividad sexual es importante, no solo heterosexual, sino también homosexual, especialmente entre hembras. Tienen relaciones sexuales que claramente carecen de finalidad reproductiva. Las hembras dejan a las crías con los machos por cortos períodos de tiempo, en que ellos las cargan. El tamaño de machos y hembras es similar. Son sociedades cooperativas donde alternativamente puede haber dominio por parte de un macho y de una hembra. Por supuesto que hay grandes diferencias entre los *Pan paniscus* y los *Homo sapiens*, pero no más que entre estos y los *Pan troglodytes*, sin embargo estos últimos continúan siendo el modelo (Hernando, 2012: 55-61).

Almudena Hernando hace suyas las dos estrategias intencionales para descartar el modelo de los bonobo, mencionadas por De Waal:

para apartar a los bonobos de los escenarios de la evolución humana, manteniendo allí solo al chimpancé común y enfatizando rasgos como la guerra, la caza, el uso de instrumentos y el dominio masculino: la primera consiste en describir al bonobo como una anomalía, por lo que puede ser ignorada; la segunda es minimizar las diferencias entre las dos especies *Pan*, enfatizando más las semejanzas entre ellos y descartando por tanto el interés de considerar a los bonobos como modelo. El resultado es que se invisibiliza la importancia de los bonobos para pensar el origen de las sociedades humanas, lo que no resulta extraño si se considera que aceptar que tuvimos antepasados evolutivos con un comportamiento semejante acabaría con la *naturalidad* del orden patriarcal y de la heterosexualidad como norma (Hernando, 2012: 57).

Si la atención se hubiera puesto en los bonobos, nuestras ideas prevalentes de la sexualidad *natural* no estarían ligadas a la reproducción, sino a la comunicación entre individuos y la búsqueda de seguridad mediante el contacto sexual tanto heterosexual como homosexual.

Desde distintas aproximaciones disciplinares y teóricas ha prevalecido la visión esencialista de la sexualidad humana hasta la década de los setenta. No obstante, desde la antropología había habido ciertos tímidos intentos de darle un carácter cultural a las prácticas sexuales, sin cuestionar una base estrictamente biológica. B. Malinowski hablaba de la «plasticidad de los instintos» para referirse a las formas que estos se manifestaban conforme a un esquema establecido por la tradición, inculcando a los individuos hábitos y reacciones culturales sobre los aspectos instintivos (Malinowski, 1941: 187). Para muchos autores, la sexualidad contiene elementos tanto culturales como naturales. Hay prácticas sexuales similares o incluso idénticas en contextos diversos, sin embargo esas prácticas adquieren significados distintos. Puede decirse entonces que la cultura actúa como un estimulante o un inhibidor de actitudes y actos sexuales. De modo que la cultura configura las costumbres sexuales, sobre una base biológica (impulso sexual, instinto, pulsión). Las técnicas corporales estudiadas por Marcel Mauss son bien conocidas, pero no

se les ha prestado mucha atención a las prácticas y técnicas sexuales contenidas en su ensayo. «Son muy numerosas las técnicas del acto sexual normal y anormal: contactos sexuales, mezcla de alientos, besos, etc. En este punto la técnica y la moral sexual están en íntima relación» (Mauss, 1979: 353). Es de subrayar la inclusión de la moral sexual en las formas que adquiere la práctica, lo cual coloca definitivamente a la sexualidad en el terreno cultural, aun cuando no lo señale explícitamente. Vance sostiene que la variabilidad reportada por la antropología sugiere que la sexualidad humana es maleable y capaz de asumir formas diversas (1997).

Estos abordajes antropológicos de la primera mitad del siglo XX no influyeron en el devenir de la caracterización científica de la sexualidad. Desde fines del siglo XIX hasta las últimas décadas del siglo XX, la sexualidad ha sido abordada por disciplinas orientadas a su «buen funcionamiento» en las personas, mediante un discurso basado en la medicina —incluyendo la psiquiatría— y en la biología. En tal sentido, la sexualidad aparece como una fuerza poderosa, ubicada en la naturaleza, a la cual la cultura debe disciplinar. La teoría social se detuvo en la sexualidad después de la Segunda Guerra Mundial de la mano de Wilhelm Reich y Erich Fromm. Contemporáneamente, Alfred Kinsey⁵ estaba investigando empíricamente las prácticas sexuales sobre una base que podría denominarse naturalista. Se le suman luego William Masters y Virginia Johnson, quienes desarrollan prácticas terapéuticas para las disfunciones sexuales. La teoría social de cuño europeo se ocupa más de las estructuras, los relatos históricos, Foucault con su *Historia de la sexualidad* sigue esa línea. Contrariamente, en Estados Unidos, John Gagnon y William Simon desarrollaron una teoría sobre la sexualidad más cercana a las prácticas cotidianas. Se acercaron al tema integrando el equipo de Kinsey, pero rechazaron enérgicamente el lugar preponderante que este había otorgado a los impulsos o energía biológica, asentando su propuesta en el comportamiento social. De modo que en el último cuarto del siglo XX, se desarrollan argumentos que dan a la sexualidad un carácter de construcción histórica: Foucault relacionándola con el poder (Foucault, 1986); y Gagnon y Simon (1973) abordándola desde el interaccionismo simbólico.

Un aspecto que no puede soslayarse al referirnos a la sexualidad es el poder implícito en ella. Foucault argumentó que la propia idea de «sexualidad» como un dominio unificado es esencialmente una idea burguesa, desarrollada como parte de la autoafirmación de una clase ansiosa para diferenciarse a sí misma de la inmoralidad de la aristocracia y de la promiscuidad supuestamente irrestricta de las clases inferiores. Era básicamente un proyecto colonizador, buscando remodelar tanto la política como el comportamiento sexual a su propia imagen. Los patrones respetables de la vida familiar desarrollados en la época victoriana —con demarcación entre papeles masculinos y femeninos, policiamiento público de la sexualidad no conyugal y no heterosexual— se tornó la norma por la cual todo comportamiento era/es juzgado. Sin embargo, en el tremendo análisis

5 Sus libros más conocidos de ese momento fueron *El comportamiento sexual del hombre* publicado en 1948 y *El comportamiento sexual de la mujer* publicado en 1953.

de Foucault sobre la sexualidad esta no es entendida como generizada, teniendo una forma masculina y una forma femenina, sino que se la toma como una y la misma para todos y, consecuentemente, como masculina, como acertadamente apunta de Lauretis (1996: 21). Acordamos con esta teórica feminista en que relación con el feminismo de la segunda ola, aparece una sexualidad femenina propia y ya no como negativo de la masculina.

Simon y Gagnon por su parte introdujeron un concepto detallado del comportamiento sexual en tanto proceso aprendido. Separan definitivamente este comportamiento de los instintos o exigencias fisiológicas, para presentarlo como resultante de guiones sociales complejos, específicos de cada contexto social, cultural e histórico, y como afirma Rubin «prácticamente reinventaron la investigación sobre la sexualidad como ciencia social» (Rubin 2002, en Escoffier, 2006: 18). Gagnon provenía de la Escuela de Chicago, donde bajo la influencia de Irving Goffman y Howard Becker, coloca el interaccionismo simbólico como base para desarrollar su propuesta de los guiones sexuales.

Si bien con bases teórica disímiles, Foucault en Europa y Gagnon y Simon en Estados Unidos comparten la noción de un individuo construido socialmente, donde la sexualidad está moldeada por las interacciones simbólicas de los sujetos, y las instituciones con las normas y reglas que contienen.

Sin dejar de reconocer a estos autores, es preciso señalar que fue desde tiendas feministas que comenzó a desafiarse la naturalización de la sexualidad:

Fueron las críticas feministas modernas de la ciencia quienes comenzaron a desafiar el discurso científico positivista convencional según el cual el «sexo» era un «hecho» natural y, por lo tanto, universal de la especie humana. Esta crítica feminista de la ciencia se inspiró en la conceptualización del género como disociado del sexo pero también introdujo nuevos interrogantes acerca de la relación entre ciencia, naturaleza y política (Stolcke, 2004: 97).

¿Está la sexualidad supeditada al género?

A pesar de cuestionamientos, especialmente desde el feminismo *queer*, sobre el binarismo que rige la organización de las relaciones de género, no ha sido posible trascenderlo en la vida social. De modo que la oposición binaria hombre-mujer —cualquiera sean los significados asignados— parece continuar siendo clave en los procesos de significación. Bourdieu (2000) sostiene que la «división del mundo», basada en «las diferencias biológicas y sobre todo en las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción» actúa como «la mejor fundada de las ilusiones colectivas». Scott, siguiendo a Bourdieu, señala que, establecidos como un conjunto objetivo de referencias, «los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica de toda la vida social» (Scott, 1997: 289-292).

La antropóloga francesa Françoise Héritier sostiene que la «diferencia de sexos es el límite último del pensamiento [...] me parece que es la observación de la diferencia de sexos lo que está en el fundamento de todo pensamiento, tanto tradicional como científico» (Héritier, 1996: 19)⁶. Coloca en la diferencia de sexos el límite del pensamiento, sobre él se funda la oposición conceptual esencial: «aquello que opone lo idéntico de lo diferente» (1996: 20). Si bien esto puede hacernos pensar en una propuesta de base biológica de la diferencia sexual, ella desarrolla el concepto de valencia diferencial de los sexos —*valence différentielle des sexes*— como artefacto no como hecho de la naturaleza (1996: 24). Esta está inscrita en la estructura profunda de lo social, conformando el campo del parentesco, instituyéndose socialmente de manera muy variable, aunque observándose en todos los casos el principio de la dominación masculina. Para Héritier la valencia diferenciada de los sexos no se basa en un supuesto *handicap* de las mujeres (mayor fragilidad, menor tamaño, etc.), sino que se trata de la expresión de la voluntad de control por parte de los varones del poder reproductivo de las mujeres.

En contraste, Teresa de Lauretis señala que la noción de diferencia sexual resulta de lo discursivo, donde el énfasis está en la diferencia —*différence*— más que en lo sexual. No se trata de dos entes diferentes, sino que la mujer es la diferente respecto al varón, «la instancia misma de la diferencia en el varón» (De Lauretis, 1996: 7). Esta noción deja al feminismo atrapado en la lógica patriarcal actualizada en discursos culturales y políticos —en las distintas voces legitimadas— de modo que la relación se recontextualiza incluso en las reescrituras feministas. «Desde ese punto de vista, no existirían diferencias en absoluto, y todas las mujeres no serían sino copias de diferentes personificaciones de alguna arquetípica esencia de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva» (De Lauretis, 1996: 8). Nos alerta acerca de la necesidad de desatar y deconstruir la mutua contención entre género y diferencias(s) sexual(es). Para ello, propone pensar que el género no está contenido en los cuerpos, y para ello toma prestado la noción de tecnologías de género a partir de la tecnologías del sexo desarrollada por Foucault, y bajo la influencia althusseriana hablará de ideología de género, estar dentro de la ideología de género.

Las discusiones sobre la conceptualización de género —y por lo tanto todo lo relativo a su relación con la sexualidad— se intensifican en la década de los ochenta. Las feministas negras estadounidenses junto a chicanas y lesbianas se levantaron contra el feminismo hegemónico (mujeres blancas, heterosexuales y burguesas) sustituyendo definitivamente *mujer* por *mujeres*, en atención a la pluralidad de ejes de poder que atraviesan los cuerpos de las mujeres, re teorizando y resituando no solo el sentido del *género* en las personas, sino también las relaciones generizadas a través de otras estructuras jerárquicas, particularmente raza, clase, sexualidad (Hooks, 1981, Moraga y Anzaldúa, 1983). Esto

6 Original en francés.

permitió que dentro de los feminismos surgieran ideas más fluidas, múltiples e inconstantes, más que constantes y únicas respecto a la relación entre sexualidad y género. Desde la semiótica, Teresa de Lauretis planteaba que se perfilaba un sujeto social:

constituido en el género, seguramente, no solo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto engendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio (De Lauretis, 1996: 8).

Insiste en su formulación sobre el género como el producto y el proceso de su representación.

En 1984 Gayle Rubin, probablemente influida por estos movimientos y debates académicos, sugiere deconstruir el sistema sexo-género⁷ como dos dominios separados. Analiza sexualidad y género como sistemas separados, aunque entretreídos en muchos puntos. Afirma que:

El reino de la sexualidad posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específicas. Al igual que ocurre con otros aspectos de la conducta humana, las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana. Están por lo tanto imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados como los inconscientes (Rubin, 1989: 114).

De esa manera se aleja el género de la sexualidad, más que dos caras de una misma moneda, pasan a considerarse dos sistemas que se intersectan.

A la luz de ciertas discusiones desde el feminismo *queer*, Marta Lamas argumenta que aceptando la calidad indiferenciada de la libido tempranamente señalada por Freud, podría pensarse en un futuro más polisexual, «sobre una sociedad de ‘diferencia proliferante’, una sociedad donde solo habrá ‘cuerpos y placeres’» (Lamas, 1998:64). Nos preguntamos si eso significaría que el género —en tanto relaciones primarias de poder— habrá desaparecido, o solo habrá terminado la hegemonía de la heterosexualidad monogámica con fines de procreación.

En un trabajo anterior (Rostagnol, 2001) sostenía que la lectura del desarrollo científico sobre los cuerpos sexuados daba cuenta de los modelos de género preponderantes en la sociedad. Las conceptualizaciones sobre los cuerpos sexuados constituyen un mecanismo de control. Coincido de alguna manera con Teresa de Lauretis en su propuesta del discurso formando el género. Continúo pensando que los cuerpos están generizadamente sexuados, en tanto las relaciones de género son relaciones de dominación que se sirven de otras relaciones para mantenerse, a la vez que intersectan con otros ordenes jerárquicos como la

7 En 1975 Gayle Rubin escribe un artículo fundante de la teoría feminista, «La circulación de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo» donde acuña la noción de sistema sexo-género en contraposición a la noción de patriarcado.

raza. Existen prácticas sexuales que interpelan las relaciones de género, por eso es necesario mantenerse dentro del paradigma de la complejidad.

