

Lo andrógino como categoría de la Biomedicina de la segunda mitad del siglo XX... ¿y de la política?.

Mines Cuenya, Ana.

Cita:

Mines Cuenya, Ana (2014). *Lo andrógino como categoría de la Biomedicina de la segunda mitad del siglo XX... ¿y de la política?.* XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/1470>

**Lo andrógino como categoría de la Biomedicina de la segunda mitad del siglo XX...
¿y de la política?
Explorando los límites del dimorfismo genérico y sexual desde las teorías
feministas**

Por Ana Mines

*“Esta forma de escribir es una forma más de habitar mundos posibles”
Donna Haraway*

1. Introducción

Este trabajo es el primer resultado de algunas preguntas y búsquedas en torno a la *androginia*, categoría que me resulta intrigante, opaca, sensual y sexual a la vez, y, quizás, potente para re-pensar y problematizar el dimorfismo genérico-sexual, los procesos identitarios basados en el “sexo”, como para reflexionar en torno a la producción de los planos internos-profundos-biológicos del cuerpo/sexo y los externos-superficiales-sociales del género-social.

La intención no es pensar la androginia en clave identitaria. No pretendo pensar lo andrógino como algo que reemplaza o supera lo femenino y lo masculino. Por el contrario, la idea será analizarla en términos dialógicos y contextuales, asumiendo que su potencial crítico no reside simplemente en sí, sino, más bien, en el modo en el que esta figura intervenga en los campos sociales, políticos, discursivos, incluso en el mercado, etc.

El campo específico que busco analizar es el biomédico, paradigmático quizás, en su poder de construcción de efectos estancos sobre los cuerpos y la sexualidad. Parte de su fuerza y legitimidad reside en su capacidad de biologizar, y junto con ello teñir de objetividad científica, categorías sociales.

Para ello, voy a trabajar tres cuestiones de manera exploratoria. Primeramente, voy a ahondar en algunas producciones feministas que han elaborado reflexiones/herramientas muy útiles -como la crítica al esencialismo y sus efectos en la producción de categorías- de las que me valdré para problematizar el cuerpo y el género. En segundo lugar, voy a intentar dar cuenta del uso de las categorías de *androginia* e *intersexualidad* en la Biomedicina y reflexionar en torno al cuerpo y su materia biológica en tanto supuesto registro más “profundo”, “más verdadero” y “estable” que el aspecto “exterior” del cuerpo, “genérico”, “dinámico”, “cambiante” y “moldeable”, y por lo tanto, “menos verdadero”. Por último, voy a intentar analizar el uso, las posibilidades y los límites de la noción de *androginia* para discurrir estrategias políticas posibles, disruptivas, que permitan pensar el cuerpo y la sexualidad desde otros parámetros que no sean *la verdad* ni *la identidad civil*. ¿Cómo surge la categoría “andrógino”? ¿qué pretende dar cuenta?, ¿qué sujetos representar?, ¿la Biomedicina piensa el sujeto andrógino por fuera de lo que define como sujeto intersexuado, o no?, ¿qué posibilidades brinda la androginia para pensar los procesos identitarios anclados en la sexualidad?, ¿es posible y deseable la neutralidad genérico-sexual?

2. El problema de las identidades para el feminismo¹. De categorías, sustancias, genitales y proyectos políticos.

“El conocimiento feminista es un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación con el poder, que no habíamos percibido anteriormente”.

Rosi Braidotti

Un modo nada original, pero sí significativo de adentrarnos en las discusiones aquí propuestas es retomar algunas de las discusiones que se vienen dando, desde la segunda mitad del siglo pasado, en relación a la categoría de *mujer*. Existen enormes y enriquecedores clivajes, diferencias y cruces entre el feminismo lesbiano, negro, trans e intersex, el feminismo popular, de izquierda, poscolonial, etc. Los mismos, desde diferentes perspectivas, mostraron lo excluyente que puede ser la categoría de mujer en su uso singular y universal: blanco, heterosexual, metropolitano y burgués. Dar cuenta de estas diferencias es también dar cuenta de un campo fecundo de discusiones. Como dice Nelly Richard “(...) no cabe duda de que lo más estimulante de la teoría feminista contemporánea radica en la vitalidad polémica con que ella debate sus propios supuestos (“mujer”, “identidad sexual”, “diferencia de género”, etc.) (...) y, por otro lado, de una puesta en crisis de la representación que sospeche de cualquier cristalización de significados (“identidad”, “mujer”, “género”, etc.) para que los flujos de subjetivación no se dejen atrapar en el esquema rígido de identificaciones fijas” (1994, 100).

Estas discusiones evidencian, entre otras cosas, lo peligroso de las categorías que se pretenden universales, ya ocultan que “todo conocimiento es una condensación en un terreno de poder” (Haraway, 1995, 317), y, como contraparte, lo sano de definir y situar el uso de nuestras categorías. Como dice J. Scott (2009), “debemos insistir en usos lingüísticos más precisos” (246) y “cuestionar o revisar los efectos del impulso universalizador tanto del feminismo como de las ciencias sociales” (247). Como alternativa, podemos pensar, tal como invita Donna Haraway en “una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*” (1995, 324).

1.a. Algunas herramientas del feminismo radical²

Dicho brevemente, el feminismo que se ha llamado “radical” hace hincapié en la *raíz* de la opresión de la mujer; el rol de la familia, la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico, la politización de la sexualidad, la reformulación de los espacios público y privado –a partir del slogan “lo personal es político”- y el estudio de la vida cotidiana, etc. El feminismo radical “sostiene que la mayor contradicción social se produce en función del sexo (...). Las mujeres estarían oprimidas por las instituciones patriarcales que tienen el control sobre ellas y, fundamentalmente, sobre su reproducción” (Gamba, 2009, 147).

¹ ¿Se puede hablar de “el” feminismo? ¿O sería más acertado decir “los” feminismos? Creo que podríamos encontrar herramientas para defender ambos modos. El feminismo tiene una historia de lucha y una praxis crítica como piedra basal que, podríamos decir, le da cohesión, coherencia y sentido en términos identitarios. Al mismo tiempo, es cierto que muchas de las vertientes que han surgido en la segunda mitad del siglo XX son sumamente distintas e incluso se realizan profundas críticas entre sí. Muchas de esas diferencias están relacionadas con los diferentes contextos de producción/enunciación de las mismas. En este trabajo seguiré hablando de feminismo en singular aunque intentaré particularizar en algunas diferencias entre los mismos.

² Me parece importante destacar que las distintas corrientes del feminismo están, al mismo tiempo que diferenciadas, profundamente conectadas y a travesadas, en sus ideas, objetivos y métodos. Por ello, establecer límites estancos entre las mismas se hace muchas veces imposible.

Este feminismo ha definido como uno de sus ejes centrales el concepto de patriarcado. El mismo sería un ordenamiento universal de las relaciones sociales según sexo: varones = opresor, mujeres = oprimidas³. Este feminismo tiene sin duda influencias del marxismo. Toma de éste la idea de pensar al colectivo de mujeres como clase social, a fin de abordar las cuestiones comunes y estructurales que afectan de manera diferencial a las mujeres en tanto tales.

En algunas producciones del feminismo radical aparece con claridad la noción de género en tanto edificio cultural, político e histórico que se monta sobre el cuerpo/sexo de las mujeres y determina muchos de los mandatos que ellas deben obedecer en esta sociedad patriarcal. Como incita Millet en su ensayo "Política sexual" "es hora de que nos demos cuenta que toda la estructura de la personalidad masculina y femenina es arbitrariamente impuesta por el condicionamiento social que nos ha privado de todos los rasgos posibles de la personalidad humana (...) y que ha dividido arbitrariamente estas rasgos en dos categorías; así la agresión, masculina; la pasividad, femenina; la inteligencia, masculina; la ternura, femenina; la agresión, masculina; la emoción, femenina... cualidades humanas arbitrariamente separadas" (1973, 100).

Kate Millet aboga no porque las mujeres accedan en términos de inclusión a los derechos masculinos sino por una transformación radical del sistema de relaciones y de divisiones entre los sexos/géneros.

1.b. Algunas herramientas del feminismo de la diferencia

Voy a comenzar con el texto "Escupamos sobre Hegel" (1978) de Carla Lonzi y la Rivolta Femminile. En sus escritos salta a la vista tanto su radicalidad como el modo de comunicarla mediante un estilo de escritura sin grandes artefactos teóricos ni abstracciones.