La intersección entre género, raza y clase suscitó cuestiones nuevas y complejas acerca de la relación entre ideologías biológico-raciales que legitiman estructuras de desigualdad económico-políticas y la organización de la reproducción social, y entre el control del sexo, de los cuerpos sexuados, de la sexualidad y las relaciones de género. En lugar de indagar acerca de la relación entre sexo y género habría que preguntarse sobre las circunstancias históricas en que el dualismo sexual biológico y la sexualidad pueden tener consecuencias socio-políticas y de género (Stolcke, 2004: 93).

El control de la sexualidad como mecanismo de dominación: reproducción y placer

Tal como mencionamos anteriormente, he decidido detenerme en los ejes que asocian la sexualidad a la reproducción y los que asocian la sexualidad al erotismo. Pretendo dar argumentos para mostrar que el control de la sexualidad es un mecanismo de dominación, siendo el control de la reproducción y del placer del cuerpo de las mujeres aquello sobre lo que se despliega el control en distintas modalidades.

Controlar la sexualidad de las mujeres es controlar la reproducción de la especie, de la sociedad, de las clases sociales. Esto interviene la división público-privado, a la vez que se vale de ella. En nuestra sociedad, la sexualidad es colocada en el ámbito de la intimidad, de lo privado; sin embargo las diversas formas en que se ejerce el control de ella en los cuerpos significantes femeninos (no necesariamente bio-mujeres) y los intereses a que responden dichos controles están ubicados en el ámbito público. En términos foucaultianos estamos frente al biopoder, el poder sobre las poblaciones. A través del control de la sexualidad se ha ejercido el control sobre la reproducción de nuestra especie, lo cual ha exigido la subordinación femenina. El control de la reproducción biológica necesariamente se liga a la noción de herencia, en tanto transmisión de bienes simbólicos y materiales, por lo que no pueden desconocerse las conexiones con el capitalismo, como antes lo fuera con el sistema feudal. Claude Meillassoux (1982) desarrolla su teoría sobre el parentesco centrándose en la filiación-descendencia por su asociación con la herencia y a la sociedad doméstica.

El control ejercido sobre los cuerpos femeninos tiene relación directa con la reproducción biológica. Jaris Mujica señala que «Este interés por controlar y ordenar los cuerpos de los sujetos ha dirigido gran parte de sus fuerzas a regular el cuerpo de las mujeres, capaz de la reproducción [...] Está condenado a servir como espacio para la reproducción de la dominación, de su propia dominación ideológica» (Mujica, 2007: 76).

Da cuenta de la íntima relación entre el control de la reproducción biológica y la dominación masculina, donde el control de los cuerpos reproductivos constituye un vehículo para el mantenimiento de las jerarquías de género. Las sucesivas discusiones sobre los derechos reproductivos de las mujeres⁸ —número y espaciamento de hijos— da cuenta del vigor y necesidad del control de la reproducción como vía para mantener cierto *statu quo* en las relaciones de género. Los grupos más conservadores —especialmente ligados al catolicismo, aunque también grupos evangelistas, y al islam— han sido quienes llevaron adelante los argumentos más restrictivos hacia las prácticas sexuales de las mujeres.

Asimismo, la importancia de la figura de la madre reafirma la restricción de la sexualidad femenina a la procreación. La tradición judeo-cristiana, de la que somos herederos, ha homologado mujer a madre; la Iglesia y la medicina, erigidas como voces legítimas para hablar sobre todo lo humano, lo han reafirmado. La primera considera a la mujer-madre como un ser asexuado, siguiendo la tradición mariana, irguiéndose la madre sacrificada como ejemplo a seguir; mientras que la segunda tiene como foco al binomio madre-hijo que se traduce en las distintas propuestas ‘materno-infantil’, así como en la valoración de la mujer por su condición reproductiva, continente del ser por nacer, destinada al maternaje⁹. El control de la sexualidad y de la reproducción como mecanismo de dominación masculina se concretizan en el control patrimonial de los cuerpos (Tamayo, 2001), que en la práctica del ejercicio de los derechos humanos, desconoce el derecho de las mujeres a su propio cuerpo, cuando si algo debiera ser evidente es:

la existencia de tal derecho originario, del cual podríamos afirmar que es el derecho más originario de todos los derechos [...] Sin embargo, reconocer tal derecho a las mujeres, lleva consigo establecer límites a la acción patrimonialista sobre las esferas de la sexualidad y la reproducción, ambas radicadas en la corporeidad de las mujeres (Tamayo, 2001: 76).

Federici en *Calibán y la bruja*, sugestivamente, busca la relación entre la caza de brujas y el desarrollo contemporáneo de una nueva división sexual del trabajo que confina a las mujeres al rol reproductivo. En la Edad Media, con la escasa disponibilidad de tierra y las restricciones para entrar a los gremios, no era deseable tener muchos hijos, por lo que entre los campesinos y artesanos se procuraba limitar la natalidad. «Es posible que en los códigos sexuales y reproductivos de los herejes podamos ver realmente las huellas de un intento de control medieval de la natalidad» (Federici, 2014: 61). Con la crisis demográfica resultante de la plaga que azotó Europa entre 1347 y 1352, toda forma de anticoncepción —incluyendo el sexo anal— pasó a ser asociada con la herejía.

8 Especialmente importante son las discusiones llevadas a cabo en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (CIPD), El Cairo 1994, y luego, Cairo +5, Cairo +10, Cairo +15, así como el Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo, en 2013.

9 Aun cuando en el sistema de salud se ha cambiado la denominación, pasando de «centros materno-infantil» a «poli-clínicas de salud sexual y reproductiva», el binomio madre-hijo continúa en el centro de la atención.

Coincidiendo con este proceso que arcó la transición de la persecución de la herejía a la caza de brujas, la mujer se convirtió de forma cada vez más clara en la figura de lo hereje, de tal manera que hacia inicios del siglo XV, la bruja se transformó en el principal objetivo de la persecución de herejes (Federici, 2014: 67).

De acuerdo a Federici, la caza de brujas fue un ataque a la solidaridad que las mujeres habían construido en su lucha contra el feudalismo. El objetivo fue destruir el poder de las mujeres. La historiadora italiana se expresa en aspectos que hacen a un estilo de vida comunitario llevado adelante por las mujeres, sin dejar de lado que se las ataca también por aspectos relacionados a la procreación. Indudablemente la sexualidad de las mujeres fue el principal foco de condena de la caza de brujas, a su vez esto permitió reestructurar la vida sexual ajustada al nuevo régimen capitalista. La mano de obra se haría necesaria, por lo que no podía permitirse ninguna práctica que amenazase su reproducción (Federici, 2014: 267).

En la versión de la América colonial de la Inquisición, se percibe la presencia de la racialización de las relaciones sociales. En la colonia los criollos se casaban con criollas, pero mantenían relaciones extramatrimoniales con mujeres mestizas, indígenas, negras por lo que los hijos fuera del matrimonio era práctica común (dato que se revela justamente por los documentos que se conservan de la Inquisición). El matrimonio ocupa un lugar central en la vida de los individuos para perpetuar la estructura social regulando las alianzas y la herencia (Mannarelli, 1994). En otras palabras el control de la sexualidad con la finalidad de controlar la reproducción es el mecanismo de mantenimiento de una estructura social basada no solo en las jerarquía que define las relaciones de género, sino también conformada por clases sociales racializadas.

El otro eje refiere a la relación entre la sexualidad y el erotismo, donde existen marcadas diferencias entre la valoración del erotismo de hombres y mujeres. Al respecto Carole Vance afirma que:

En un cajón de sastre de mitos y de ideas populares [...] se presentaba el deseo sexual masculino como algo intrínseco, incontrolable y fácilmente excitable mediante cualquier demostración de deseo y sexualidad femenina. Los rasgos principales de esta ideología [...] culpan a la víctima femenina mientras que disculpan al hombre. Pero, además, lo que se deduce de ellos es igualmente dañino: si el deseo sexual de la mujer desencadena el ataque masculino, ese deseo no puede manifestarse jamás libre ni espontáneamente, ni en público ni en privado [...] había que constreñir el deseo sexual femenino a los terrenos que la cultura protege y favorece: el matrimonio tradicional y la familia nuclear (Vance, 1989:13).

El control exige la represión de la sexualidad femenina, y en este sentido la Iglesia católica ha cumplido un papel de gran importancia. Asimismo, el anclaje biológico de la sexualidad —aun presente especialmente en el sentido común— coloca la excitación sexual masculina como incontrolable. Así se explican los prostíbulos en las zonas portuarias: después de varias semanas en el

mar, los hombres necesitan tener relaciones sexuales. Mientras que en el caso de las mujeres, el deseo sexual es asociado a lo diabólico. El *Malleus Maleficarum* es elocuente en ese aspecto, la brujería de las mujeres parece provenir de una extraña alianza entre un insaciable apetito carnal unido a su mayor inclinación hacia la malignidad. En la vida corriente, muchos hombres (y también mujeres) dividen a las mujeres en dos grandes grupos: aquellas buenas para casarse (y ser las madres de sus hijos), y aquellas con las que se puede pasar el rato, y divertirse, aludiendo a prácticas sexuales. Si las mujeres eran buenas, es decir sexualmente constreñidas, ¿frías?, entonces eran merecedoras del respeto y la protección de los varones; si las mujeres mostraban cierta autonomía sobre sus cuerpos y buscaban el placer a través del ejercicio de su sexualidad, entonces los varones podían destrarlas, estigmatizarlas. En una investigación sobre consumidores de sexo, se observó que los hombres que tenían parejas estables, tenían ‘sexo normal’ con sus compañeras —es decir que excluían prácticas de sexo oral, sexo anal y de sadomasoquismo—, reservando «hacer cualquier dibujo» y dar rienda suelta a las fantasías eróticas, con las trabajadoras sexuales (Rostagnol, 2011). Esto evidencia modalidades cotidianas de control de la sexualidad —en tanto erotismo— de las mujeres.

El erotismo en sí mismo no ha sido un tema convocante para las ciencias sociales. El ensayo de George Bataille (1997 [1957]) *L’Erotisme* continúa iluminando algunos aspectos centrales de la temática. El pensador francés manifiesta que el erotismo «es la aprobación de la vida hasta en la muerte». Afirma que es una actividad sexual, acá queremos practicar un razonamiento inverso, es la presencia de lo erótico lo que hace que la actividad se considere sexual. Pero volvamos a Bataille para ubicar el erotismo en el vértigo del abismo que nos separa de la muerte, al tiempo que ejerce una fascinación. Por ello no podemos dejar de hacer referencia a la *petite mort*, término con que los franceses denominan al orgasmo. Si bien la muerte implica separación, paradójicamente, el erotismo se caracteriza por un «sentimiento de profunda continuidad» (20). Y más adelante nos dice que «[T]oda operación del erotismo tiene como fin alcanzar el ser en lo más íntimo hasta el punto del desfallecimiento» (22). Encontramos en Bataille una concepción del éxtasis en tanto punto culminante del placer sexual, que lleva a la disolución del sí mismo.

Si bien existen acciones de autoerotismo, el erotismo pleno parece depender de una latencia desconocida, asimilada a una potencia que coloca a la persona frente a la vastedad y diversidad de la especie.

La sexualidad asociada al placer surge fuertemente entre algunas feministas de la segunda ola. En 1969 el artículo de Anne Koedt, «El mito del orgasmo vaginal» resultó revolucionario al marcar la importancia del clítoris. El orgasmo al alcance de la mano se convierte en un símbolo de libertad erótica, a la vez que fortalece la propuesta del ideal lésbico como camino hacia la autonomía. Algunos años después, Casilda Rodríguez (2010) recupera el útero como *locus* de placer, especialmente se refiere a la relación del parto orgásmico con el

orgasmo cérvico-vaginal. Quizás el mayor mérito de esta propuesta, es desactivar la noción de maternidad asexual —en tanto exenta de erotismo— con la presencia del orgasmo en el parto.

Uno de los libros que podríamos considerar insignes para pensar la sexualidad desde el feminismo asociándola a lo erótico es la compilación de Carole Vance, *Pleasure and danger*, el cual recoge las contribuciones presentadas en la Conferencia en el Barnard College, «Hacia una política de la sexualidad» de 1982. El propósito era discutir:

la ambigua y compleja relación existente entre el placer y el peligro sexual, tanto en la vida de las mujeres como en la teoría feminista [...] deseábamos ampliar el análisis del placer y recurrir a la energía de las mujeres para crear un movimiento que hablara tan poderosamente en favor del placer sexual como lo hacía contra el peligro sexual (Vance, 1989: 12).

En su análisis Vance afirma que la timidez, ignorancia y falta de curiosidad sexual, lejos de ser características femeninas, son «síntomas de un daño que ha llegado muy lejos» (1989: 15).

En el argumento de Vance, placer y peligro se cruzan en distintas instancias. Una de ellas se relaciona con la noción que el placer puede resultar amenazante para la civilización; otra en que sentir placer entra en contradicción con las características de la identidad femenina.

Algunos trabajos empíricos —y sus correspondientes reflexiones conceptuales— focalizados en aspectos eróticos de la sexualidad tienen como campo de estudio el comercio sexual, y los «límites de la sexualidad», usando la denominación dada por Filomena Gregori (2014), como prácticas sado-masoquistas, pornografía. Entonces —y podemos volver a Bataille— resulta que «riesgo, diferencia, transgresión y placer son términos articulados en las relaciones eróticas» (Gregori, 2014: 50)¹⁰, acercándonos a su idea del erotismo como la vida aún en la muerte. Se ha incursionado en la expansión de la tolerancia hacia prácticas otrora no aceptadas, como el adulterio, la masturbación, el homoerotismo.

La sexualidad como terreno político

Pensar la sexualidad de las mujeres en los aspectos que la ligan a la reproducción o al erotismo muestra que ambas vertientes son codependientes, evidenciando una vez más la necesidad de un abordaje desde la complejidad para dar cuenta de la sexualidad.

Puede observarse empíricamente que en amplios sectores de la sociedad, las prácticas sexuales en las parejas heterosexuales tienden a relaciones definidas por la maternidad y paternidad, donde el erotismo —especialmente por parte de las mujeres— se romantiza en el amor maternal y el cuidado para los otros. Quitar el erotismo del horizonte de posibilidades de las mujeres, restringiendo el

10 Original en portugués.

ejercicio de la sexualidad de estas a los fines procreativos, parece ser la propuesta conservadora en los distintos momentos históricos. Puede estar asociada tanto a la moral o a la salud. En la vertiente moral, encontramos la importancia de la virginidad en las jóvenes en el arco del honor mediterráneo, en referencia al honor familiar que en realidad es el honor del ‘padre de familia’. La vertiente de la salud incluye la abstinencia y la fidelidad como estrategias para evitar contagiarse de una infección de transmisión sexual (ITS).

Desde el feminismo ha habido distintas posiciones respecto a la sexualidad. Una de ellas ha enfatizado las restricciones impuestas a la conducta sexual de las mujeres reclamando la liberación sexual; la otra ha considerado que esta ampliación de libertades solo sería una extensión de los privilegios masculinos. Rubin advierte que «El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico» (1989: 171).

La sexualidad entra al terreno político cuando se emancipa de la biología y la psiquiatría, en una palabra, cuando se desencializa. Entonces sí, cabalmente puede verse a lo largo de la historia así como en la construcción de las teorías, la articulación entre el control de la sexualidad y la dominación masculina.

Entonces, retomando a Rubin, y en el marco de nuestro frágil ‘régimen de verdad’, ¿puede pensarse la opresión de los géneros independientemente de la opresión sexual?

Bibliografía

- BATAILLE, G. (1997). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- DE BARBIERI, T. (1991). «Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica». En S. Azeredo et al. (coord.), *Direitos reprodutivos* (pp. 26-46). San Pablo: Fundación Carlos Chagas (PRODIR).
- DE LAURENTIS, T. (1996). «La tecnología del género». *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, (2), 6-34.
- ESCOFFIER, J. (2006). «Introducción». En: J. GAGNON (eds.) *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade* (pp. 13-30). Río de Janeiro: Garamond.
- FEDERICI, S. (2014). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FOUCAULT, M. (1977). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- GAGNON, J. y SIMON, W. (1973). *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. Chicago: Aldine.
- GREGORI, M. F. (2014). «Prácticas eróticas e límites de sexualidade: contribuições de estudos recentes». *Cadernos PAGU*, enero-junio 2014, 47-74.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, «cyborgs» y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HÉRITIER, F. (1996) *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Editions Odile Jacob.
- HERNANDO, A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz editores.
- y GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2011). «Fractalidad, materialidad y cultura: un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhao» (Brasil). *Revista Chilena de Antropología*, 24, 9-62.
- KORDT, Ann (2001). «El mito del orgasmo vaginal». *Debate feminista*, (23), 254-263.
- LAMAS, M. (1998). «Sexualidad y género: la voluntad de saber feminista». En: I. SZASZ, y S. LERNER (eds.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp. 49-67). México DF: El Colegio de México.
- LAQUEUR, T. (1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- LE BRETON, D. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MALINOWSKI, B. (1941). *The sexual life of savages in North Western Melanesia*. New York: Eugenics Pub. Co.
- MALINOWSKI, B. (2013). *Edipo destronado. Sexo y represión en las sociedades primitivas*. Madrid: Errata Naturae.
- MANNARELLI, M. E. (1994). *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ed. Flora Tristán.
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- MEAD, M. (1972). *Sexo y temperamento*. Buenos Aires: Ed. Paidós
- (1993). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Madrid: Planeta-De Agostini.
- MEILLASSOUX, C. (1982). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

- MITCHEL, J. (1974). *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women*. New York: Pantheon Books.
- MORAGA, C., y ANZALDÚA, G. (eds.) (1983). *This bridge called my back: writings of radical women of color*. Estados Unidos: Kitchen Table Press.
- MUJICA, J. (2007). *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: PROMSEX.
- OSBORNE, R. (1995). «Sexo, género, sexualidad. La pertinencia de un enfoque constructivista». *Papers*, 45, 25-31.
- RODRIGAÑEZ BUSTOS, C. (2010). *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*. Buenos Aires: Madreselva. Recuperado de: <<https://produccioneslesbofeministas.files.wordpress.com/2011/10/pariremos-con-placer.pdf>>.
- ROSTAGNOL, S. (2001). «Cuerpo y género. El género en la construcción del cuerpo sexuado». En: A. M. ARAUJO, L. BEHARES, y G. SAPRIZA (eds.) *Género y sexualidad en el Uruguay* (pp. 78-87) Montevideo: Ediciones Trilce.
- (2011). *Consumidores de sexo. Un estudio sobre masculinidad y explotación sexual comercial en Montevideo y área metropolitana*. Montevideo: Naciones Unidas.
- RUBIN, G. (1989). «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En: C. VANCE (eds.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Ed. Revolución.
- SCOTT, J. (1997). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En: M. LAMAS (eds.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: Miguel Ángel Porrúa/PUEG.
- STOLCKE, V. (2004). «La mujer es puro cuento». *Estudios Feministas*.(2), 12, 77-105.
- TAMAYO, G. (2001). *Bajo la piel. Derechos sexuales, derechos reproductivos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- VANCE, C. (1989). «El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad». En: C. VANCE (eds.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 9-20). Madrid: Ed. Revolución.
- (1997). «La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico». *Estudios demográficos y urbanos*, (1-2) 101-128.
- WEEKS, J. (1998). *La invención de la sexualidad*. México: Paidós, PUEG, UNAM.

El lugar de la capacidad de gestar para la subordinación de la mujer. Argumentos feministas en diálogo

MARIANA VIERA CHERRO

Introducción

Luego de décadas de militancia y crítica social del movimiento feminista, y más tarde a partir del desarrollo de las teorías de género, podemos argumentar que *la mujer* es un constructo social y cultural que responde a contextos específicos en los cuales la capacidad o incapacidad de gestar tendrá —o no— un lugar entre otras consideraciones.

Sabemos que en algunas sociedades las mujeres que no pueden concebir son socialmente devaluadas o no se consideran mujeres completas (Harris, 1996; Borda, 2010)¹ y que en las sociedades occidentales se homologa el útero con el ser mujer (Martin, 2001); tal es la metonimia que una mujer a la que se le ha extirpado el útero se dice, de manera coloquial, que ha sido *vaciada*.

También es verdad que, por lo menos en Occidente y podemos decir particularmente en el Río de la Plata como han demostrado los estudios de Barrán (1993) para Uruguay y Darré (2013) para Argentina, ha sido en la capacidad reproductiva femenina donde la familia, el Estado, la religión, los saberes expertos, el sistema capitalista y las mismas feministas (Sapriza, 2001), entre otras instituciones y sujetos sociales, han depositado el control sobre las mujeres. Este control, además, se ha expresado de diversas formas en virtud de la condición socioeconómica, la pertenencia étnica o la edad de la mujer.

Tal control se sustenta ideológicamente en la esencialización del vínculo entre el ser mujer y los roles que tal estatus social conlleva —fundamentalmente roles de cuidado— y la capacidad biológica de gestar de la hembra de la especie; es decir: en la esencialización, en una función biológica, de un lugar sociocultural.

1 Harris menciona que entre los bathonga (África) quienes reciben una mujer como esposa dan al grupo donante artículos valiosos a modo de intercambio. En caso de que la mujer no pueda tener descendencia esta es retornada al grupo de origen y el valor invertido en el intercambio devuelto al novio. Borda, por su parte, en una etnografía sobre los kichwas (Perú) refiere al uso de la denominación *karishina* entre el grupo para referirse «una mujer que es como un hombre». El término fue introducido por las monjas de las misiones religiosas josefinas desde el siglo XVIII, para estigmatizar a las mujeres kichwas que usaban anticonceptivos naturales y por tanto se negaban a reproducirse numerosamente. Borda señala que el mismo término se utiliza entre los kichwas para referirse a aquellas mujeres holgazanas o «sexualmente descontroladas» (Borda, 2010: 133-134).

Esa operación cultural que justifica un lugar de desventaja social a consecuencia de una capacidad biológica, resulta un asunto de especial interés para problematizar el lugar de los cuerpos sexuados² para las relaciones de género³, eje axial del proyecto «Entre el matrimonio igualitario y la reproducción asistida. Cuerpos sexuados, sexualidad y reproducción en el Uruguay del siglo XXI», proyecto en el cual se enmarca el seminario que da origen a esta publicación.

En este artículo busco por tanto poner en diálogo a tres teóricas feministas que, en diferentes momentos históricos y desde diversas perspectivas, han abordado esta relación entre la capacidad reproductiva como parte de la construcción cultural de la biología femenina y la subordinación de la mujer⁴.

Argumentos en diálogo

Recorro el artículo de Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», un clásico de la literatura feminista de la década de los setenta⁵ que, más allá de constituirse en un artículo imposible de obviar en las discusiones sobre el lugar de la biología para la opresión femenina, importa especialmente en este caso porque introduce la idea de naturaleza como un concepto central para pensar el vínculo entre la biología, la cultura y el lugar sociocultural de la mujer. Los otros dos textos que pongo en diálogo con el de Ortner (1979) fueron, junto con otros, centrales en las discusiones grupales en el marco del seminario antes mencionado. Ellos son el libro *La fantasía de la individualidad*, de Almudena Hernando, editado en el siglo XXI, y *Ciencia, cyborgs y mujeres*, de Donna Haraway, un hito de comienzos de los noventa.

Tanto Ortner (1989), como Haraway (1995) y Hernando (2012) elaboran explicaciones teóricas sobre la subordinación de la mujer en las cuales la biología reproductiva femenina tiene una consideración central.

2 La capacidad de gestar puede entenderse aquí como una marca de sexuación.

3 No me detendré aquí en un desarrollo conceptual de la categoría de género ya que ella es abordada en relación al proyecto en el capítulo introductorio de esta publicación.

4 No incluyo aquí lo relativo a la construcción cultural de la biología para la subordinación de mujeres trans, asunto que podría considerarse en tanto hablo de la mujer como una construcción y el no tener un útero o no menstruar podría justamente considerarse un límite cultural para ese reconocimiento (véase el trabajo de la activista feminista, travesti, argentina Effy Beth: <www.artesyprocedimientos-imagenes.blogspot.com.uy/2014/04/nunca-seras-mujer-effy-beth.html/>). No lo considero en estas páginas porque el artículo de Gómez y Recalde en esta misma publicación abordan la relación sexo, género e identidad trans y porque las autoras a las que recurro no lo introducen.

5 Para este artículo manejo una versión traducida del inglés y publicada en Internet (<www.cholonautas.edu.pe/>) del artículo publicado en 1974 en Harris, Olivia; Young, Cate (comp.) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, 109-131. Sin embargo la primera versión es de dos años antes y fue publicada en *Feminist Studies*, vol. 1, n.º 2 (Autumn, 1972), pp. 5-31. Esta versión, como la misma autora lo dirá en un artículo posterior (2006) se convirtió, sin ella deseárselo y junto con los artículos de Rosaldo y Chorodrow en la misma publicación, en un clásico.

Se trata de miradas de mujeres académicas occidentales y que producen desde el Norte, aunque Hernando (2012) he realizado trabajo de campo en América del Sur. Ortner es estadounidense y estudió antropología en la Universidad de Chicago. Su perspectiva es la de la teoría de la práctica⁶. Hernando es española, doctora en Historia (con especialidad en Prehistoria) de la Universidad Complutense de Madrid. Es docente en esa Universidad desde 1992 pero, como relata en la publicación que tomo para este trabajo, ha desarrollado actividades de investigación también en universidades de Estados Unidos. Trabaja desde perspectivas disciplinares diversas que ella interrelaciona, centralmente Arqueología, Etnología y Primatología. Haraway también es nacida en Estados Unidos. Estudió Zoología y Filosofía en Colorado y desarrolló su carrera articulando estudios de biología con estudios de la mujer. Se posiciona desde lo que ella misma define como un *feminismo cyborg*⁷. Actualmente es profesora de la Universidad de California, Santa Cruz.

Cada una de estas autoras dialoga con sus contextos sociales, políticos y académicos de producción intelectual y también con su historia personal de modos más o menos accesibles para mí. Como parte de esa contextualización incorporo también un artículo de Ortner (2006) en el cual la propia autora revisa las afirmaciones vertidas veinte años antes (Ortner, 1979) el sustento conceptual para las mismas y los contextos epistemológicos y políticos de la época.

Además, el diálogo que fuerzo para esta instancia está mediado por mi persona y por los debates que hemos tenido en el marco del proyecto. Todas estas advertencias van en el sentido de situar (Haraway, 1995) cada una de las argumentaciones, las de ellas y la mía.

En lo que a mí concierne, y sin extenderme demasiado, llego a interesarme por el vínculo entre reproducción y subordinación de la mujer a través de una trayectoria que comienza en el año 2000, recorriendo diversas temáticas (aborto, ITS, relaciones sexuales heterosexuales, medicalización del cuerpo) y que a partir de 2012 se centra en buscar comprender el desarrollo de la reproducción asistida en Uruguay: las relaciones entre los procedimientos biotecnológicos y la organización social del género.

Ortner y la proximidad de la mujer a la naturaleza

En el artículo de Sherry Ortner (1979), en tanto antropóloga feminista, se ve el impulso casi carnal de poder dar una respuesta a la subordinación femenina. Su problema es más que académico, va a advertir.