Ellas buscaban develar el "engaño" que se oculta tras los discursos de "igualdad de los sexos", ya que en un mundo masculinista esto sería igual a naturalizar el dominio de los varones. Como dice Carla Lonzi, "la igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer" (1978, 25). El discurso de la igualdad, era un principio jurídico, una caja vacía que no podía dar cuenta de lo que les pasaba verdaderamente a las mujeres; una pantalla tras el que se ocultaba una realidad de relaciones asimétricas y opresivas. Un presupuesto de estas feministas es la convicción de que no hay libertad, ni pensamiento para la mujer fuera del concepto de diferencia sexual (Posada Kubissa, 2000).

La crítica que realizaban las activistas de la Rivolta Femminile era radical en el sentido de que buscaban transformar la raíz de un sistema que producía relaciones desiguales. Ellas no querían disputar el poder masculino sino transformar las relaciones humanas entre mujeres y varones. En palabras de ellas mismas, "la actuación de la mujer no implica una participación en el poder masculino sino cuestionar el concepto de poder" (Lonzi, 1978, 24). En este sentido ellas apuestan a pensar lo femenino en sí mismo, a explorar y reivindicar lo específicamente femenino para así torcer el orden masculinista y proponer un mundo de sentidos y relaciones desde lo propio. "Para la mujer, liberarse no quiere

³ En palabras de Kate Millet, "existe una estructura antigua y universal en la que un grupo por derecho de nacimiento oprime políticamente a otro; este esquema se mantiene vivo en el área de las relaciones sexuales" (1973, 86).

decir aceptar idéntica vida a la del varón, que es invivable, sino, expresar su sentido de la existencia” (Lonzi, 1978, 17). Ellas no elaboran una propuesta de tinte humanista en la que propongan un modelo político acabado. Su aporte yace, quizás, en la caracterización crítica, en el rechazo al orden sexual establecido y en su grito mediante el que plantean la necesidad de transformar el sistema de relaciones sexuales establecido. Para ello, la transformación y reivindicación de la mujer como un otro en sí mismo es fundamental.

Por su lado, Luce Irigaray desarrolla la noción de falocentrismo. El mismo, dicho muy resumidamente, sería un orden simbólico que tiene como unidad significativa primera, como Uno, al Hombre. Así, la mujer necesariamente va a ser lo Otro y su significación va a ser no sólo secundaria y complementaria respecto al Varón, sino inferior. “Después de muchos siglos, todo lo que tiene valor es del género masculino mientras que es femenino lo que carece de valor” (1992, 66). En el proyecto de Irigaray, según Braidotti, lo “femenino” no es “una entidad esencializada ni inmediatamente accesible: es, por el contrario, realidad virtual, en el sentido de que es el efecto de un proyecto, de un proyecto político y conceptual de trascender la posición de sujeto tradicional (“molar”) de la mujer como Otro de lo Mismo para poder expresar lo otro de lo Otro. Sin embargo, esta trascendencia tiene lugar a través de la carne, en localizaciones encarnadas y no en una huida de las mismas” (2005, 39).

Es justamente, en la reconstitución de lo femenino y, en la particular potencia que le otorga su localización abyecta, que se ubica el potencial político de los argumentos de Irigaray. Ella quiere mostrar y reintroducir lo excluido. Según Judith Butler, “la respuesta que da Irigaray a la exclusión de lo femenino de la economía de las representaciones equivale efectivamente a decir: ‘muy bien, de todos modos no quiero estar en tu economía y te mostraré lo que este receptáculo ininteligible –lo femenino- puede hacer a su sistema; no seré una pobre copia en tu sistema y, sin embargo, me asemejaré a ti imitando los pasajes textuales mediante los cuales construyes tu sistema y demostrándote que lo que no puede entrar en él ya está dentro de él (como su exterior necesario) y haré la pantomima y repetiré los gestos de tu operación hasta que la aparición del exterior en el interior del sistema ponga en tela de juicio su clausura sistemática y su pretensión de estar autosustentado” (2002^a, 81).

El pensamiento de Irigaray es de gran riqueza a la hora de pensar el orden masculinista como un orden omnipresente. Ella denuncia la asimetría constitutiva que trae consigo el establecimiento de dicho orden. Desde allí y desde la idea de diferencia, Irigaray propone hacer foco en las particularidades del sujeto femenino, no sólo subjetivas, sino corporales, fisiológicas, sus especificidades y singularidades. “El cuerpo femenino presenta la particularidad de tolerar el crecimiento del otro dentro de sí, sin enfermedad, rechazo o muerte para uno de los dos organismos vivos. (...). Allí donde el cuerpo femenino engendra en el respeto a la diferencia, el cuerpo social patriarcal se edifica jerárquicamente excluyendo la diferencia” (1992, 43).

Es en el cuerpo donde se van a anclar, o, en términos de Braidotti, localizar, la “sustancia” de su propuesta política ya que la fuerza irreductible de lo femenino reside en la materialidad del cuerpo: “lo corporal-femenino deviene en Irigaray contra-discurso del discurso masculino/patriarcal imperante. (...) la imagen especular reflejada, es la de la materialidad corporal femenina. Y ésta se convierte en centro de auto-afirmación” (Posada Kubissa, 2000, 237).

Irigaray parte del cuerpo material, en este planteo se ubica parte de lo que consideramos interesante y problemático a la vez⁴. Irigaray toma el cuerpo como una materia dada, la asume olvidando que “invocar a la materia implica invocar una historia sedimentada de jerarquía sexual y de supresiones sexuales que sin duda debe constituir un *objeto* de la indagación feminista, pero que resultaría completamente problemática si se la tomara como *base* de una teoría feminista” (Butler, 2002^a, 87).

El pensamiento de Rosi Braidotti toma muchos aportes de Irigaray⁵. Su propuesta es sumamente rica y compleja. Ella toma no sólo aportes de la teoría feminista, sino también de la obra de Gilles Deleuze logrando una síntesis muy interesante entre éstas, configurando herramientas novedosas para abordar las cuestiones identitarias, la categoría misma de mujer, el cuerpo, la multiplicidad, la diferencia, el sexo, etc.

Lo que Braidotti va a llamar “política de la localización” va a ser de vital importancia en su obra. Inspirada en Deleuze, la política de la localización “hace referencia a una forma de dar sentido a la diversidad existente entre las mujeres en el seno de la categoría de “diferencia sexual”, entendida como el opuesto binario del sujeto falocéntrico” (2005, 26). La teoría de esta autora tiene también como cimiento la premisa de la diferencia sexual. De hecho Braidotti realza estas diferencias en un esfuerzo por dotar de una potencia cada vez mayor a las mujeres y distanciarse de lo que ella ha llamado “feminifobia” (2005).

Braidotti toma de la teoría deleuziana la idea de cuerpo como potencia, en oposición al cuerpo como pasivo, como mera *superficie de inscripción*. Esto supone un claro distanciamiento de la idea psicoanalítica del cuerpo como mapa de inscripciones semióticas y de códigos impuestos por la cultura. La idea de cuerpo de Braidotti se acerca a la del cuerpo como inmanencia. “(...) el cuerpo viene a ser una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente constituidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de fuerzas, una superficie de intensidades, puros simulacros sin originales. Esta redefinición “intensiva” del cuerpo coloca al mismo en el seno de una compleja interacción de fuerzas sociales. (...). Por el contrario, yo pienso en el cuerpo como transformador y como punto de transmisión de un flujo de energías, es decir, como superficie de intensidades” (2005, 37). Según Braidotti, este abordaje del cuerpo también tiene sus raíces en el pensamiento de Irigaray quien lo piensa “como una batería móvil de diferencias” (2005, 41). El cuerpo es entonces, una interfaz, un umbral; es una construcción cultural que capitaliza energías de naturaleza heterogénea, discontinua e inconsciente.

Braidotti también va a hacer hincapié en la especificidad de lo femenino. El cuerpo y el deseo de las mujeres son particulares y múltiples a su vez. En esa paradoja se guarda, según estas autoras, una gran potencia política.

En el pensamiento de Irigaray como en el de Braidotti la diferencia sexual aparece como un dato. Ésta idea no es repensada ni historizada. Simplemente se asume, y, de hecho, se le da no sólo relevancia sino un sentido estanco, rígido, invariable, o por lo menos no

⁴ Como dice Judith Butler (2002^a), “aunque no puedo imaginar a ninguna feminista que haya leído y releído la historia de la filosofía con tanta atención crítica y detallada como ella, me parece que sus propios términos tienden a imitar la grandiosidad de los errores filosóficos que ella misma señala” (67).