6 La teoría de la práctica considera que existe una interacción permanente entre las prácticas, las estructuras sociales y la dimensión simbólica.

7 El concepto de *feminismo cyborg* se comprenderá más adelante en el texto cuando me refiera a la metáfora del *cyborg* que maneja la autora.

Ortner (1979) describe la subordinación femenina como algo profundo e inflexible, y cuya eliminación no depende por tanto de transformaciones superficiales. Ella, como el resto de nosotras, sabe que cuando ocurren cambios que permiten avizorar un contexto de revalorización de la mujer, de consideración de esta como sujeto pleno de derechos, surgen también fuerzas contrarias que recrudescen las formas de dominación por otras vías. O también, como Ortner (1979) señala, que cuando estamos frente a una situación de aparente igualdad vasta con otear un poco más profundo para hacer emerger las desigualdades ocultas. Su teorización parte de esa constatación que la mueve a buscar comprender «[...] la ideología abarcadora y los supuestos más profundos de la cultura, que convierten tales poderes [femeninos] en trivialidades» (Ortner, 1979: 3).

Como antropóloga, inicia su artículo presentando la tensión que históricamente ha recorrido esa disciplina entre lo universal y lo particular: ella va a argumentar sobre la universalidad de la opresión femenina, no a partir de ejemplos concretos, sino de una operación simbólica; pero al mismo tiempo recurrirá a situaciones etnográficas particulares para ilustrar cómo puede manifestarse esta operación en contextos específicos.

Recordemos que su obra, escrita en la década de los setenta, acompaña la preocupación de Lévi Strauss y sus *Estructuras elementales del parentesco* —editada en su primera versión en 1969 y citada por Ortner—, de buscar la regla, el universal tras sus manifestaciones particulares.

También en Lévi Strauss (1993), existe un hecho pancultural, que es la evitación del incesto —concebido este de diversas formas según los contextos sociales y no dependiente necesariamente de vínculos consanguíneos—, y que le va a permitir explicar cómo los seres humanos van contra la naturaleza, entendida como pulsión biológica, para constituirse en tanto humanos. El ser humano trasciende su naturaleza, la del animal, al no copular con mujeres en el marco de relaciones que se tendrían por incestuosas. Como consecuencia de esta regla que, siendo universal toma formas culturales concretas en cada sociedad, los grupos humanos se ven impelidos a intercambiar las mujeres creando así relaciones sociales con otros grupos. Con su teoría de la alianza Lévi Strauss (1993) deja la puerta abierta para posteriores lecturas feministas que harán énfasis en los lugares diferentes y desiguales que ocupan varones y mujeres en estos intercambios, en tanto los sujetos del intercambio son los varones, y los objetos de la transacción las mujeres (Rubin, 1989).

Como Lévi Strauss (1993), Ortner (1979) va a buscar trascender los datos concretos para ir a una teoría que explique el universal: la subordinación de la mujer materializada en simbolizaciones y concepciones culturales particulares. Como ella misma lo explica en el artículo en el que vuelve sobre los argumentos de «Es la mujer a la naturaleza...» (1979), en aquel contexto de fines de los setenta, resultaba vital colocar la dominación masculina como un hecho universal para confrontar los «presupuestos intelectuales de una cierta tendencia ‘marxista’ en antropología (...)» (Ortner, 2006: 13) que explicaban este tipo de dominación

como parte del desarrollo del sistema de explotación capitalista, dejando así por fuera del análisis las relaciones de género en sociedades pre-capitalistas. Lo que a Ortner le interesaba era remarcar que también en esas sociedades, aparentemente igualitarias, existían aspectos de dominación masculina que no estaban marcados y que por tanto podían pasar desapercibidos como parte de las relaciones de poder estructurales (Ortner, 2006).

La tesis central del artículo de 1979 es que existe una «[...] lógica subyacente al pensamiento cultural [...]» (Ortner, 1979: 1), que presupone la inferioridad de las mujeres como hecho universal, más allá de los modos en que el ser mujer se elabore en sociedades y momentos históricos particulares. Y esta lógica se sustenta en que en todas las culturas la mujer ha sido situada de forma más próxima que el varón a una instancia que resulta desvalorizada: la naturaleza.

No existe una identificación total entre la mujer y la naturaleza, advierte; de hecho existe una tensión constante que ubica a las mujeres en ese lugar que ella define como intermedio. Quizás el ejemplo más claro es el rol de las mujeres como primer agente socializador; las mujeres son culturalmente concebidas como *naturalmente* más adecuadas para las tareas de cuidado y socialización de los más pequeños, porque son quienes los gestan y los paren, pero a partir de esta tarea contribuyen a reproducir la *cultura*, en tanto preparan a las nuevas generaciones para concebir el mundo y para comportarse socialmente de formas adecuadas.

Por ello la asimilación de la mujer a la naturaleza no es total, sino que esta lógica de desvalorización ubica a las mujeres con «un ‘estatus medio’ en la jerarquía de la existencia, que va desde la naturaleza a la cultura» (Ortner, 1979: 20), considerando ambos dominios como clases radicalmente distintas de procesos y no como extremos de un continuo.

Tal lógica tendría para la autora un carácter pancultural, más allá de sus manifestaciones concretas, y explicaría la subordinación de las mujeres como un hecho universal (Ortner, 1979).

Lo universal y lo particular

El artículo de Sherry Ortner (1979) resulta sumamente sugerente —además de políticamente compartible—, y pone en consideración el hecho de que la cultura, que ella define como «[...] clase especial de manipulación del mundo» (Ortner, 1979: 3), se sustenta como ideología en ciertos argumentos para desarrollar prácticas que inferiorizan a la mujer: la biología reproductiva y la idea de *naturaleza* estarían en el centro de tales argumentos.

Ortner (1979) también va a decir que no existe un modo de concebir la naturaleza, en tanto se trata de una categoría cultural, pero sí que en toda cultura se «[...] reconoce y afirma implícitamente una diferencia entre el funcionamiento de la naturaleza y el funcionamiento de la cultura [...]» (Ortner, 1979: 7). Es decir, que todas las culturas diferencian naturaleza de cultura y que la relación

entre ambos procesos es asimétrica, estando la naturaleza en todos los sistemas subordinada a la cultura.

Luego de la pregunta que oficia de subtítulo ¿Por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza?, Ortner (1979) va a continuar diciendo que «[...] todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres» (1979: 8) y ante ese hecho fisiológico de la procreación va a distinguir tres niveles de análisis:

1. el cuerpo y las funciones de la mujer, que la sujetan en mayor medida que al hombre al involucramiento en la reproducción de la especie;
2. serán su cuerpo y sus funciones la que la situarán en roles sociales específicos, considerados más próximos a la naturaleza;
3. el desarrollo de una estructura psíquica, consecuencia de estos roles sociales impuestos en función del cuerpo y sus capacidades biológicas, que se considerará más próxima a la naturaleza que la del hombre.

Podemos decir que los roles asignados, como ser las prácticas de cuidado, manifiestan al tiempo que reproducen una estructura social desigual, en términos de menor poder para las mujeres, que está mediada por una ideología *naturalizadora* del lugar social de la mujer, ideología que se deriva del estar sujeta, en mayor medida que el varón, en la reproducción de la especie.

La argumentación de Ortner (1979) articula así las prácticas con las estructuras sociales mediadas por la cultura, ¿qué lugar le otorga a la capacidad procreativa como parte de la fisiología femenina? Evidentemente no es un lugar esencial, en tanto la consideración de la dimensión fisiológica exige, como cualquier otra dimensión, una mediación simbólica.

En tal sentido, la subordinación de la mujer no es resultado directo de la capacidad de procrear. La tesis contraria —que asume que la subordinación femenina es consecuencia directa de la capacidad de procrear—, sostenido por feministas como Firestone (1976) es algo que Hernando también va a criticar en su obra (2012). Para Ortner (1979) la prioridad no está en los fenómenos fisiológicos, sino que es desde la cultura, entendida como ideología, que los fenómenos fisiológicos que acompañan el proceso de gestación y parto son vinculados *culturalmente a la naturaleza*, y la naturaleza en todas las sociedades tiene un estatus inferior en relación a la cultura. Recordemos que el acento de Ortner (1979) está puesto en lo que ella considera que es una operación simbólica fundamental que, partiendo de la fisiología procreativa femenina, va a ubicar a la mujer más cerca de la naturaleza que lo que está el varón, con las manifestaciones que esto tenga luego en cada contexto social específico.

Pero también Ortner (1979) tensiona lo particular con lo universal cuando señala que existen elementos que van más allá de los contextos culturales porque hacen a la humanidad, en el sentido de especie: todos tenemos un cuerpo material, todos nacemos y morimos, todos nacemos de madres, son las mujeres las que gestan y dan a luz.

En virtud de ello no es difícil para la autora comprender que en todas partes el macho se asocie a la cultura y la hembra se ubique más próxima a la naturaleza debido a «[...] las implicaciones que suponen las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres» (Ortner, 1979: 11) Así, si bien existe una mediación simbólica en la apreciación de los eventos fisiológicos, parece imposible que podamos obviar su existencia, de carácter universal.

Así nos introduce Ortner (1979) en esta tensión entre lo particular y lo universal.

El problema del argumento, sostengo, es que va a ubicar a estos eventos que hacen a lo humano del lado de la naturaleza y la construcción simbólica que de ellos se realice del lado de la cultura, reproduciendo así una distinción que en definitiva no es universal sino particular.

Lo que quiero es enfatizar en el carácter occidental del argumento de Ortner (1979), vinculado a cómo Occidente ha construido a la *naturaleza*; no en vano Haraway (1995) invita a reinventarla porque entiende que la inferiorización de la mujer se explica en gran parte por el proceso de naturalización de la biología, en el mundo occidental, de la mano de saberes expertos. Justamente es el carácter occidental de esta operación simbólica lo que obliga, por lo menos, a replantear los argumentos de Ortner (1979) para explicar la universalidad de la subordinación femenina e incluso que la subordinación femenina sea algo universal. Esta universalidad de la oposición naturaleza/cultura es otra de las críticas que su trabajo recibirá (Ortner, 2006). En su revisión posterior (Ortner, 2006) la autora va a decir que, aunque no sea universal, aún tiene sentido pensar en esta oposición en tanto se trata de una estructura bastante extendida pero también porque es en el cuerpo, bisagra o «línea fronteriza» (Ortner, 2006: 18) entre naturaleza y cultura, donde se sitúan las relaciones de género. Esta introducción y énfasis en la dimensión política del cuerpo en el artículo de 2006 resulta una novedad, ya que en el artículo de 1979 el cuerpo como materialidad culturalmente construida no estaba presente, sino que a lo que la autora remitía era más que nada a los aspectos biológicos de la vida y reproducción de la especie en donde el cuerpo aparecía pero como parte de ese proceso. La introducción del cuerpo y su lugar como instancia intermedia entre naturaleza y cultura permite establecer algunos puentes con los planteos de Haraway (1995) y la noción de *cyborg* sobre la que más adelante me detendré. También habla del lugar que va tomando el *cuerpo* en la literatura feminista.

En el artículo publicado en 2006 (Ortner, 2006) otro de los asuntos sobre los que Ortner va a detenerse es en el carácter universal de la dominación masculina, relativizando esta afirmación como respuesta a otra de las críticas recibidas a su primer artículo. En este retorno al argumento de la universalidad de la dominación masculina va también a situar el pensamiento teórico con el contexto que enmarca su devenir. La emergencia de la dimensión política del quehacer científico es también parte del aporte feminista al desarrollo científico; en este sentido el artículo de Ortner (1979) es también una piedra de toque para una

teoría y epistemología que parte de esta perspectiva. La autora va a decir, con una franqueza digna de considerar:

No sé si volvería a escribir el mismo artículo hoy, pero creo que no, ya que las preguntas han cambiado (los universales ya no tienen tanto interés) y las respuestas que podrían considerarse adecuadas a esas preguntas también han cambiado (encontrar una lógica subyacente parece menos importante que identificar las políticas de representación existente) (Ortner, 2006: 13).

Como la propia autora señala al comienzo del artículo de los setenta (Ortner, 1979) la Antropología ha navegado siempre en esa tensión entre lo universal y lo particular. La Antropología nace como ciencia dedicada al estudio de la(s) cultura(s)⁸ y construye a la cultura como aquello que hace particular al ser humano y lo distingue de otros seres vivos no humanos. Más allá de las diferentes formas de concebir la cultura, esta ha atendido siempre a esa especificidad, buscando así deslindar lo propio de la humanidad —el poseer cultura o tener la capacidad de desarrollarla—, de lo que caracteriza a los otros vivos no humanos: el poseer naturaleza, no cultura.

Esta mirada dualista sobre el mundo, denominada *naturalismo*, acompañó el desarrollo de la Antropología de la mano de otras ciencias de la vida, dividiendo al mundo de la creatividad, propiamente humana, y el resto del mundo vivo.

La facultad humana del aprendizaje, de comunicarnos l@s un@s con l@s otr@s mediante el lenguaje y la capacidad de interpretar el mundo en que vivimos dotándolo de significados simbólicos, permitía a los seres humanos trascender los imperativos de su naturaleza animal biológica y conquistar esa cualidad humana flexible, adaptable y libre que le sería propia (Stolcke, 2011: 6).

La pregunta relevante en el contexto en el cual Ortner (1979) escribe era, ¿en qué momento se dio ese pasaje de la *naturaleza* a la *cultura*? ¿Cuáles son las prácticas que, en tanto trascienden la naturaleza, pueden calificarse como culturales? Lévi-Strauss (1993) dirá que es el intercambio de mujeres, porque sobre un hecho *natural*, la reproducción, se establece una práctica cultural, un modo de realizar este hecho de la *naturaleza*. La pregunta pertinente sería qué significa que un hecho sea definido como natural y si debemos considerar la reproducción como algo que forma parte de la naturaleza. Ortner (1979) coloca la *naturalización de la mujer* como la instancia cultural, pero los procesos fisiológicos como la gestación y el parto aparecen como instancias dadas a partir de las cuales se elabora la dimensión de la cultura.

8 El desarrollo de la conceptualización antropológica en torno a la *cultura*, como un concepto clave para la disciplina, reconoce dos momentos. Uno previo a la década de 1970, en el cual se presenta la *cultura* como una entidad definida a pequeña escala, con un número limitado de atributos, inamovible o en equilibrio balanceado, con un sistema subyacente de significaciones compartidas e individuos homogéneos. El nuevo paradigma, desarrollado a partir de los setenta, invita a pensarla en articulación con otras dimensiones (territoriales, políticas, económicas...) y como un proceso activo de construcción de significados que se disputan desde diversos y heterogéneos lugares sociales (Wright, 1999).

Haraway y la reinención de la naturaleza

La obra de Donna Haraway (1995) —densa, creativa, alucinante—, consta de dos partes y no desarrolla, a mi entender, una única idea o argumento, sino varios, aunque puedan ser interconectados. Lo que tomaré, por tanto, es un aspecto mínimo de esta totalidad pero para ingresar a él me gustaría mapear la obra en su conjunto.

En la primera parte, titulada «Lecturas contrapuestas: naturalezas narrativas», la autora se enfoca, desde diversos asuntos, en la relación entre ciencia y sociedad. En el capítulo 1, y en sus propias palabras, explora «[...] la biología como un aspecto de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas que se ocupa del imperativo de la reproducción biológica» (Haraway, 1995: 72).

Su objetivo es mostrar cómo las ciencias han ido elaborando la propia naturaleza humana —y en primer término el propio concepto de naturaleza—, construyéndola en las primeras décadas del siglo XX a la manera de un organismo para pasar a considerarla, después de la Segunda Guerra Mundial, como una máquina cibernética. En este cambio de perspectiva, la persona, que era el objeto de análisis de la primera perspectiva (la psicobiología), dio paso al gen; y las ciencias de la personalidad, que eran las que dominaban el campo de la psicobiología, dieron ingreso a la genética de la población y la ecología, especialidades de la sociobiología posterior a la Segunda Guerra.

Pero también en esta revisión de la construcción de la naturaleza por parte de la ciencia señala que no han sido solo las ciencias biológicas las responsables de constituir algunos criterios sobre qué entender por naturaleza, «La ciencia y el humanismo han sido siempre compañeros de cama» (Haraway, 1995: 121). La sociobiología ha sido el ejemplo paradigmático de este vínculo carnal, buscando explicaciones biológicas a hechos sociales.

El *feminismo cyborg* (Haraway, 1995) tiene como tarea hacer un recorrido crítico de lo que ha sido la producción de conocimiento sobre las vidas humanas, para poder generar nuevas maneras de comprensión de lo humano que, partiendo de reconocer que las fronteras entre naturaleza y cultura son construidas, puedan trascender tales dicotomías generadas por el conocimiento científico. Haraway (1995) refiere expresamente a cómo, la Antropología, entre otras ciencias, ha establecido una primera distinción entre lo humano y lo no humano; la cultura y la naturaleza. El *cyborg*, como metáfora, invita a repensar estas relaciones entre naturaleza y cultura porque es un organismo que no forma parte de ninguno de estos universos de manera única, sino que es a un mismo tiempo máquina y organismo, cultura y naturaleza. En el próximo apartado profundizaré sobre este aspecto central de la obra de Haraway (1995).

La segunda parte de la obra, titulada «Políticas diferenciales para otros inadecuados», comienza con las implicaciones sociales, políticas, lingüísticas con las que la misma Haraway (1995) tuvo que lidiar frente al pedido de un colectivo femenino autónomo de la antigua Alemania Occidental de escribir

sobre la categoría *género* para un diccionario marxista. Es en esta segunda parte que se halla el famoso «Manifiesto para *cyborgs...*» y finaliza con el capítulo «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial», que atiende a los vínculos entre producción de conocimiento y feminismo, asunto sobre el cual ahonda el artículo de Magnone y Grabino en esta misma publicación.

Voy a detenerme en la manera en que la autora presenta lo que ha sido la construcción de la naturaleza por parte de las ciencias biológicas y humanas a lo largo del siglo XX, buscando conectarlo con el recurso del *cyborg*, en tanto da cuenta, ya no solamente del modo en que la ciencia produce *naturaleza*, sino del camino para reinventarla que la autora nos propone.

Ciencia, *cyborg*, mujeres

Haraway va a tomar al *cyborg* —organismo cibernético, híbrido entre máquina y organismo, materia de ficción pero también experiencia viva—, como un recurso que descansa sobre la ironía porque ilustra la «tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas» (Haraway, 1995: 253), como lo es la *experiencia de las mujeres* para el feminismo: una creación, porque no existe tal cosa como una experiencia que aluda a las vivencias de todas las mujeres, pero una creación políticamente necesaria y potente.

Dos cosas me interesan especialmente del recurso del *cyborg* en este punto. En primer lugar que el *cyborg* no esté estructurado en la polaridad naturaleza y cultura, por lo cual «[...] la primera ya no puede ser un recurso dispuesto a ser apropiado o incorporado por la segunda» (Haraway, 1995: 257); no existe una identificación del *cyborg* con la naturaleza porque su propia conformación no lo permite. Y de alguna forma como corolario de lo anterior, aunque la autora no lo presenta en esos términos, el *cyborg* es un ser posgenérico, no tiene un género que lo defina. ¿Por qué digo que se vincula con lo anterior? Porque justamente desarticula esa ligación entre el género y la materialidad biológica que le podría servir de argumento para su definición.

Este aspecto es importante para la pregunta central de este artículo, que trata sobre el vínculo entre las capacidades procreativas del cuerpo femenino y la subordinación de la mujer, porque en términos de lucha feminista Haraway (1995), a través del *cyborg* y del feminismo que ella propugna, invita a esa desarticulación. Es una desarticulación de la diferenciación naturaleza-biología/cultura-mujer.

En el lenguaje actual de las ciencias el binomio naturaleza y cultura está presente en todas las interpretaciones. ¿Qué pasaría si dejáramos de pensar en la reproducción biológica como algo que pertenece a la naturaleza? ¿Si imagináramos un mundo en que los seres humanos fuéramos producto del ensamblaje de piezas en una fábrica? El *cyborg* no precisa del acoplamiento para su reproducción orgánica.

Lo que ocurre con la reproducción asistida no está tan lejos de esta fantasía, aunque desde la dimensión cultural se busque insistentemente la instancia que vincula la reproducción biológica a la naturaleza (Strathern, 1995; Ramírez Gálvez, 2009)⁹. Pero el *cyborg* anuncia, justamente, que estamos en un momento en el cual las fronteras de lo que podía concebirse como parte de la naturaleza y aquello que hacía parte de la cultura se desdibujan. El *cyborg* es nuestra ontología, dirá Haraway (1995).

Así, y si bien no es un asunto en el que Haraway (1995) se detiene de forma explícita, podemos, siguiendo su argumentación, señalar que la capacidad de gestar puede entenderse de manera no esencial; ni como biología ni como naturaleza pero sí como capacidad desde la cual demandar políticamente, por ejemplo. Podría asociarse con la *experiencia femenina*, a la que apela, como arma política, la lucha feminista. Si bien no existe tal cosa como una experiencia femenina, ficcionemos esta experiencia transformándola en un hecho político de trascendencia.

¿Y si ficcionáramos la gestación y el parto? No en los términos que plantea Firestone (1976) de pensar que si la gestación y el parto dejan de ser instancias que pasan por el cuerpo biológicamente femenino las mujeres estaríamos liberadas del estatus subalterno que nos dispensa la sociedad. En este planteo la biología aparece como un acontecer que se impone; es de alguna manera lo que sostiene el planteo previo de Ortner (1979), hay algo que no podemos obviar. Ficcional no es obviar la instancia biológica-corporal, sino seguir la sugerencia de Haraway (1995) de analizar cómo esas instancias biológicas han estado y están atravesados por las tradiciones de la ciencia y las políticas, de un capitalismo racista y patriarcal que justamente conducen a presentar los procesos biológicos como algo esencial. Estos discursos construyen, sobre esa esencialidad biológica, una idea de naturaleza que sirve a su propio beneficio. Es la dimensión político-ideológica de lo que Descola ha denominado naturalismo antropocéntrico moderno: el hecho de justificar discriminación, exclusiones y desigualdades sociales a partir de lo que se asume como diferencias naturales (Stolcke, 2011); en definitiva, la naturalización de la subordinación denunciada por los diferentes feminismos.

Ficcional la gestación y el parto sería denunciar las restricciones que la cultura impone sobre el cuerpo y los órganos involucrados en la reproducción (Rodríguez Bustos, 2010)¹⁰, pensar los modos en que se subjetiva el pasaje por tales instancias en sociedades y momentos históricos concretos (Imaz, 2010); analizar las formas en que las tecnologías y los procedimientos técnicos inciden en

9 Ambas autoras, una en Reino Unido y la otra en Brasil, han remarcado que las clínicas de reproducción asistida presentan las tecnologías reproductivas como *una ayuda a la naturaleza* en lugar de algo que se le opone.

10 La tesis de Rodríguez Bustos es que el parto es un acto sexual y el dolor que las mujeres occidentales sufren durante los partos no es un dolor asociado al acontecimiento en sí —dirá la autora que el parto natural es indoloro—, sino que obedece a la inhibición que la cultura patriarcal ha generado sobre el cuerpo femenino y su capacidad orgásmica.

la vivencia de ambos procesos (Rapp, 1997) denunciando prácticas obstétricas que pueden considerarse violentas (Davis-Floyd, 1993; Magnone, 2011); relacionar los desarrollos técnico científicos en el área reproductiva con la profundización de relaciones de poder a escala nacional pero también global (Braidotti, 2000) como ser las implicancias sociales, de género, mercantiles, del involucramiento de cuerpos de mujeres en la India con fines de subrogación para personas provenientes de países ricos, entre otros asuntos.

Naturaleza, *cyborgs* y primates

Haraway (1995) y Ortner (1979) sostienen entonces que existe un intrincado campo de significaciones que, a partir de la distinción entre naturaleza y cultura, y la ubicación de la biología femenina como parte de la naturaleza, dejan en una situación de desventaja a las mujeres.

Ortner (1979) sostiene que esta distinción entre naturaleza y cultura es parte de una operación simbólica universal y que la asociación de la mujer a la naturaleza, como parte de esta distinción, está vinculada a mayor involucramiento en la reproducción biológica de la especie y las tareas que se derivarían de tal implicancia. Haraway (1995), en cambio, entiende esta división naturaleza/cultura como parte de un proceso histórico y occidental constituido en primer lugar por los saberes emanados de la producción científica que han construido la naturaleza en beneficio de los poderes (políticos, económicos, racistas) en los cuales tales saberes se enmarcan. Invita a cuestionar críticamente tales aproximaciones científicas desde un *feminismo cyborg* que, partiendo de la metáfora del *cyborg*, diluya esta división fundante para encontrar, en ese ensamblaje, nuevas y más potentes formas de emancipación.

Hernando (2012) por su parte, no va a referirse a la naturaleza como una dimensión construida y diferenciada de la cultura, aunque sí va a aludir a la naturalización de comportamientos humanos operada por estudios en simios. A través de las investigaciones de los comportamientos del chimpancé común la primatología ha justificado el orden patriarcal, señalando que este orden, en donde el macho domina sexualmente a la manada, es *natural*. Los estudios sobre el chimpancé común han servido así como modelo explicativo y justificativo para el patriarcado. Hernando (2012) va a destacar, por una parte, la ausencia de neutralidad por parte de la ciencia —en este caso la primatología—, que elige tomar un modelo porque está en consonancia con los supuestos de la sociedad que pretende explicar. Es decir que lo que hace la ciencia es encontrar pruebas empíricas que vengán a corroborar los supuestos de los que parte. Esto es notorio cuando se ilumina las pruebas no consideradas: en este caso el *Pan paniscus*, un simio que ofrecía otro modelo para la ciencia, sin dominación de los machos sobre las hembras. En este punto el desarrollo argumental de Hernando (2012) se encuentra claramente con el de Haraway (1995) en cuanto ambas denuncian el carácter ideológico de la producción científica y

la biologización de los argumentos tendientes a explicar los comportamientos sociales. Hernando (2012) se centra en la primatología mientras que Haraway (1995) en la sociobiología. Hay sin embargo una diferencia sutil entre una y otra elección que quisiera simplemente mencionar. La sociobiología busca explicar el comportamiento humano a partir de consideraciones de índole biológica, pero siempre parte de lo humano¹¹. En el caso de la primatología, los comportamientos humanos encuentran su razón de ser en comportamientos de no humanos o de nuestros ancestros en la línea evolutiva. Llamo la atención sobre esto último porque justamente rompe con la separación conceptual entre naturaleza y cultura, en tanto seres vivientes que se supone no poseen cultura, o poseen formas de cultura rudimentarias, sirven de fundamento para analizar las formas de comportamiento humanas y por tanto culturales.

Más allá de este pasaje por las explicaciones científicas de los comportamientos humanos, a partir del campo de la primatología, el argumento central de su texto no va a reposar sobre las construcciones científicas en torno a la naturaleza, la biología y la cultura. Su explicación de la subordinación de la mujer, hecho que no considera de carácter universal, va a surgir de un abordaje que articula cultura y biología como dimensiones que se producen de forma mutua.