⁵ Braidotti parte, al igual que Irigaray, de “afirmar la diversidad y la diferencia como valor positivo y alternativo” (2005, 39). Bajo las reglas y significaciones dadas en un sistema falocentrista, la Mujer, es el Otro del Hombre. Pero no un Otro simétrico, sino un otro secundario, no sólo en su ubicación en términos de jerarquía, sino también en momentos de significación. Si bien el Otro es constitutivamente necesario, es secundario.

variable sin altos costos. La diferencia sexual aparece en su pensamiento como “una diferencia fundadora y estructural que no puede disolverse fácilmente sin causar un daño psíquico y físico”⁶ (Braidotti, 2005, 140). Esta idea me resulta llamativa en un pensamiento del devenir y de las localizaciones. De hecho, para dar cuerpo a su pensamiento político, y confeccionar lo que define como “sujeto del feminismo” Braidotti promueve tanto la condición de *mutante* como la de *ser en construcción* como cualidades ontológicas del mismo⁷.

Irigaray y Braidotti conservan tabicada división entre el orden de la Naturaleza y la Cultura. La materia biológica, el cuerpo, parecen no estar sujetos a una política de localización y multiplicidad sino a una política otra. Su concepto de diferencia sexual “poco parece aportar para un contra-discurso sobre la identidad femenina y, desde luego nada en cuanto al giro revolucionario para abordarla: en todo el discurrir logo-androcéntrico del discurso, o los discursos, sobre lo femenino gravita como una constante la asimilación de la identidad femenina a su corporalidad. Y la versión de lo mismo, que Irigaray –y yo agregaría a Braidotti- pretende proponer desde su relectura del psicoanálisis, resulta estar más cerca de posiciones pre-freudianas, enraizada con tradiciones que, como la del pensamiento romántico, quieren excluir a la mujer de la cultura con un discurso sobre su materialidad corporal como naturaleza” (Posada Kubissa, 2000, 238).

1.c. Algunas herramientas del feminismo difícil de definir o que se resiste a ser definido... feminismo queer⁸

En su artículo de 1989, “La esencia del triángulo (...)”, Teresa De Lauretis se pone en la tarea de “discernir el esencialismo desde un punto de vista más preciso” (79). Esta autora plantea que la esencia de una categoría no va a residir en el tipo de sustancia (biológica, por ejemplo) a la que haga alusión para llegar a una definición sino en el modo en que esta definición se lleve a cabo y que, justamente, allí yace el nudo de las disputas feministas. “Una puede preferir un triángulo, una definición de mujer y/o de feminismo en lugar de otra, y, dentro de sus particulares condiciones y posibilidades de existencia, luchar para definir el triángulo que ella quiera o quiera ser- las feministas quieren cosas diferentes. Y yo sugiero que estas serias luchas conforman el desarrollo histórico y la diferencia específica de la teoría feminista: la esencia del triángulo” (1989, 81).

Partiendo de esta premisa, me propongo reflexionar sobre la noción del dimorfismo sexual y su anclaje biológico, lo que parece ser hasta aquí, un núcleo que se resiste al análisis de una parte de la teoría feminista⁹.

⁶ En relación a esto, Judith Butler dice, “quiero preguntarme cómo y por qué la “materialidad” ha llegado a ser un signo de irreductibilidad, es decir, cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones y, por lo tanto, no puede ser una construcción. (...) ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? (Butler, 2002^a, 54)

⁷ “El sujeto del feminismo no es la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado que ha tomado sus distancias respecto a la institución de la femineidad. (...). Es posible que ella ya no sea ella, sino el sujeto de otra historia bastante distinta: un sujeto en construcción, mutante, la otro de lo Otro, (Braidotti, 2005, 26).

⁸ Defino, -tímidamente y con dudas-, “queer”, por su oposición a lo normativo. Según David Halperin queer “es una identidad sin esencia. (...). No demarca una positividad sino una posición enfrentada a lo normativo; (...) describe más bien un horizonte de posibilidades cuya extensión y espectro heterogéneo no puede ser delimitado con anticipación” (2007, 83).

Por su parte, Adriana Cavarero¹⁰ (1995) también elabora un análisis crítico del esencialismo en el feminismo. Ella toma varios aportes de sus coterráneas italianas para pensar la diferencia sexual y desde allí realiza una fuerte crítica a lo que define como el punto de partida de la filosofía occidental: el Uno¹¹ –y no del dos, asumiendo una postura crítica frente al universalismo masculinista occidental. Según su análisis el orden masculinista oblitera la particularidad del ser-mujer.

Cavarero va a hacer un esfuerzo para pensar la diferencia sexual como algo no dado al mismo tiempo que algo inherentemente permeado por la cultura occidental masculinista que ella analiza y critica. Por eso, afirma que “la tarea de pensar la diferencia sexual es tan ardua, porque en la diferencia sexual yace precisamente en el borrón con que la filosofía occidental ha sido fundada y desarrollada. Pensar la diferencia sexual comenzando desde el masculino universal es pensarla como ya pensada, esto es, pensarla a través de las categorías de un pensamiento que está apoyado por el hecho mismo de no pensar la diferencia en sí” (1995, 48).

Esta noción que trae Cavarero y que retoman varias de las autoras que cito en este trabajo es sumamente interesante para pensar la noción de *neutralidad*. Partiendo de que vivimos en un mundo capitalista, machista, heterosexista, sumergidxs en una cultura falogocéntrica, ¿es posible la neutralidad?, ¿qué quiere decir “neutro”?, ¿quiere decir “no significar”?, ¿es posible –y deseable- no significar o significar sin signo? Como afirma Nelly Richard, “cuando alguien dice que no hace política, que no es de derecha ni de izquierda: todo el mundo comprende que es de derecha; decir que el lenguaje y la escritura son in/diferentes a las diferencias genérico-sexual refuerza el poder establecido al seguir encubriendo las técnicas mediante las cuales la masculinidad hegemónica disfraza con lo neutro –lo im/personal- su manía de personalizar lo universal” (1993, 131), o, como dice Collin, “lo indefinido queda definido en cierto modo de articularse con lo definido” (2006, 27).

Retomando la crítica que Butler (2002^a) le hace a Irigaray, voy a pensar la materia/cuerpo como algo que está constitutivamente sedimentado/significado con los discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran y restringen los usos que pueden dársele al término. Entonces, ¿la materia/materialidad no tiene una historia? Y si asumimos que la tiene, ¿cómo y desde dónde pensar la diferencia sexual?

De Lauretis (1989) afirma que es necesario buscar mecanismos para pensar la diferencia sexual por fuera de la categoría unívoca del Uno falogocéntrico en tanto condición de posibilidad para, justamente, poder profundizar en la idea de *diferencia* y romper con la paradoja de “pensar la diferencia sexual a través de las categorías de un pensamiento que se basa en el hecho de no pensar la diferencia” (107). Aquí justamente yace un espacio en el que considero que la idea de androginia puede ser útil.

⁹ Resultan muy pertinentes las preguntas que se hace Françoise Collin y su posterior reflexión al respecto “¿Son aptas las metáforas sexuadas para designar categorías lógicas u ontológicas? ¿No están cargadas de un peso histórico e ideológico que se resiste a esta reducción? Por lo demás, al recurrir a ellas, en el pensamiento filosófico feminista opera necesariamente una selección, sin que esta elucide ni se justifique jamás” (2006, 23).

¹⁰ No estoy segura si definiría a esta autora como una feminista queer, pero sus aportes para pensar la diferencia/dimorfismo son interesantes y, a los fines de este trabajo, relevantes.

¹¹ Cavarero (1995) afirma que la historia de la filosofía es extraordinariamente ciega en lo que respecta a la finitud –historicidad- de la diferencia sexual. La filosofía occidental ha comenzado desde la hipótesis de uno y desde la asunción de un “monstruo” universal, al mismo tiempo neutro y masculino.

Por su lado, Nelly Richard afirma que aquello que se ha llamado la “muerte del sujeto”, le “exige al feminismo repensar la identidad social y sexual: la identidad ya no como la autoexpresión coherente de un yo unificado (por “femenino” que sea el modelo), sino como una dinámica tensional cruzada por una multiplicidad de fuerzas heterogéneas que la mantienen en constante desequilibrio” (1994, 138). Entonces, ¿podemos seguir hablando de *la* identidad femenina o de *la* identidad masculina, como si fueran términos fijos e invariables? y, adentrándonos en lo carnal del asunto, ¿podemos hablar entonces de cuerpos femeninos y masculinos?

El feminismo lésbico, trans y queer se ha explayado en los análisis de las derivaciones de pensar la diferencia sexual exclusivamente en clave dual o binaria y la consecuente naturalización de la categoría de mujer (y la de varón). De Laetitia, a quien entiendo como parte de estas producciones críticas, propone enfrentar estas dificultades, aunque hacerlo tenga como costo “el sueño de un mundo común para las mujeres o el de una base masiva para la política y la teoría feminista” (1989, 115). Para ella hay que pensar la cuestión de la diferencia sexual como una formación socio-histórica e incluso, como un objeto de disputa dentro del feminismo. Como dice Judith Butler, “la categoría de mujeres no se vuelve inútil mediante la deconstrucción, sino que se convierte en un categoría cuyos usos ya no se reifican como “referentes” y que presenta la oportunidad de que se abra o, más precisamente, de llegar a significar de maneras distintas que ninguno de nosotros puede predecir de antemano” (2002^a, 55).

F. Collin (2006), A. Fausto-Sterling (2006), M. Wittig (2006), Butler (2002, 2002^a) y D. Haraway (1995) se preguntan, de diferentes modos, a cerca de la eficacia de las disputas que se da el feminismo en el plano de lo discursivo y de hasta qué punto estas producen algún efecto en el plano de lo real. Collin escinde el plano discursivo del material, radicalizando su pregunta por lo material como una sustancia otra, que precisa de un análisis particular. El discurso en sí, no necesariamente afecta a la materia; “el *mea culpa* del sujeto falogocéntrico no afecta el lugar de quien lo pronuncia” (2006, 24). Esto va a ser distinto en el resto de las autoras citadas ya que todas van a asumir, a sus modos, la condición material del discurso y su poder constructivo. Butler, por ejemplo, va a pensar como inescindibles el discurso, sus categorías y la materialidad; “estrictamente hablando, el poder no es un sujeto que actúa sobre los cuerpos como si estos fueran sus distintos objetos” (2002^a, 63). Haraway piensa que los límites entre el cuerpo, los discursos y las tecnologías (ella hace sobre todo hincapié en este último punto) es completamente borrosa o porosa, más aún, “mito y herramienta se constituyen mutuamente” (1995, 280). En el caso de Wittig, ella piensa las mujeres como un resultado material y categorial del sistema heterosexual. Dicho muy brevemente, ella apuesta a que la transformación discursiva y cultural puede transformar la realidad material/corporal a tal punto que las ideas/realidades de “mujer” y “varón” en tanto tales podrían erradicarse.

Bien, con todas estas definiciones, problemáticas, conflictos, etc. puestos sobre la mesa de modo más o menos esquemático, quisiera volver a lo que es hilo conductor de este trabajo: la producción reguladora de los efectos de identidad sexo/genérica y qué tiene que ver con todo ello el dimorfismo sexual. ¿Qué puede significar en este derrotero la andrógina?, ¿desde dónde pensarla?, ¿desde el cuerpo, el género o desde el cuerpo-género?

3. Androginia y Biomedicina.

Voy a entender, siguiendo a Eduardo Menéndez (2009), por *Biomedicina* a una específica y hegemónica forma de comprender y actuar sobre los procesos de salud, enfermedad y atención. La misma tiene características particulares, historia, actores, disputas, intereses, etc. Como tal surge en Europa a partir del siglo XVIII. En varios trabajos, Michel Foucault relaciona su expansión a las necesidades crecientes de control social de las sociedades urbanas modernas, en pleno crecimiento. Un rasgo estructural de la Biomedicina su biologicismo. Éste es el núcleo de la formación profesional del (bio)médico/a en detrimento otras dimensiones que afectan también (¡y cuánto!) a la salud como las económicas, sociales, culturales y psicológicos. Por último, pero no menos importante, la Biomedicina es un discurso poderoso y con gran capacidad de producir efectos de verdad en torno al cuerpo. Ahora bien, ¿qué tiene que ver la Biomedicina con las problemáticas que venimos planteando hasta aquí? Mucho...

2.a. La categoría de género, lo biológico/lo social... y del uso de las herramientas del amo

En una reunión con activistas trans, charlando justamente sobre los alcances de la categoría de género escuché por primera vez hablar, con cierta rabia, sobre su contexto de surgimiento y lo poco problematizado –inclusive invisibilizado– que ello había sido por el feminismo. El “género” como categoría no surge del feminismo ni de sus luchas, sino, de equipos médicos que trataban a transexuales e intersexuales.

A mediados de los años ´50, un equipo, formado por endocrinólogos, cirujanos y psicólogos, del Johns Hopkins Medical Center de Baltimore de los EEUU, comenzó a desarrollar técnicas para trabajar sobre los casos de “ambigüedad sexual” en niñas que padecían “anomalías” genéticas o “enfermedades” endocrinas prenatales, como también problemas de identidad y orientación sexual. Desarrollaron una teoría para el tratamiento psico-médico de los “intersexos” que daba prioridad al condicionamiento socio-cultural de la identidad de género por encima del sexo biológico. Entre sus filas se encontraba el médico, psicólogo y sexólogo John Money (Stolcke, 2004).

Años después, en 1968, se publica la obra “Sex and Gender” del psicoanalista estadounidense Robert Stoller. En su libro, Stoller revisó los estudios psicológicos y biomédicos de lxs intersexos, transexuales y homosexuales, es decir, de individuos cuya anatomía genital es ambigua al nacimiento o cuyo sexo biológico no coincide con su identidad sexual sentida y deseada o con su orientación sexual y dio una definición más precisa de lo que ya estaba circulando como una idea de género. Stoller introdujo el término “identidad genérica” “dentro del entramado de la distinción entre biología (hormonas, genes, sistema nervioso, morfología) y el género con la cultura (psicología, sociología)” (Haraway, 1995, 225). Lo presentó en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Estocolmo en 1963. Luego, en 1972, los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt “popularizaron la idea de que el sexo y el género son categorías separadas. El “sexo”, argumentaron, se refiere a los atributos físicos, y viene determinado por la anatomía y la fisiología, mientras que el género es una transformación psicológica del yo, la convicción interna de que uno es macho o hembra (identidad de género) y las expresiones conductuales de dicha convicción” (Fausto-Sterling, 2006, 18).

Diferentes voces desde el feminismo también argumentaron que el género es distinto al sexo, sobre todo las de la segunda ola de los ´70. De hecho, la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling dice que fueron Money y las feministas de los setenta quienes establecieron los términos del debate: que el sexo representaba la anatomía y la

fisiología, y el género representaba las fuerzas sociales que moldeaban la conducta. “Las feministas no cuestionaban la componente física del sexo; eran los significados psicológico y cultural de las diferencias entre varones y mujeres –el género- lo que estaba en cuestión. Pero las definiciones feministas de sexo y género dejaban abierta la posibilidad de que las diferencias cognitivas y de comportamiento pudieran *derivarse* de diferencias sexuales (...) y al ceder el territorio del sexo físico, las feministas dejaron un flanco al ataque de sus posiciones sobre la base de las diferencias biológicas” (Fausto-Sterling, 2006, 18).

Hacia mediados de los ‘80 la emergencia del feminismo negro, lesbiano y trans trajo consigo un profundo cuestionamiento de la categoría de género, principalmente en lo que hace al carácter binario de la idea sexo/género. Este escepticismo se debía en parte a un aumento de la oposición al racismo en los movimientos feministas euroestadounidenses, de manera que algunas de las raíces racistas y coloniales de la trama fueron puestas en evidencia” (Haraway, 1995).

Ahora, me surgen muchos interrogantes, ¿es posible desentendernos del contexto de surgimiento de la categoría de género?, ¿cuáles son las consecuencias de invisibilizarlo?, ¿acaso la noción de género, trae ciertos límites, techos, e, incluso, problemas epistemológicos para pensar el cuerpo por fuera de la lógica binaria?

2.b. ¿Qué quiere decir “androginia”?

“Podría interpretarse esta prohibición que asegura la impenetrabilidad de lo masculino como una especie de pánico, el pánico a llegar a “parecerse” a ella, a afeminarse o el pánico a lo que podría ocurrir si se autoriza una penetración masculina de lo masculino, o una penetración femenina de lo femenino o una penetración femenina de lo masculino o la reversibilidad de estas posiciones para no mencionar la posibilidad de una confusión completa de lo que puede considerarse penetración”
Judith Butler

El término fue utilizado por Platón en su obra El Banquete. Allí menciona a un ser especial que reunía en su cuerpo el sexo masculino y el femenino dejando ver, desde las anteojeras del presente, la cantidad de nudos problemáticos que puede condensar la idea de lo andrógino en su ambigüedad constitutiva.