Hernando: biología y cultura como co-producciones

Como Ortner (1979), Hernando (2012) dice también desconfiar de las apariencias. La aparente igualdad oculta estructuras de desigualdad; la similitud esconde diversidad. Como ella lo explica (Hernando, 2012), su madre solía vestirlas a ella y a su hermana melliza de manera idéntica, aunque eran diferentes en muchos aspectos. Esta vivencia personal, que luego problematiza teóricamente, la conduce a preguntarse por el vínculo entre aspectos de la fisiología de la especie humana, las identidades socio genéricas y la valoración social que estas identidades tienen en contextos específicos. El concepto de *identidad* será así un eje central en su reflexión.

Las identidades son definidas por la autora como lo que brinda a la persona una idea sobre cómo ella es y sobre cómo es el mundo que la rodea. La identidad es pre-reflexiva, es algo sobre lo que se actúa.

Este interés de Hernando (2012) por las identidades se sostiene conceptualmente en la idea freudiana de que el individuo y la persona expresan fenómenos similares aunque en diferentes niveles; el orden social y la subjetividad son dos niveles donde se manifiesta una misma estructura.

11 Edward Wilson, uno de los más importantes exponentes de esta corriente y con formación en biología —específicamente entomología—, expone explicaciones tales como que entre los seres humanos los parientes consanguíneos no se casarían entre ellos como manera de evitar una reproducción que podría permitir la manifestación de los genes recesivos portadores de enfermedades genéticas (Wilson, 1980).

La tesis central del libro que constituye la tesis doctoral de la arqueóloga española Almudena Hernando (2012), escrito entre California, Berkeley, Chicago y Harvard en Estados Unidos, y la Universidad Complutense de Madrid, en España, es que en el camino hacia las sociedades social y materialmente complejas, se da un paulatino proceso de individualización creciente, que supone racionalización y objetivación del contexto de existencia, y que es un proceso que atinge diferencialmente a varones y mujeres, no en virtud de sus diferencias biológicas, sino a consecuencia de la especialización de las hembras en las funciones de sostenimiento afectivo del grupo, funciones que se derivan de la capacidad de gestar y parir de las hembras.

Así la individualización de los hombres es un proceso progresivo y gradual vinculado a una especialización en las tareas de caza. La necesidad de contar con proteínas provenientes de la carne está vinculada al desarrollo cerebral del homo en su desarrollo evolutivo; también la dependencia extrema de los recién nacidos que, a diferencia de otros animales no humanos y de los antecesores del homo, termina de desarrollar su capacidad craneal fuera del útero.

¿A qué se refiere Hernando (2012) con diferencia cognitiva? Primero hay que advertir que la autora parte de la teoría de la complejidad y en su argumentación recorre aportes de la historia, la arqueología, etnología, filosofía. Pero como arqueóloga pone el énfasis en cómo la cultura material refleja a las personas, sus identidades y formas de sociabilidad, y cómo estas a su vez producen y son producidas por la cultura material abordando las transformaciones sociales y las transformaciones biológicas a modo de co-producción. Las personas construyen la cultura material tanto como esta construye a las personas, va a decir Almudena Hernando (2012). Un ejemplo claro es el tipo y disposición de los asientos en los sistemas de transporte colectivo: aquellos que tienen bancos largos, para más de una persona y los que son para una sola persona. No se trata, dirá Hernando (2010) que hagamos bancos individuales porque somos individualistas y porque queremos evitar el contacto físico con otros; sino que también, en virtud de esa forma rutinaria de evitar toparnos físicamente con otros nos construimos como seres individualistas.

Volviendo a la pregunta previa, a qué se refiere con cambios en la cognición, lo que va a señalar es que esa especialización del macho en la caza va a obligarlo a salir a un mundo que solo se conoce cuando se vive, por lo menos en las sociedades que no tienen escritura. El mundo que se conoce es el que se experimenta, por tanto quien se desplaza tiene un mayor conocimiento del entorno y genera una mayor capacidad para enfrentar experiencias que pueden resultar novedosas. La mayor movilidad obliga a hacer frente a fenómenos inesperados y por tanto al cambio así como a la necesidad de asertividad; la no movilidad implica rutinización y ausencia de cambio. La obligación social del macho va a modificar así aspectos fisiológicos vinculados a la cognición.

Vale la pena citar un párrafo de la autora donde explica esta relación:

El problema habría comenzado cuando a través de la constante realimentación de esta dinámica [...] el control tecnológico, el grado de poder y los rasgos de individualización desarrollados por los hombres alcanzaron un nivel suficiente como para plantear un conflicto en la importancia que ellos mismos y el grupo en general otorgaban a la seguridad generada por ambos mecanismos: la protección de una instancia sagrada, por un lado, y el control tecnológico en manos de los hombres, por otro [...] Téngase en cuenta que paulatinamente los hombres iban asumiendo el poder que antes otorgaban a la instancia sagrada en relación a cada uno de los fenómenos que controlaban. Y la sensación de potencia personal que esto genera es contradictoria con la de impotencia y humildad inherentes a la percepción de uno mismo como un simple engranaje de una máquina compleja, el propio grupo (Hernando, 2012: 114-115).

La necesidad de enfrentar la contingencia obligó al desarrollo de tecnologías específicas con la paulatina necesidad de cosificar el entorno en tanto paso necesario para su dominación. Cuando más se dominaba la naturaleza, más parecía que no debía dependerse del grupo, y de la seguridad que este otorgaba, para la supervivencia. Así, las tareas de cuidado, por una parte, y de caza, por la otra, que habrían requerido una especialización sexual pero que no conllevarían en un comienzo a lugares de poder diferentes, comienzan a ser valoradas —en un proceso de larga duración—, de forma diferente: el cuidado, específicamente, empieza a resultar accesorio en un contexto donde lo que parece privar es la capacidad de objetivar y dominar el mundo; con ello los seres humanos tienen la *ilusión* de la seguridad para la supervivencia.

La idea de que el individuo puede concebirse y sobrevivir al margen de la comunidad, lo que la autora denomina *la fantasía de la individualidad*, constituye para Hernando (2012) una falsa convicción que hoy las ciencias cognitivas cuestionan fuertemente, al señalar que la cognición y el pensamiento humano son un resultado de la combinación de razón y emoción (Damasio, 2009; en Hernando, 2012) Sin embargo esta fantasía y las estructuras que la sostienen son difíciles de socavar porque se elevan sobre una negación profunda que atraviesa la socialización de varones y mujeres y va más allá de la voluntad de transformación de las personas. Las estructuras de la subordinación no son así explícitas, sino que pertenecen al orden de lo negado; la verdadera transformación supondría sacar a luz lo que el discurso social niega.

La capacidad de gestar en el proceso de desvalorización de la mujer

Como se desprende de lo anterior, el proceso de hominización ligado a la especialización de tareas en virtud de los sexos y específicamente el compromiso diferente para la reproducción biológica del grupo, habría creado condiciones materiales que, según los posteriores contextos culturales, fueron valoradas de forma diferencial. Este proceso encontró en Occidente su punto más alto durante la Ilustración (siglo XVIII) cuando el desarrollo tecnológico incrementó

la posibilidad de control sobre el mundo. En ese momento se instaló un régimen de verdad —según el concepto de Foucault que Hernando toma— en el cual la emoción perdió importancia para la sociedad en su papel respecto a la supervivencia de la humanidad. En otros contextos, dirá Hernando (comunicación personal), no podría hablarse de género en tanto relación de poder, porque, más allá de la especialización de tareas, la valoración de ellas resulta totalmente equitativa. Su argumento se contrapone así con la idea desarrollada por Ortner (1979) de que la subordinación de la mujer es un fenómeno universal.

Hay que advertir también que en la argumentación que Hernando (2012) desarrolla, hay una co-producción entre aspectos de la cultura. Es decir, la mayor valoración de la razón por sobre la emoción dialoga con la posibilidad de objetivar y controlar el mundo circundante, pero también podría haber sido lo contrario, que el énfasis hubiera estado puesto en la emoción, en tanto la valoración diferencial no es producto de la especialización en sí sino que esta es una precondition.

Eso es lo que ocurre también con la especialización de cuidado de las mujeres, consecuencia de su posibilidad de gestar. Hernando (2012) va a afirmar que «No es la maternidad, sino la menor movilidad de las hembras respecto de los machos en las primeras etapas del sapiens lo que habría establecido esa mínima diferencia cognitiva entre ambos» (Hernando, 2012: 64), por tanto no es la maternidad, que en definitiva es una instancia cultural, la que coloca a la mujeres en lugares de subordinación, sino que la posibilidad femenina de gestar lo que va a llevar es a una especialización de tareas con consecuencias sobre la movilidad, lo que repercutirá en el desarrollo de capacidades cognitivas diferenciales que según el contexto serán valoradas en mayor o menor medida.

Es por ello que la autora critica a aquellas teorías que explican la desigualdad como corolario de la capacidad reproductiva de las mujeres, sin explicar por qué se dieron las condiciones de apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres o en que se fundamenta su menor valoración frente a otras capacidades.

Agregaré la autora que los hombres no han dominado a las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino porque a raíz de las características contradictorias de ambos mecanismos (razón y emoción) la elevación de la razón supuso invisibilizar la emoción y el lugar de las mujeres como agentes especializadas en ello. La Ilustración aparece en la historia de Occidente como el momento clave para la instauración de *la fantasía de la individualidad*.

Hernando (2012) va a afirmar que fue la Ilustración la que elevó así a la categoría de verdad la clave más profunda del orden patriarcal: la razón como la clave para la supervivencia y bienestar de las sociedades. La necesaria cosificación del mundo, podríamos agregar, antes que del mundo del cuerpo femenino (Guillaumin, 2005).

La disociación razón-emoción es por tanto el punto neurálgico del llamado orden patriarcal que por razón de su explicación la autora prefiere denominar

orden disociado de razón-emoción (Hernando, 2012: 29), también porque tanto las mujeres como los hombres son presos de este orden; en el caso de los varones porque se les niega el desarrollo de las capacidades vinculares.

La construcción de esta individualidad tiene costos para ambos, dirá. Para los varones la actuación de la identidad relacional, de forma velada porque no está permitido si el macho quiere constituirse en hombre hacerlo de manera explícita, se ha realizado por dos caminos: a partir de la adscripción de grupos de pares y a partir de las relaciones desiguales de género. A través de ambas estrategias los varones fueron compensando, sin poder reconocerlo, el déficit del vínculo. Y esto, va a enfatizar Hernando (2012) no es algo de lo que los varones sean conscientes; por ello, más allá de que existan varones muy comprometidos en el respecto y construcción de igualdad con las mujeres, las estructuras siguen operando en función de la desigualdad.

Para Hernando (2012) el lugar subordinado de la mujer es entonces consecuencia de una valoración diferencial de las especializaciones cognitivas específicas de varones y mujeres como consecuencia del proceso de hominización. A diferencia de Ortner (1979), la valoración cultural no se da sobre los procesos fisiológicos de la gestación y el parto como instancias contemporáneas a tales valoraciones, sino que en un contexto cultural específico, donde la razón priva sobre la emoción, lo que se valora es la primera que, a razón de un proceso no contemporáneo a tal evaluación —la hominización—, marca a las mujeres en su especificidad.

Naturaleza, cuerpos y cultura: algunas consideraciones finales

Los textos revisados aportan abordajes diversos, complementarios y por supuesto no acabados de los modos en que podemos concebir la relación necesariamente cultural entre procesos biológicos sexualmente específicos y el lugar social de los sujetos sexuados involucrados en estos procesos.

Ortner (1979) parte de la oposición naturaleza/cultura para evidenciar que existe un mecanismo ideológico por el cual la mujer es socialmente ubicada más cerca de la naturaleza que el varón y discute cuánto puede pesar en esa operación cultural las posibilidades procreativas de la hembra de la especie.

Hernando (2012) va a decir que en algún momento del proceso de hominización esas posibilidades procreativas crearon ciertas condiciones sociales y actividades diferenciadas y que tales actividades permitieron a machos y hembras especializarse en ciertas tareas y desarrollar capacidades específicas. En el contexto histórico de la Ilustración las capacidades de asertividad, dominio tecnológico del entorno y raciocinio encontraron una valoración diferencial y mayor que aquellas asociadas a lo femenino. Como para Ortner (1979), para Hernando (2012) es una operación cultural la que socava los atributos de lo femenino. A esta idea Hernando (2012) agrega que existe una fantasía de que aquello en lo cual las mujeres se han especializado es superfluo para la existencia

y reproducción de la especie humana, es decir, la posibilidad de desarrollar las capacidades afectivas, de vincularse con el otro.

¿Qué lugar tiene el concepto de naturaleza en su planteo?

Si bien ella no alude directamente a este concepto, sí señala que la capacidad de vínculo emocional en las mujeres es visible, mientras que en los varones la *identidad relacional* resulta invisible aunque se actúe de formas solapadas a través del establecimiento de relaciones emocionales con varones en la misma situación de creciente individualidad. Ejemplo de ello sería el uso de una vestimenta altamente estandarizada, como el traje y la corbata, entre varones que ocupan lugares de poder y por tanto deben desarrollar una *identidad dependiente*, sin la cual el acceso a estos lugares resulta vedado.

Podemos preguntarnos qué relevancia social y cultural posee el hecho de que las mujeres gesten como *evidencia* de su *individualidad relacional*; no *evidencia* en el sentido esencial, sino *evidencia* en tanto hecho que posee un sentido social y cultural previamente establecido para configurar pertenencia y ligazón emocional. Tensando el argumento de Hernando (2012) podríamos decir que existe una construcción sociocultural de la capacidad procreativa, que la asocia a lo afectivo, al denominado *instinto materno* (Badinter, 1981)¹², en tanto ideología que *naturaliza* un vínculo social —el vínculo entre la mujer y su progenie—, presuponiendo una ligazón emocional que, de no existir, desnaturaliza a la mujer justamente porque rompe con el lugar socialmente esperado¹³.

Volvemos así al argumento de la *naturaleza*, como configuración cultural que se sostiene ideológicamente en un evento biológico pero que no deriva *naturalmente* de este.