En su libro, “El andrógino sexuado” (1992), Estrella de Diego dice que la androginia es una de las manifestaciones más antiguas del deseo. “Etimológicamente, androginia se refiere a Uno que contiene Dos y, más concretamente, al hombre (andro) y la mujer (gyne), si bien el término no se limita a esa acepción tan estrecha. La idea de la androginia se extiende, en primer lugar, a todas las parejas de opuestos, esos conceptos polarizados que se atraen irremisiblemente y casi sin esperanza –cielo/tierra, luz/tinieblas, vida/muerte” (23). El diccionario de la Real Academia Española (2013) define la andrógina, primero, como un sinónimo de hermafroditismo, y segundo como “dicho de una persona cuyos rasgos externos no se corresponden definitivamente con los de su sexo”.

Tal como las ideas de género y sexo, históricamente, la androginia ha significado y provocado efectos distintos; desde el concepto místico de la totalidad, una imagen ambigua decadente, una imagen equilibrada y positiva. “La imagen de principios del XIX es esencialmente optimista porque simboliza “la solidaridad, la fraternidad, la comunión, el progreso, la confianza en Dios, el futuro, la bondad del hombre, mientras la imagen de la segunda mitad –que tiene como punto álgido en los años ‘90- es negativa porque

simboliza el vicio, el aislamiento, la soledad, la autosuficiencia, la independencia y la falta de confianza en el futuro, en Dios y en el hombre” (1992, 33).

A mediados del siglo XIX la androginia comienza a ser identificada no sólo con valores negativos sino incluso como una amenaza. La fecha de quiebre de la valoración positiva de la androginia coincide con la incipiente conformación de los dispositivos sanitarios y con el establecimiento de la sexualidad como dispositivo de control. Lo que está aconteciendo es la conformación de una cierta normalidad sexual y de una idea de “lo sano” junto con sus criterios de medición, cuantificación y tratamiento (Foucault, 2002). En este mismo momento, se constituyen los binomios “normal/anormal” y “sano/enfermo”. La andrógina va a quedar indiscutiblemente del lado malo, combinando, según de León (1992) una asexualidad con lascivia, autosuficiente; una extraña combinación de ambigüedad sexual y moral profundamente relacionada con la idea de homosexualidad, como algo desviado. Por su parte, la imagen del hermafrodita se conforma como el monstruo de fin de siglo, siglo que concluye con “la inevitable confusión de términos como andrógina, hermafroditismo y homosexualidad” (1992, 34).

La incipiente Biomedicina va a intentar establecer los términos de la existencia de los cuerpos que no se adecuan a lo que ella misma ha definido como masculinos y femeninos, es decir, normales. La figura del hermafrodita andrógino va a provocar la pregunta por la existencia de un tercer sexo, pero esta va a ir quedando relegada en pos del desarrollo de técnicas y tratamientos de adecuación que re-inscriban estos cuerpos dentro del binomio femenino/masculino definido como normal.

En la década del '20 el médico y sexólogo alemán Magnus Hirschfeld propone una especie de tipología para abordar cuestiones emergentes ligadas a la sexualidad y la corporalidad, distinguiendo entre “hermaphroditismus genitalis” (hermafroditismo) y “hermaphroditismus somaticus” (androginia). Esta definición podría abordarse como un antecedente de la distinción sexo/género, que, como vimos, propusieron Money y Stoller más tarde en EE.UU.

La figura andrógina podría pensarse, quizás, como un síntoma traumático de una cultura que no termina de suturar sus ideales de género de manera acabada. La androginia va de algún modo en contra de las expectativas culturales de hombres y mujeres generando tensión o poniendo al desnudo la naturaleza no natural del heterosexismo imperante en nuestro excluyente ordenamiento genérico-sexual. Olga Grau (2012) va a pensar la andrógina como “una suerte de neutralidad abismal” (190). La idea de abismal me parece muy acertada (sobre la posibilidad de “neutralidad” volveré más adelante), sobre todo si pensamos en lo disruptivo que resulta el corte de la cadena de correspondencias entre el aspecto de alguien y su genitalidad. En nuestra sociedad, el sólo aspecto de mujer o de varón se presenta como un dato sobre el que inferimos una enorme cantidad de información. La presencia andrógina socava esta posibilidad.

El género antecede al sexo, dice Butler (2002, 2002^a). No es posible hacer una lectura de nuestra materia corporal despojada del poder que implica esa operación. Por el contrario, la operación/lectura/interpretación del cuerpo lleva necesariamente consigo la carga de sedimentaciones políticas, culturales e históricas. Ahora, ¿podemos pensar el cuerpo desde un paradigma andrógino?¹²

¹² El recorrido que vengo haciendo se ubica estrictamente en Europa. Brevemente, voy a volver la mirada a América Latina con el afán de aportar más información al argumento que intento desarrollar. En su texto “Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el museo travesti del Perú” (2009) Giuseppe Campuzano muestra la representación de lo andrógino en la cerámica Moche (cultura pre-Inka que se

2.c. *Biomedicina y la naturaleza de un dogma que sostiene a fuerza de bisturí. Casos argentinos.*

Hasta el siglo XVIII, como ha mostrado Thomas Laqueur (1994), el pensamiento de la incipiente ciencia médica sobre el cuerpo estaba dominado por el modelo de “un solo sexo”, en el que la mujer era entendida como un hombre invertido; en otras palabras, los genitales masculinos y femeninos se consideraban análogos, pero en las mujeres los genitales estaban adentro y en los hombres afuera. A finales del siglo XVIII el modelo de un solo sexo dio paso al modelo de los dos sexos, cada uno con sus particularidades pero asimétricos, no equivalentes.

Desde sus inicios, la Biomedicina ha significado y organizado los cuerpos, -en términos de Irigaray-, falogocéntricamente¹³. Dentro del modelo de un solo sexo, dice Laqueur, una hermafrodita es una mujer que se convierte en hombre (a veces, un hombre que se convierte en mujer) cuando su útero se ha deslizado hacia abajo. En el modelo de los dos sexos, es una mujer que tiene genitales masculinos escondidos adentro, o que tiene un clítoris monstruoso que le sirve de pene. Para el modelo de los dos sexos el hermafrodita, más recientemente llamado intersexuado, es un ser que ha sufrido algún tipo anomalía en el orden cromosómico que lo ha llevado a cierta disfuncionalidad de orden hormonal y/o genital.

Por ejemplo, el escrito llamado “Cambios de sexo en los estados intersexuales” (1971) del Dr. Cesar Bergada, médico argentino, son bastantes ilustrativas. Allí afirma que el desarrollo sexual normal, dicotómicamente diferenciado, tiene como punto de inflexión la semana siete del crecimiento embrionario. Allí, la constitución sexual de los cromosomas XY “determina la diferenciación del testículo a nivel de la zona medular de la gónada embrionaria. En la mujer la diferenciación del ovario se inicia alrededor de la duodécima semana (...). El testículo embrionario, mediante la acción de “sustancias organizantes” determina, por un lado, la diferenciación de gonoductos de Wolff formando el epidídimo, conducto deferente y vesículas seminales, y, por otro, la atrofia de los conductos de Müller, femeninos” (94). Los casos intersexuados “se atribuyen a una incapacidad del testículo fetal de masculinizar el tracto genital por un lado y de inhibir la diferenciación de los gonoductos femeninos por el otro” (95). El lado de la acción queda claramente masculinizado, mientras el de la inhibición feminizado.

En un estudio un realizado en 1960, los doctores también locales Martínez Monte y Abbate narran el caso que han llamado “intersexuado andróginoide”. A lo largo del artículo comentan los diferentes niveles de análisis que han tenido en cuenta para llegar a un diagnóstico y tratamiento “lo más acertado posible”. Estos niveles van desde lo somático (morfología genital, presencia de un “bigote tenue” en el rostro, presencia/ausencia de

desarrolló en la costa norte peruana). Allí afirma que “el elemento sin par –el andrógino- es clave en la cosmovisión indígena” (82) y que, de hecho la erradicación de lo andrógino y la correspondiente sexogeneración de los sujetos llega junto con la colonia. Así, la figura andrógina pasó a pensada como “hombre vestido de mujer” y a desplegarse en los espacios de representación rituales, que “los reinterpretó generando significados distintos” (84) según los diferentes contextos y tiempos; “el maricón”, “La Tunantada” – “actualmente es la danza travesti más popular del Perú y una parodia de lo masculino y lo femenino impuesto por la colonización como verdad trascendente” (90)-, “la travesti”.