Y en tanto ese evento biológico ocurre necesariamente en un cuerpo sexuado femenino, el cuerpo como locus privilegiado para pensar las relaciones de poder, como frontera entre naturaleza y cultura (Haraway, 1996; Ortner, 2006) no en términos esenciales sino culturales, necesitará ser problematizado, contestado. Para ello el *feminismo cyborg* propuesto por Haraway (1996) se evidencia como una herramienta epistemológica y políticamente poderosa.

En el marco de una investigación que se propone examinar las dimensiones socioculturales de la sexualidad y de la reproducción en su anclaje en cuerpos sexuados atravesados por relaciones de género, y pensando especialmente relación a la reproducción asistida, podríamos preguntarnos: ¿qué nos dice de las

12 En su ya clásico trabajo sobre el amor maternal, Badinter (1981) da cuenta de la constitución de lo que ella denomina el mito del amor espontáneo de toda mujer hacia su hijo a fines del siglo XVIII en Francia, contrastando con lo que habían sido las formas de relacionamiento entre las mujeres y su progenie en siglos anteriores.

13 Deborah Daich (2008) demuestra cómo actúa esta ideología del instinto materno en la tramitación judicial de casos de infanticidio en Argentina. El hecho de que una mujer mate a su hijo/a recién nacido desafía justamente el mito del instinto materno al mismo tiempo que evidencia su artificialidad.

relaciones sociales de género en la actual sociedad uruguaya la nulidad de la subrogación de útero y lo que se configura como la situación de excepción?¹⁴; ¿cómo puede interpretarse el deseo de algunas parejas homosexuales de mujeres de utilizar para los procedimientos de reproducción asistida el óvulo de una de las integrantes de la pareja y la capacidad de gestar de la otra integrante? ¿Cómo se construye la idea de *naturaleza* en tales situaciones y cuál es su relación con los cuerpos (materia y símbolo) implicados en estos procesos?

Son preguntas que nos obligan a abordar teórica y políticamente las relaciones entre los cuerpos sexuados, las capacidades biológicas, los sujetos sociales involucrados en estas relaciones y las ideologías que las organizan. Los argumentos feministas presentados aportan conceptos, ideas, perspectivas que creemos pueden ayudar en ese desafío.

14 El artículo 25 del capítulo IV de la Ley 19.167 que regula la reproducción humana asistida en Uruguay expresa «Serán absolutamente nulos los contratos a título oneroso o gratuito entre una pareja o mujer que provea gametos o embriones, sean estos propios o de terceros, para la gestación en el útero de otra mujer [...] Exceptúase de lo dispuesto anteriormente únicamente la situación de la mujer cuyo útero no puede gestar se embarazo debido a enfermedades genéticas o adquiridas, quien podrá acordar con un familiar suyo de segundo grado de consanguinidad, o de su pareja en su caso, la implantación y gestación del embrión propio» Disponible en: <http://archivo.presidencia.gub.uy/sci/leyes/2013/11/msp_512.pdf> (Acceso: 4 de julio de 2016).

Bibliografía

- BADINTER, E. (1981). *¿Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós-Pomairé.
- BARRÁN, J. P. (1993a). *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos. Tomo I: El poder de curar*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- (1993b). *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos. Tomo III: La invención del cuerpo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- BORDA, C. (2010). *Haciendo-nos mi cuerpo: etnicidad, género y generación en un grupo napa kichwa*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- BRAIDOTTI, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- DAICH, D. (2008). «Buena Madre. El imaginario maternal en la tramitación judicial del infanticidio». En: M. TARDUCCI (eds.) *Maternidades en el siglo XXI* (pp. 61-86). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- DAMASIO, A. (2009). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- DARRÉ, S. (2013). *Maternidad y tecnologías de género*. Buenos Aires: Katz Editores.
- DAVIS-FLOYD, R. E. (1993). «The technocratic model of birth». En: S. TOWER HOLLIS, L. PERSHING y M. J. YOUNG (eds.) *Feminist Theory in the Study of Folklore* (pp. 297-326). Illinois: University of Illinois Press.
- FIRESTONE, S. (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- GUILLAUMIN, C. (2005). «Práctica del poder e idea de Naturaleza». En: O. CURIEL y J. FALQUET (eds.) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materiales* (pp. 19-56). Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, «cyborgs» y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARRIS, M. (1996). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial s.a.
- HERNANDO, A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz editores.
- IMAZ, E. (2010). *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.
- LÉVI STRAUSS, C. (1993). *Las estructuras elementales del parentesco. Tomo I y II*, Barcelona: Planeta-De Agostini s.a.
- MAGNONE, N. (2011). *Derechos y poderes en el parto: una mirada desde la perspectiva de humanización* (tesis de maestría en Sociología inédita). Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- MARTIN, E. (2001). *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.
- ORTNER, S. (1979). «Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura». En: O. HARRIS y K. YOUNG (eds.) *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.
- (2006). «Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?» *Revista de Antropología Iberoamericana*, (1) 1, 12-21. Recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62310102>>.
- RAMÍREZ-GÁLVEZ, M. C. (2009). «Corpos Fragmentados e domesticados na reprodução assistida». *Cadernos Pagú*, 33, 83-115.

- RAPP, R. (1997). «Real-Time Fetus. The Role of Sonogram in the Age of Monitored Reproduction». En: G. LEE DOWNEY y J. DUMIT (eds.) *Cyborgs & Citadels. Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies* (pp. 31-48). Santa Fe, EE.UU: School of American Research Press.
- RODRIGÁÑEZ BUSTOS, C. (2010). *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*. Buenos Aires: Madreselva.
- RUBIN, G. (1989). «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo». En: M. NAVARRO y C. STIMPSON (eds.) ¿Qué son los estudios de mujeres?(pp. 15-74) México: FCE.
- SAPRIZA, G. (2001). *La «utopía eugenista». Raza, sexo y género en las políticas de población en el Uruguay (1920-1945)*. (Tesis de Maestría inédita). Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- STOLCKE, V. (2011). «¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario». *Quaderns*, 27, 5-10.
- STRATHERN, M. (1995). «Future Kinship and the study of culture». *Revista Futures*, (27), 4, 423-435.
- WILSON, E. O. (1980). *Sociobiología*. Barcelona: Omega.
- WRIGHT, S. (1999). «La politización de la cultura». En: M. BOLVÍN, A. ROSATO y V. ARRIBAS (eds.) *Constructores de Otredad* (pp. 128-141). Buenos Aires: Eudeba.

Epílogo

Trashumancias es el resultado de un trabajo colectivo, creativo y feminista en el que nos embarcamos a principios del 2015. Fue en el espacio común de la academia donde comenzamos la búsqueda para generar nuevas praxis y conocimientos situados que aportaran al grupo del que éramos parte. Navegamos hacia la generación de conocimiento, con la finalidad de fortalecernos académica y personalmente.

En este camino fue necesario ir revisando nuestras certezas y experiencias previas, en particular, en uno de los primeros seminarios, entendimos necesario compartir nuestras trayectorias con y en el feminismo. Para ello compartimos y reflexionamos sobre la lectura de *Sujetos nómades* (Braidotti, 2000) para poder encontrarnos en aquellas frases o momentos de la autora que nos identificaran. Creemos que hoy diríamos otras cosas, agregaríamos o quitaríamos pasajes. Encontramos en ese espacio de intercambio una potencia que quisimos compartir, porque a todas nos modificó la experiencia de poner en común, discutir y profundizar en el saber teórico sobre el feminismo que vivimos y así encontrarle su conexión en los espacios del seminario.

Observamos que el feminismo nos interpela, nos hace cuestionar nuestras vivencias como madres, compañerxs, amigxs, amantxes, estudiantxs, académicxs, trabajadorxs; pero siempre nos permite conservar nuestra diversidad, permitiéndonos construir en un interjuego, que si bien apunta a lo cognitivo y a modificar lo simbólico, no deja nunca por fuera lo afectivo como constitutivo de cada una de nosotrxs. Es así que compartimos al final de este libro, estas reflexiones iniciales con las que zarpó el barco. Dejando abierta la imaginación de cada lectorx el recrear el camino que hubo entre nosotrxs y los capítulos que han leído y cerramos esta publicación con la certeza de que el camino sigue, de que somos trashumantxs en busca de nuevos rumbos.

Relatos inspirados a partir de la lectura de *Sujetos nómades*, de Rosi Braidotti

Bueno, a mí me llamó la frase «la inteligencia es simpatía» y lo estoy pensando no en el momento en el que me di cuenta que era feminista, sino en una vuelta de tuerca, del propio sentir feminista, que me llevó a sentirme muy cerca del ecofeminismo, del ecofeminismo materialista digamos, en un momento de mi vida. Ahora creo que estoy saliendo un poco de ese lugar. Este viraje del feminismo, de sentirme sujeta de derecho y la conciencia de cómo nombrar cosas que había experimentado en mi vida, sin saber cómo se nombraban. Discriminaciones,

violencias, poder darle un marco conceptual y político, eso fue lo que me llevó a descubrirme feminista. Esto se retoca y se mueve mucho con la experiencia de mi maternidad. Entonces solo contarles que [fue] en toda una estrategia muy pensada con mi compañero y una partera, en el parto de mi primera hija. Fuimos con plan de parto y un montón de cosas, para que no me hicieran la episiotomía, para esto, para lo otro... Una cosa increíble que pasó, que salió, es que el médico era un sujeto, representante del cuerpo médico hegemónico, no había nada especial en él, estaba ahí de guardia y sin embargo estuvo buenísimo, —en esto de la inteligencia es simpatía—, porque se ve que en el estado de desesperación que yo tenía hubo algo que me llevó a conectar y tirarle onda al médico... Y eso, apelar a la simpatía, al encuentro, en ese momento que ya todo era como una estrategia de guerra y de amor, el nacimiento de mi primera hija. Creo que ahí me di cuenta de que era feminista...

Pensando un poco desde dónde escribir y cómo escribir algunos textos, esa cuestión de la carne que la autora coloca, y de la implicancia, me hizo como redescubrir una cosa que yo no había visto en ella, seguramente por desconocimiento: la sentí con una perspectiva más poscolonialista, que la verdad no había notado la primera vez... Y en esto de pensar la implicancia, el desde dónde, me acuerdo de una situación familiar. En mi casa mi papá es muy feminista, él se dice feminista y tiene como actitudes feministas, entonces para mí ese no era un lugar donde hubiera vivido cosas que no me gustaran. Pero sí en la familia un poco más extendida. Me acuerdo con ocho-nueve años estando en la casa de mis tíos y discutiendo con mi tía sobre por qué las mujeres no podíamos hacer determinadas cosas. No «poder» cargar cosas pesadas, por ejemplo. Y recuerdo también, en ese mismo contexto, cosas que viví como violencia hacia mi cuerpo, que me dijeran «esas tetitas chiquitas», cosas que estando un poco más crecida logré pensar como formas de control sobre mi cuerpo. Esas violencias te generan como rabia porque vos no tenés capacidad para hacerles frente. Lo recuerdo siendo muy chiquita. Creo que en parte me interesó estudiar estas cosas para tener argumentos para discutir esas formas de control, esas formas de violencia.

Elijo la frase «No hay lenguas maternas, solo sitios lingüísticos que uno toma como su punto *de partida*». Lo de feminista conmigo creo que sucedió en la práctica sin darme cuenta desde que era muy chiquita, antes de los siete años. Tuvo que ver con el campo que teníamos y con mi disfrute de los animales y andar a caballo por la playa y esas cosas... Y hay una cosa que siempre recuerdo, yo miraba una serie que se llamaba Annie Oakley, era una *sheriff* del Oeste, ¡mi ídola absoluta! Con los años supe que de veras existió. Tenía una bicicleta que convertí en caballo. Mi abuelo me había enseñado a enlazar; yo andaba por la vereda de

esquina a esquina con el lazo en la bici, que era mi caballo y yo Annie Oakley. Cuando iba al campo, ¡tenía un caballo de verdad! Era feliz siendo una *sheriff* del Oeste hasta que mi abuela me dijo «esas no son cosas de niña», desapareció el lazo, desapareció todo lo que me convertía en *sheriff*, y ahí me vino como una rebeldía de no poder hacer lo que quería, lo que me hacía feliz... Y luego, una después va creciendo... Se fueron dando las circunstancias para hacerme feminista. A lo largo de mi vida, por suerte con unos cuantos buenos años, con experiencias de todo tipo, siempre tuve mucho placer y mucho gusto, por estar en un lugar y en otro, sentirme muy cómoda en distintos escenarios, entonces ahí creo que no hay lenguas maternas, sino sitios lingüísticos, que una toma como su punto de partida.

Yo siempre fui feminista sin saber que había sido feminista. Me empecé a dar cuenta después que empecé a estudiar con Susana y empecé a pensar qué era el feminismo y el género y todo lo demás, pero elegí esas frases porque en realidad hago regresiones a vidas pasadas y en las regresiones a vidas pasadas descubrí que había sido feminista toda la vida, fue como una constante muy, muy fuerte en todas las vidas que recordé que fueron muchas. Siento que en estas cosas que ustedes cuentan y mi interés por el tema de lo trans, tiene que ver un poco con eso de repensarse y reinventarse, esto que traemos de nuestras historias, de nuestras trayectorias y también en las trayectorias de los otros y otras. Entiendo al feminismo, desde mis propias conversaciones con el feminismo, como un todo, no lo veo como algo de las mujeres, lo veo como una cuestión social, que se hace pensando-nos hacia adentro y pensando-nos en el otro, como otro también, es la idea de «reinventarse a uno mismo como otro» y en todo caso creo que se trata de eso, de reinventarse, a mí esa es una de las cosas que más me gusta, eso de pensarnos colectivamente y en ese colectivo pensarnos en lo que nos pasa individualmente.