¹³ Un ejemplo más contemporáneo de esto último es el relato que hace la Biomedicina al narrar la diferenciación sexual embriológica. “En el varón, como es notorio, los órganos más ostensiblemente desarrollados son los genitales externos, y requieren una transformación embriológica mucho mayor si se compara con la que necesita la vagina y la vulva” (Martínez Monte y Abbate, 1960, 110). Del lado masculino se ubica lo más desarrollado, lo activamente desarrollado, en contraposición a lo femenino, que parece que se hizo así como así.

vello en el cuerpo, etc.) y lo psicológico. El artículo finaliza dando cuenta del tratamiento a seguir: asignar sexo definitivo a un sujeto intersexual. Tratándose de un paciente adultx – cabe destacar que hay ciertos casos de intersexualidad no se diagnostican en la infancia sino que se conocen durante el desarrollo del sujeto, por ejemplo ante la falta de la menstruación-, y frente a los antecedentes de depresión y suicidio en casos como el que citan, intentan poner en común criterios que ofrezcan seguridad sobre la decisión de sexo por la que optan; “no son criterios seguros el sexo cromosómico (...), el sexo hormonal ni el sexo de la gónada” (118). “Tiene importancia, en cambio, el aspecto de los genitales externos, que afortunadamente suele coincidir con el sexo civil y la orientación psicosexual” (119). Esta definición, pienso, deja ver la importancia de lo social en la definición del sexo. Como dice Anne Fausto-Sterling, “la sexualidad es un hecho somático creado por un efecto cultural” (2006, 37).

Para el caso de recién nacidos, la lógica es otra, y aquí, la Biomedicina responde, sin más rodeos, a la intervención normalizadora. Generalmente, prefieren “ajustar a la mayoría de los niños con genitales ambiguos como mujeres, a fin de guardar mayor intimidad de los órganos genitales. Puesto que son más accesibles a la operación plástica y a la hormonoterapia, se puede lograr la conformación de un sujeto con características de mujer, más aptos para la relación humana” (Martínez Monte y Abbate, 1960, 120).

El objetivo es construir un sexo funcional. Esto quiere decir: si va a ser varón debe poder penetrar, para el resto de los casos, en donde esto no sería posible, puede/debe ser mujer. Es importante saber que el mantra que la Biomedicina de estas épocas repite respecto a estos temas es que “es más fácil cavar un hoyo que construir un poste”. Esta es la rústica definición que orientaba (y, aunque cueste creerlo, orienta¹⁴) a las cirugías/mutilaciones de niñxs intersex. El cuerpo hermafrodita se presenta entonces como la carne de una ambivalencia irresoluble –en el mejor de los casos-, o, fatal, creada por el discurso jurídico sobre el sexo unívoco (Butler, 2002). Su presencia no va a poner en cuestión el mito de la naturaleza del binarismo sexual. Por el contrario se aplicarán las técnicas necesarias, cortando lo que sobra o implantando lo que falte, para ajustar a ese cuerpo y reinsertarlo en aquella ficción de naturaleza binaria en la que se ordenan, significan y sociabilizan nuestros cuerpos.

Lo que importa es la apariencia, el reconocimiento social, el ser parte de las reglas de género que reglamentan el juego que jugamos. Entonces tanto el cuerpo desnudo como el cuerpo vestido será sometido a incontables tecnologías sociales y quirúrgicas con el fin de establecer la coherencia previamente establecida. Esto se va a justificar en una esencia que se presenta como anterior y como causa, pero que, sin embargo es construida en tanto efecto de este orden sexo-político de la heterosexualidad obligatoria¹⁵, como ya se dijo, el dimorfismo genérico-sexual.

La Biomedicina parece tener la función tranquilizante y mitológica de un discurso religioso. Al nacer, el cuerpo intersexual desafía el supuesto diseño de la naturaleza. El bisturí

¹⁴ Para más información se puede consultar el sitio web de GATE (Global Action for Trans* Equality): <http://transactivists.org/>

¹⁵ Al respecto Butler afirma que “actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. (...). En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva” (2002, 266)

pretende reinsertar al edén de lo natural a ese cuerpo a pesar de dejar marcas indelebles propias del orden de lo cultural/tecnológico, opuesto a la naturaleza. “El cuerpo post-cirugía no es construido exitosamente por la cirugía en una clara forma masculina o femenina, ni tampoco es naturalmente intersex. Al mismo tiempo, dependiendo de quién esté mirando, la condición intersex del cuerpo puede parecer un residuo no-natural que no ha sido normalizado adecuadamente por la cirugía” (Morland, 67). “Por estas razones, unx podría incluso llegar a concluir que la cirugía genital hace a los cuerpos aún más intersex de lo que habrían comenzado” (Morland, 34).

Como dice Butler (2002), los cuerpos con género son otros tantos estilos de la carne. Así, podríamos pensar al género como un disfraz y la carne como una multiplicidad irreductible, disciplinada hasta con el filo del bisturí para ser disfrazada según lo que corresponde en el orden sexo/género/deseo establecido por la heterosexualidad obligatoria.

La androginia, propongo, puede pensarse como una propiedad del cuerpo desnudo como del cuerpo vestido. Se conforma con partes de los distintos estilos de la carne y del aspecto logrando no encajar con ningún personaje de los previamente establecidos, especialmente en el campo de la biomedicina, produciendo una especie de híbrido, una parodia exacerbada de lo que no se corresponde al orden sexo/género y que hace regurgitar una y otra vez la imposibilidad de cierre, de sutura, de un orden que para constituirse precisa expulsar. El otro en el yo, los infinitos otros en los infinitos yo.

4. ¿Una estrategia andrógina?: Lo identitario, la diferencia sexual y la noción de neutralidad

“El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política”.
Donna Haraway

4.a. Lo andrógino, ¿puede quebrar la lógica de la transparencia de la identitaria binaria?

La cuestión de la identidad es una discusión contemporánea sumamente compleja. El feminismo se ha visto y se ve troncalmente envuelto en ella, mismo la militancia LGTB y queer. La lógica de reconocimiento que ha primado a nivel internacional como paradigma de lo político a partir de la caída del muro de Berlín y la emergencia de la política de los DD.HH. pone en el centro de la discusión la política de la identidad. Sin identidad, sin ser legible por la cultura, pero, principalmente por el Estado en los términos que él mismo propone y puede leer, no se puede ser sujeto de derecho. La discusión es sumamente compleja. Es cierto que la lógica identitaria ha sido retomada por diversos colectivos para lograr acceder a derechos básicos¹⁶. Por lo tanto no voy pensarla, de ningún modo, en términos de “buena o mala”. Lo que voy a intentar es discutir y reflexionar en torno a algunos efectos de naturaleza que se le han atribuido.

Como vengo anticipando, voy a pensar la identidad como una ficción, quizás necesaria. Su origen está signado por la negación y la exclusión ya que para constituirnos en una

¹⁶ Algunas de las posibilidades que esta estrategia ha posibilitado son de público conocimiento: la Ley de Identidad de Género -el acceso al DNI con el nombre registral que unx decide sin obligatoriedad de pasar por el dispositivo sanitario ni ninguna instancia patologizante ni judicializante y el acceso a tratamientos hormonales y quirúrgicos si unx así lo quisiese-, la Ley de matrimonio igualitario y todos los derechos a los que se accede a través de esta figura, etc.

unidad coherente debemos necesariamente abandonar u ocultar nuestra multiplicidad ontológica. Las acciones de feminización y masculinización de los cuerpos y los géneros son sistemáticas. La ficción del género precisa afirmarse una y otra vez. La ficción del cuerpo igual. La lógica identitaria sólo reconoce a varones y mujeres y sus correspondientes presunciones heterosexistas. La ficción identitaria, siempre binaria, se construye mediante la promesa de la existencia de una sustancia que se presenta como verdadera e inalterable: el sexo y la diferencia sexual¹⁷. Como dice Foucault (2002), el sexo es un dato auténtico sobre el que es válido pensar la identidad (de género). Este mecanismo de poder generativo al mismo tiempo esconde el mecanismo de su propia productividad otorgándole sentido de naturaleza.

La lógica identitaria exige coherencia y transparencia en sus términos. La expresión del yo, es decir, el aspecto de alguien, debe coincidir, o mejor, reflejar idénticamente su ser más profundo, tan construido como el menos profundo¹⁸. La identidad para ser debe objetivarse. “El género es precisamente la fantasía puesta en acto por y a través de los estilos corpóreos que constituyen las significaciones del cuerpo” (Butler, 1992, 88).

La lógica identitaria, como fundamento contemporáneo de la ideología de género, antecede a la lógica de la diferencia sexual en tanto operación-lectura del cuerpo. Entonces, tanto la androginia como expresión externa o corporal (intersexualidad) no se las tendrán muy fácil. Su presencia desnuda la ficción al mismo tiempo que rompe los límites de la identidad esencializada montada sobre una coherencia inventada. “En una suerte de contraficción surgen estos personajes híbridos, (...), materias corporales andróginas o desplazamientos de la identidad de uno a otro polo del género sexual, sin lugar fijo (Grau, 2012, 190).