A mí lo que me pasó con esto del feminismo fue un proceso, al principio vinculado más con lo cultural como una reacción a la cultura donde yo crecí. Yo crecí en una comunidad muy cerrada, al norte de Córdoba de inmigrantes de italianos, donde no se cuestiona el lugar del hombre y la mujer... con una cuestión muy racista, el gringo y el negro, el criollo y el negro, por eso elegí la frase: «*anhelo, sensibilidad afectiva y política común que rebasa las fronteras de raza, clase, género y práctica sexual y que puede ser terreno fértil para la construcción de la empatía, de compromisos comunes, de solidaridad y coalición*». Empieza ahí, como una reacción a lo establecido, como una reacción en contra la discriminación racial y después por el lugar de la mujer. En la adolescencia yo decía que no quería ser como una de las mujeres del pueblo que se dedicaban a la casa, a los hijos y esperaban a sus maridos que vinieran

del club a cualquier hora. Aunque mi mamá no era como esas mujeres, mamá rompió un poco el molde de estas mujeres, con relación a que estudió, hizo su carrera, generalmente era otra la práctica, y en su época no era muy bien vista socialmente. Fui feminista sin saber que era feminista, mucho tiempo, hasta que empiezo a leer y a encontrarme con cosas que me hacen el link con mi vida y como muchas frases como estas, la idea de la identidad nómada, como un inventario de huellas. Yo también viví en distintos lados, me moví bastante, me iba sola por ahí, entonces esto de ir conociendo distintos lugares, distinta gente y sentirme también cómoda con eso y poder manejarlo. Esto hizo sin darme cuenta, por las cosas que viví, ir aceptando y viviendo más allá de los prejuicios que ya tenía metidos, como si nunca le hubiera dado bola. Me empezó a gustar una mujer y elegí vivir con ella y para mí fue lo más normal del mundo era independientemente de lo establecido o normatizado. Entonces para mí el feminismo fue un tránsito en mi vida, yo me siento una nómada como esto de ir construyéndome en esos distintos espacios, yo no he vivido las trancas o si estaban no les di lugar y esto de querer compartir mi vida con quien quiera compartirla, el resto no me interesa, entonces yo no he sentido esa necesidad de pelea, de la lucha feminista, iba por otro camino, capaz que ni me di cuenta, como la cabrita que va al borde del precipicio, mi signo en el horóscopo chino, capaz que va por ahí, no sé...

A mí me gusto mucho la frase *«La nómada, el nómada, lleva sus pertenencias esenciales con él/ella a donde sea que vaya, y puede recrear una base hogareña en cualquier lugar»*, no se también me parece que se trata de eso, de que cada una/o trata de construir un hogar en un lugar feliz, más allá de lo que una piensa a donde quiera que va, entendiendo como eso, como al hogar, un lugar seguro, un lugar donde una se siente bien. También lo traigo, porque creo que busque respuesta a muchas cosas que pasaban en mi familia, que era bastante patriarcal y con valores bastantes hegemónicos, pero que en realidad una no se da cuenta hasta después que es grande y entonces los códigos empiezan a chocar. Y en realidad mi búsqueda fue por ahí, después más de grande me di cuenta que pila de cosas que había vivido, se daban por las cuestiones de género, feministas, por el rol de la mujer en la familia y un montón de cosas y bueno trate de buscarle las respuestas en ese momento y qué sentía. Después cuando una va viviendo y tiene orientaciones no hegemónicas se refuerzan un montón de cosas, donde una tenía que buscar las herramientas como para enfrentarse al mundo y decir bueno, desde acá estoy... Despertar esa inconsciencia de la niñez, donde incorporas códigos y cosas que ni siquiera las cuestiona, porque están ahí y te las enseñaron así. Entonces me parece que una constantemente donde va

quiere crear como ese hogar, no sé, un hogar para una y para quien una quiere, ¿no?

Yo también elegí tres, no las había asociado mucho en su momento con el feminismo, en realidad, yo también era como medio ignorante de las cuestiones teóricas, hasta que empecé a vincularme con Susana, al grupo de la facultad, me acuerdo cuando hice un curso, con mis amigas, porque yo sentía que me quedaba grande así decir soy feminista, después que empecé a entender, soy feminista de antes, a veces pienso que decir soy feminista me queda grande, toda la trayectoria, la vida, mi hermana también que es más chica que yo me hizo ser feminista en muchas cosas. Hubo una frase que me hizo acordar a otra que me gusta mucho que es de un hombre [*risa*], es de Aute que dice que: «el pensamiento es estar siempre de paso» que tiene eso físico, del moverse y de cambio. Un feminismo en construcción para ser mejores, donde si tuviera que escribir haría una biografía que fuera un retrato de una colectividad... creo que somos eso y bueno gracias, me gusta este momento así, todo lo que contaron, hubo algunas cosas me conmovieron y está bueno compartirlas.

Me gustaron todas, pero una de las frases que mas me gusto fue «*tengo mi identidad, tengo mi sexo y sin embargo aún no soy nueva*», yo creo que, me dije feminista, recién el año pasado. Siempre fui muy crítica con algunas de las cosas que decían algunas feministas, del discurso hegemónico feminista, pero sin embargo en el devenir de mi vida me di cuenta que siempre había sido feminista, reagué contra eso, pero sin embargo me di cuenta de que toda mi vida había sido feminista. Pensando en mi infancia, esto que contaban ustedes, en los mandatos de género preestablecidos, en mi casa era al revés, mi vieja era la que laburaba todo el día y estudiaba y no sé qué... y mi padre, hasta el día de hoy, sigue siendo el que se encarga de todo, de cocinar, de limpiar, de lavar, pero porque le gusta, entonces toda la vida eso había sido así, la subordinación de la mujer relacionada a los mandatos de género, como que no lo viví, entonces en ese sentido, nunca tuve que remar nada, en el sentido de tener que legitimar mi ser mujer. Sin embargo, en la práctica profesional, trabajando con mujeres, me surge la idea de la empatía y de pensar y ver que hay otras mujeres que están en situación de vulnerabilidad y de desventaja, aunque yo no lo esté. Yo también sentía que era feminista sin haber leído mucho, me falta leer mucho de la teoría feminista. Sin embargo, en mi práctica, me di cuenta de que todo lo que yo hacía, me terminaba mostrando que era feminista, pero por propio desconocimiento también de lo que fue la teoría feminista y de la lectura. En realidad no sabía mucho lo que era, hablaba desde el sentido común. Me encanto el texto porque habla todo el tiempo de la

transformación, del cambio, movimiento del pensamiento y esa sensación es la que habita en mí, de que *tengo mi identidad, tengo mi sexo y aun no soy nueva*, es una sensación de cambio constante, de tránsito, de no poderme estancar en ningún lugar, de la búsqueda de lo nuevo y de lo que vendrá.

Yo elegí dos, la primera es «la inteligencia es simpatía» y la otra es «*política nómada es una cuestión de vínculos, de coaliciones de interconexiones la identidad nómada es transgresora y su naturaleza es transitoria*». Creo que la combinación de las dos tiene mucho que ver conmigo, la frase de la inteligencia es simpatía, me gusto mucho, primero porque venía hablando con un amigo sobre la magia simpática y parasimpática, y es gracioso que justo vuelve a salir lo de la simpatía, la doble acepción de la palabra simpatía, de conexión, de ponerse en el lugar del otro. Para mí lo más importante es entender al otro y creo que tiene que ver con lo que es ser antropóloga, lo que es la antropología en sí misma y también con una cuestión de simpatía, la acepción de buena onda y tratar de conectar y de... Y lo de política nómada, la identidad nómada es transgresora me siento super identificada con esa, creo que la mayoría de las personas que están acá me conocieron con mi segunda personalidad. Entonces no tengo una épica feminista porque en realidad, yo era una persona que no se sentía desconforme con su rol de mujer tradicional digamos, durante muchos años de mi vida casi treinta, tenía claritos y usaba tacos, ese tipo de cosas. Estaba calculando cuánto tiempo hacía que había hecho el cambio, porque en realidad capaz que me tocaba ahora uno de nuevo, porque tengo pila de ganas. La llegada al feminismo, es nada, creo que completamente casual y tuvo que ver con una ruptura de la vida anterior y creo que lo que más me conectó es la idea de una subversión de determinados lugares y de las relaciones de poder, me pareció que era una buena visión para poder cambiar las relaciones de poder, que me convencía, fundamentalmente eso, no tanto que tenga que ver con los roles de género y de más, sino con una cuestión relacionada con el poder, no de no poder haber hecho ciertas cosas por ser mujer, todas esas cosas nunca las viví. En realidad en este momento estoy como en un momento de decepción con respecto a eso, yo veo en la práctica eso, se queda mucho en el discurso, después en la práctica, dentro del mismo feminismo se sigue repitiendo esto de... es como que no se logra realmente esa ética diferente, no siento que se está pudiendo lograr, por eso lo de la transitoriedad y lo del nomadismo, está bueno para pensarlo, para ir hacia otros lugares, tal vez fuera del feminismo.

A mí la frase que me gusto, creo que tiene que ver también con un momento personal, el embarazo. Pero —más allá de que tengo años de terapia— no sé si encuentro una explicación muy clara sobre mi

acercamiento al feminismo. De adolescente tuve distintas experiencias que tenían que ver con cambiar cosas del mundo que me rodeaba, pero no necesariamente con el énfasis en la desigualdad de género... después sí obviamente a partir del trabajo en facultad hubo un énfasis en esas dimensiones. Yo me siento feminista pero a la vez, no soy de decirlo mucho, lo pienso en el marco de algo mayor. Me gusta eso que dice la autora de recrear una base hogareña en cualquier lugar, porque también es un desafío para mí en esta etapa de mi vida con el embarazo; es un desafío poder darle politicidad a lo privado y darle esa base hogareña a lo público. Hasta ahora, para mí la maternidad involucraba muchos prejuicios, digamos por todo lo que venimos trabajando, entonces es un poco ese el desafío. Hoy veía en el ropero la ropa colgada de la bebé... empieza a tener materialidad algo que también es como eso, el desafío de poder darle politicidad a algo que es tan doméstico como un hijo, una hija.

Las autoras

EMILIA CALISTO ECHEVESTE. Ayudante del Programa: Género, Cuerpo y Sexualidad de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Docente de inglés en educación media. Se encuentra escribiendo su tesina de Antropología Social sobre la corporalidad. Se ha formado también en educación, danza y expresión corporal.
ma.emilia.calisto@gmail.com

VALENTINA GÓMEZ SÓÑORA. Es estudiante avanzada de la Licenciatura de Antropología Social habiendo realizado su tesina sobre transgeneridad. Integra el Programa Género, Cuerpo y Sexualidad desde el año 2012. Ha integrado equipos de investigación y extensión sobre género, sexualidad, entre otros. Es activista por los derechos humanos. Se desempeña en otras áreas como la educación inclusiva y el circo social.
vale.gomezsonora@gmail.com

VALERIA GRABINO ETORENA. Magíster y doctoranda en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de General Sarmiento-Instituto de Desarrollo Económico y Social, Argentina); Licenciada en Ciencias Antropológicas (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República). Docente Asistente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio e investigadora del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad (Centro de Estudios Interdisciplinarios de Latinoamérica-Depto. de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).
valeria.grabino@gmail.com

NATALIA MAGNONE ALEMÁN. Licenciada en Trabajo Social, Magíster en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República) y doctoranda en Ciencias Sociales con especialización en Trabajo Social (Facultad de Ciencias, Universidad de la República). Docente e investigadora grado 2 del Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales, Udelar.
nmagnosa@gmail.com

LAURA RECALDE BURGUEÑO. Licenciada en Ciencias de la Comunicación (Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República), Maestranda en Ciencias Humanas opción Estudios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República). Investigadora del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad (FHCE). Becaria a Posgrados Nacionales por la Agencia Nacional de Investigación (ANII).

laurarecalde4@gmail.com

SUSANA ROSTAGNOL DALMAS. Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, docente e investigadora en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores.

susana.rostagnol@gmail.com.

MARIANA VIERA CHERRO. Antropóloga. Magíster en Ciencias Humanas con énfasis en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República) y doctoranda en Antropología en esa misma universidad. Docente e investigadora de la Universidad de la República.

marianaviera@yahoo.com

Trashumancias es movimiento, cambio, caminar. Nada es estático, la búsqueda es permanente por eso hay que seguir andando. Nunca es en solitario. Nadie escribe, piensa o siente solo; siempre lo hacemos con otras, en diálogos, confrontaciones, cuestionándonos, acompañándonos. Así entendemos el trabajo académico.

Fuimos encontrándonos en nuestros diversos feminismos. Algunas con mayor compromiso con el activismo, otras con una participación más tímida, otras más comprometidas con la academia, otras descubriéndose feministas. Somos mujeres diversas, en edad, experiencias, orientación sexual, situación familiar, nivel académico, relación con nuestro cuerpo; nada de eso fue un obstáculo para caminar juntas, por el contrario, aprendimos a hacerlo compaginando nuestros distintos pasos.

El libro recoge nuestra búsqueda de una teoría feminista que nos permita hacer nuevas preguntas a la realidad, porque de eso se trata, de preguntar aquello en lo que nadie pensó antes, para avanzar en la comprensión de lo que nos rodea y de nuestro lugar en el mundo. Nuestro interés académico y personal —porque no hay escisiones posibles— está en los cuerpos sexuados, la sexualidad y la reproducción; buscando como Alicia detrás del espejo, dónde estamos en estas elaboraciones, en estas prácticas. Lo personal es teórico, ese camino también lo intentamos recorrer.

Los textos son reflexiones sobre las lecturas, dudas puestas en común, abordajes que intentan tender puentes. Esperamos que sirva a quienes lo lean como incentivo para continuar el apasionante camino de la construcción colectiva del pensamiento feminista.

ISBN: 978-9974-0-1564-7



9 789974 015647