De algún modo pienso que la figura andrógina tiene notable afinidad con la figura del cyborg en tanto lo híbrido. El cyborg, dice Haraway (1995) es una creatura en un mundo postgenérico. “No tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes a favor de una unidad mayor” (255). “(...) un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en la que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales ni máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios” (263).

La idea no es reemplazar una identidad por otra “mejor” sino poder (re)pensar la lógica misma de la identidad sexo-genérica como un proceso histórico y político que se ha recrudecido en los últimos años llevando la exacerbación de los estereotipos masculinos y femeninos a límites sumamente filosos. Como dice Foucault (2002), nunca se habló tanto de sexo, nunca fue tan relevante la sexualidad como en los últimos tiempos.

La identidad sexo/genérica es un requisito que tenemos que cumplir para acceder a los derechos administrados por el Estado, los que por estas épocas son demasiados. Y aquí

¹⁷ Estar sexuado significa, para Foucault (2002), estar expuesto a un conjunto de reglas sociales y sostener que la ley que impone esas reglas es tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos, como el principio hermenéutico de la autointerpretación. Así pues la categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora, y cualquier análisis que presuponga esa categoría afianza y legitima todavía más esa táctica reglamentadora como un sistema de poder/conocimiento.

¹⁸ Por ejemplo, “el travesti dice, “mi apariencia “exterior” es femenina pero mi esencia “interior” es masculina (el cuerpo) es masculina”. Y al mismo tiempo simboliza la inversión opuesta: “mi apariencia “exterior” es masculina pero mi esencia “adentro” mía es femenina”. Ambas afirmaciones sobre la verdad se contradicen una a la otra y por lo tanto desplazan toda la puesta en acto de las significaciones de género a partir del discurso de verdad y falsedad (Butler, 2002, 91)

cabe resaltar que el derecho a la salud es absolutamente distinto a la acción compulsiva normalizadora en la que incurre la biomedicina ante los cuerpos y las expresiones andróginas.

La idea sería poder pensarnos de otro modo en el cual “la identidad deje de ser un conjunto cerrado y fijo para volverse una práctica articuladora: un proceso de subjetividad que se deshace y rehace mediante identificaciones tácticas con diferentes “posiciones de sujetos” móviles y cambiantes” (1993, 100). Como dice Haraway (1995), nuestras identidades son, necesariamente, fracturadas. La idea, sería abandonar la ilusión de la identidad como una proyección lineal de un yo en tanto modo de reconocernos y, poder anclar este reconocimiento, mutuo, político, en modos que nos liberan de aquel dogma.

Un vuelco interpretativo que nos posibilite otras lecturas puede ser la propuesta de Grau, al “entender la diferencia sexual como diferencia que no estaría fuera de nosotros, sino inscrita en cada uno de nosotros; grados o aspectos, por lo tanto, de ser y no ser -y no polos opuestos-, juego de variaciones de poder ser al interior del mismo ser. Se trataría entonces de afirmar la máxima potencia de lo humano, tal vez como presencia de a indeterminación, como ilimitada presencia” (2012, 194). El asunto problemático pasa ser -y aquí la Biomedicina es un actor principal- una cuestión no cualitativa sino cuantitativa. La variabilidad es condición, lo que será severamente reglamentado es cuánto.

4.b. La diferencia-dimorfismo sexual, lo material y lo discursivo y el jaque andrógino

El dimorfismo sexual es un tipo de relato sobre el cuerpo y la noción de sexo no es idéntica a la materia que quiere describir. Con esto no pretendo negar la materialidad del cuerpo; sí dar cuenta que, a través del prisma del sexo y del dimorfismo sexual, se hace una de las muchas lecturas posibles. Esta tarea no es fácil menos cuando las herramientas que contamos para hacerlo fueron forjadas al calor de la conformación que queremos analizar. “El término género, colocado en una dicotomía, excluye necesariamente la biología. (...). Las formulaciones dicotómicas por parte de las feministas y no feministas conspiran para hacer que el análisis sociocultural del cuerpo parezca imposible” (Fausto-Sterling, 2006, 38).

Algunas autoras feministas intentan definir una ontología otra del cuerpo, basada no en las premisas de dimorfismo genérico sexual de la Biomedicina y la Biología sino en la idea de multiplicidad y contradicción. Por ejemplo, Haraway (1994) y Braidotti (2005) cuestionando los límites las fronteras entre los humanos y las máquinas, o, como hace Anne Fausto-Sterling, a partir de un análisis crítico del dispositivo de la Biología. “Si los puntos de vista sobre el sexo y la sexualidad están incrustados en nuestras concepciones filosóficas de la materialización de los cuerpos, la materia de los cuerpos no puede constituir un sustrato neutral preexistente sobre el que basar nuestra comprensión de los orígenes de las diferencias sexuales. (...). Al mismo tiempo, tenemos que reconocer y hacer uso de aspectos de la materialidad que ‘pertenecen al cuerpo’”. (2006, 39). Es interesante y sumamente pertinente el esfuerzo de esta autora, quien cuestionando aquel abandono del cuerpo por parte del feminismo en pos de un análisis político-cultural del género, intenta ahondar en el sexo un poco más allá de las denuncias construccionistas.

Fausto-Sterling demuestra las manipulaciones y forcejeos que se realizan en el campo científico para encajar la materia biológica en las pre-concepciones culturales sobre el sexo. “Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas

sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que el “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” (2006, 19). “¿Por qué deberíamos amputar o esconder quirúrgicamente un clítoris “ofensivamente” grande? La respuesta: para mantener la división de géneros, debemos controlar los cuerpos que se salen de la norma. Puesto que los intersexuales encarnan literalmente ambos sexos, su existencia debilita las convicciones sobre las diferencias sexuales” (2006, 23).

Haraway (1995) denuncia el carácter masculinista y capitalista de la ciencia y, por lo tanto, nos pone ante la imposibilidad de la construcción de conocimiento objetivo y universal. Nuestros conocimientos son situados y políticos. La potencialidad crítica y disruptiva de lo andrógino es en relación al campo donde irrumpa y, justamente, en el campo científico, específicamente biomédico, caracterizado por su práctica estandarizante, produce algo así como un shock cognitivo. La política de los cyborgs, al igual que la de lo andrógino, es la lucha contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo.

4.c. Al desnudo: el mito de la neutralidad y lo andrógino como daga.

En un orden cultural falogocéntrico, -que, en términos de Irigaray y Braidotti podríamos decir que tiene cierta omnipresencia- en el marco de una ciencia biomédica masculinista que no es la excepción de dicho orden sino la encargada de medir, clasificar y etiquetar nuestros cuerpos y modos de vida, ¿podemos pensar la corporalidad y la expresión de género andrógina en términos de neutralidad?

Si como dijimos, la presencia andrógina de un sexo y/o un género pone de manifiesto lo políticamente construido y contingente de la identidad sexo-genérica y del dimorfismo sexual, la idea de neutralidad no estaría dando cuenta de los efectos que produce. Por ello, voy a traer a cuenta las palabras de Adriana Cavarero y afirmar que más vale “desconfiar de la pretendida neutralidad del lenguaje, de su objetividad científica y también de su belleza” (1995, 184). El signo de lo masculino se presenta como neutral y como universal y desde allí el resto, lo otro, se significa¹⁹.

La idea de neutralidad adquiere dos características, una que entiendo como inherente a esta (no) valoración y una segunda que puede presentarse o no. La primera es su peligrosidad. La neutralidad puede funcionar ideológicamente camuflando el signo político, generalmente masculino-conservador; o sea, podemos pensar que la idea de neutralidad “le hace el juego” al orden masculinista. La segunda es cierta inocencia epistemológica. La materialidad está unida a la significación desde el principio aunque la caracterización de neutral quiera negarlo. No existe algo no significado. En el mismo momento en el que ese algo es legible-interpretable en términos culturales ya ha sido significado. El acto de significar(se) es constitutivo de sí. La neutralidad no es un no-significar, sino que es una forma concreta de significar, que produce efectos concretos, que muchas veces pueden ser funcionales al orden hegemónico.

¹⁹ “En esta asunción fundamental hay algo de monstruoso, porque la lógica de absolutización de lo finito paga con la monstruosidad su osadía: ya lo neutro (no sexuado aún) o el hermafrodita (ya sexuado así como así) son monstruos irrelevantes. Pero el verdadero monstruo que se revela en el proceso lógico es el varón-neutro” (1995, 155).

El cuerpo no es una tabla rasa, materia biológica objetiva desprovista de significados, anterior al signo, por el contrario, siempre está significado previamente. “Esta significación produce, como un *efecto* de su propio procedimiento, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que *precede* a su propia acción. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje –atribución que sostiene que los signos siguen a los cuerpos como sus reflejos necesarios- no es en modo alguno mimético. Por el contrario es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir *performativo*, por cuanto este acto significante delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación” (Butler, 2002^a, 57).

Por ello, tomando nuevamente las inspiradoras palabras de Haraway (1995), voy a pensar lo andrógino, al igual que el cyborg como un híbrido que produce cortocircuito, como opositivo, irritante, desafiante, utópico y, de ninguna, manera inocente.

5. Reflexiones finales: la imagen del espejo roto y la ambigüedad-no-identitaria como ontología

A lo largo del trabajo hemos recorriendo algunas propuestas teóricas intentando repensarlas a la luz de una situación particular. Al mismo tiempo, que hemos hecho el camino inverso. Vimos diferentes modos de entender los procesos identitarios, el cuerpo y la diferencia sexual. Pensamos la androginia -y la intersexualidad- en términos de estrategia política, o sea, en términos de capacidad de ampliar un horizonte de sentidos hacia zonas menos esquemáticas, estereotipadas y de intervenciones menos virulentas – y sangrientas. Empezamos, si se quiere, por el patio trasero, preguntándonos cómo la diferencia sexual se ha enunciado ella misma como principio y práctica de la organización social (Scott, 2008).

La androgina se presenta como una categoría marginal tanto para la Biomedicina y la política feminista. En el rastreo que pude realizar noté que su uso es escaso, ambiguo, y, sin embargo latente. Me gusta la idea de pensar la androginia no como una *identidad* sino como una *expresión* que re-organiza y re-configura los códigos del género a la vez que trastoca/desestabiliza/ameza el status quo masculinista-heterosexual, a la estabilidad de la coherencia del binomio asimétrico hombre/mujer, masculino/femenino. Como el cyborg de Haraway y también como la mestiza de Gloria Anzaldúa.

La naturaleza y su representación estable es, como dice Haraway (1999) un tropos que podemos parar de desear pero que ningún modo podemos alcanzar. Su ontología es la multiplicidad y la contingencia. Sin embargo, ¿cuánto de nuestra cultura está montado sobre la ficción de un sexo estable y su correspondiente expresión de género? Demasiado.

¿Podemos renunciar a pretender que la expresión de género refleje o nos brinde información sobre el cuerpo de alguien?, ¿podemos reflexionar acerca de esa necesidad de tener información, de conocer, así, de esta particular forma, sobre el otro? Y, ¿podremos, acaso dejar, como dice Braidotti que nuestros kilos de carne, múltiples y contingentes, se expresen?, ¿podremos escucharlos? El género no es un reflejo especular, lineal, mimético de un cuerpo y “su sexo”. El género no es un dato que da cuenta del tipo de genitalidad que tiene una persona. Y hay tantas genitalidades como personas en este mundo. Lo que se encorseta son las frecuencias de variabilidad.

La Biomedicina asume que unx y lxs demás se conocen y reconocen desde y a partir de una matriz sexo-género “coherente”(mente heterosexual). Abandonar este modo de conocer(nos) y permitir la manifestación de expresiones híbridas, opacas y fragmentarias hiere nuestro ego todo conocedor; hiere al policía de género que llevan dentro las grandes instituciones y dispositivos modernos como la Biomedicina, pero también a cada unx de nosotrxs, curtidos en la matriz panóptica de inteligibilidad sexo-genérica.

Como ya comenté, aquí no se pretende hacer de lo andrógino una propuesta de tipo humanista, por el contrario, pienso que las preguntas deben replantearse y responderse en términos de instancias culturales e históricas específicas. La significación y la exclusión necesaria a cualquier significación se realizan siempre en un contexto particular. El lenguaje de la política lleva consigo la violencia de la exclusión como condición de la constitución de un sistema significativo. Un desafío es, entonces, reconocer las exclusiones a partir de las cuales actuamos (Butler, 2002^a).

Los cuerpos son mapas de poder. El andrógino no es la excepción, la ambigüedad y la impureza de estereotipos lo define. No busca una identidad unitaria, se toma en serio la ironía.

6. Bibliografía utilizada

Bergada, César, (1971), “Cambio de sexo en los estados intersexuales. Determinación y diferenciación sexual en el hombre”. *La semana médica*, 138, n° 3, pag 94-95.

Braidotti, Rosi (2005), “Metamorfosis, hacia una teoría política del devenir”. Akal, Madrid, España.

Butler, Judith, (1992), “Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”. En Linda J. Nicholson (comp.). *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria;

----- (2002) “El Género en Disputa”, Ed. Paidós. Bs As.

----- (2002^a), “Cuerpos que importan”. Ed. Paidós. Bs As.

----- (2006), “Deshacer el género”. Ed. Paidós. Bs As.

Campuzano, Giuseppe, (2009) “Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú”. *Revista Bagoas* n°4, p. 79-93.

Carla Lonzi. “Escupamos sobre Hegel y otros escritos”. La Pléyade. 1978

Cavarero, Adriana, (1995). “Para una teoría de la diferencia sexual”. *Debate feminista*, Año 6 Vol. 12. Octubre; pp. 152-184.

Collin, Françoise (2006). “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto”. En *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria; pp. 21-42.

De Lauretis, Teresa (1989), “La esencia del triángulo o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, E.U.A y Gran Bretaña”. *Revista Differences*, Vol 1 nro 2.

De León, Estrella, 1992, “El andrógino sexuado, eternos ideales, nuevas estrategias de género”. Ed. Visor Dis, Madrid.

Dixon, Marlene (1973) “El por qué de la liberación de las mujeres”. En Vainstok, Otilia (comp) (1973). *Para la liberación del segundo sexo*. Buenos Aires: De la Flor.

- Fausto-Sterling (2006), "Cuerpos sexuados". Melusina, Barcelona.
- Foucault, Michel, (2002), "La historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber". Siglo XXI. Bs As.
- Gamba, Susana, (2009), "Feminismo (historia y corrientes), en "Diccionario de estudios de género y feminismos". Ed. Biblos, Bs As.
- Grau, Olga, 2012, Las implicancias de la figura andrógina para pensar la diferencia sexual. Revista Nomadías, Noviembre 2012, nro 16, pág. 187-196
- Halberstam, Judith, (2008), "Masculinidad femenina". Ed Egales. Madrid-Barcelona.
- Halperin, David. (2007) "San Foucault. Para una hagiografía gay". Cuenco de Plata, Bs As.
- Haraway, Donna, (1995), "Ciencia, Cyborgs y Mujeres". Ed. Cátedra, Madrid
- (1999). "La promesa de los monstruos: una política regeneradora para los otros inapropiados/bles". En *Política y sociedad*, 30: 121-163.
- Irigaray, Luce, (AÑO), Yo, tú, nosotras. Ed, Cátedra. Instituto de la Mujer.
- Koedt, Anne, (1973), "Amar a otra mujer". En Vainstok, Otilia (comp) (1973). *Para la liberación del segundo sexo*. Buenos Aires: De la Flor.
- Laqueur, Thomas (1996). "La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud". Madrid: Cátedra.
- Martinez Monte, E. y Abbate, F., (1960) "Intersexuados androginoideos. Consideraciones a cerca de dos casos clínicos". *Obstetricia y ginecología latinoamericana*. N° 3-4, 18, pags 107-122.
- Menéndez, Eduardo, (2009) "De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque en el estudio de la salud colectiva". Ed. Lugar. Buenos Aires.
- Millet, Kate, (1973) "Política sexual". En Vainstok, Otilia (comp) (1973). *Para la liberación del segundo sexo*. Buenos Aires: De la Flor.
- Moraga, C. y Castillo, A. (1988). *Esta puente, mi espalda*. San Francisco: ISM Press.
- Morland, Iain, "¿Qué puede hacer la teoría queer por lo intersex? Mimeo.
- Posada Kubissa, Luisa (2000), en Amorós, Celia "Feminismo y filosofía". Síntesis. Madrid.
- Richard, Nelly (1994). "¿Tiene sexo la escritura?". *Debate feminista*, Año 5 vol. 9. pp. 127-139.
- (2002). "Género". En Carlos Altamirano (comp.), *Términos críticos de Sociología de la Cultura*. Buenos Aires: Paidós; pp. 95-101.
- Scott, Joan Wallach, 2008, "Género y escritura". FCE. México.
- Stolcke, Verena, "La mujer es puro cuento:* la cultura del género". *Estudios Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004.
- Wittig, Monique (2006) "El pensamiento heterosexual y otros ensayos". Egales. Madrid