

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Efectos de naturaleza: la sexualidad en ciencias sociales.

Renata Hiller.

Cita:

Renata Hiller (2007). *Efectos de naturaleza: la sexualidad en ciencias sociales. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/362>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Efectos de naturaleza: la sexualidad en ciencias sociales

Renata Hiller

Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES), Instituto Gino Germani, UBA

Dirección de correo electrónico: renataiah@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en un proyecto de investigación que indaga sobre las posibles transformaciones de las nociones de sexualidad, ciudadanía y del vínculo entre ambas a la luz de algunas intervenciones estatales recientes en nuestro país. Específicamente, abordo el caso de la Ley de Unión Civil¹ sancionada en la Ciudad de Buenos Aires en el año 2002. Allí pretendo conocer los discursos circulantes en torno a estas nociones presentes en los actores intervinientes, así como sus respectivos objetivos, estrategias y alianzas.

Mi investigación, sin embargo, no intenta contrastar los discursos de los diversos actores (partidos políticos, organizaciones del campo GLTBI², colegios de abogados, organismos de derechos humanos, instituciones religiosas) con un texto que sería el verdadero acerca de sexualidad y ciudadanía. Por el contrario, creo que tanto la sexualidad como la ciudadanía (los elementos morales que las rodean, los anudamientos con otros conceptos, los modos legítimos e ilegítimos de practicarlas, etcétera) son términos cuyo significado es variable.

Afirmar la inexistencia de un sentido único y verdadero de las nociones que conforman nuestro mundo social parece ser un lugar relativamente común en los círculos académicos post giro cultural³. Se comparte cada vez más una concepción de la vida social como algo organizado en términos de símbolos cuyo significado podemos alcanzar si estamos dispuestos a comprender esa organización y a formular sus principios (Geertz, 1994: 34). Esta organización, si bien es regular, objetiva y social, también admite cambios y reordenamientos.

Hay ciertas nociones que pese a este giro cultural, ofrecen mayor resistencia a esta concepción del mundo como un mundo ya interpretado. Por motivos que espero queden más claros en el desarrollo de la ponencia, la noción de sexualidad es una de ellas.

De allí que en este trabajo pretendo echar luz sobre el que constituye uno de mis supuestos de investigación, a saber: que la sexualidad es un dispositivo de regulación de los cuerpos que se constituye a partir de prácticas y de discursos que nombran y dan sentido a esas prácticas. Así, las diversas conceptualizaciones de *sexualidad* provenientes de distintas disciplinas (como la biomedicina, el psicoanálisis o las mismas ciencias sociales) se integran en este dispositivo, a la vez que muchas veces (como tal vez se intenta hacer aquí) pretenden disputarlo.

Para ello en una primera sección discuto las posibilidades de conocer la naturaleza a partir de la revisión del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* para poder cuestionar en una segunda sección la clase de “naturalidad” de la sexualidad

contemporánea a partir de un recorrido por la categoría de género y así, en una tercera sección, finalmente arribar a la definición de sexualidad presupuesta en el marco más general de mi investigación.

¿ES POSIBLE CONOCER LA NATURALEZA?

Asumamos por algún tiempo (quien ahora escribe y sus potenciales oyentes), que el conocimiento del mundo al cual estemos refiriendo en esta ponencia es un conocimiento (usemos provisoriamente este término) *mediado* por el lenguaje. Así, para responder a la pregunta *¿es posible conocer la naturaleza?* es necesario indagar sobre las concepciones acerca de ese lenguaje y por lo tanto sobre las caracterizaciones del mundo/realidad que de ellas se desprenden. O dicho en otros términos, la interrogación gnoseológica por las posibilidades de conocimiento del mundo social implica a la vez aquella acerca de la naturaleza de ese mundo social a ser conocido y, prioritariamente, acerca del papel del lenguaje en todo esto. En principio, entonces, para responder a nuestra pregunta inicial digamos lo necesario: sí y no.

Tanto el empirismo lógico como el racionalismo crítico centraron gran parte de sus preocupaciones en el problema del lenguaje, por cuanto allí podía hallarse una de las claves de demarcación entre el conocimiento científico y aquellos que no lo fuesen: “¿Qué tipo de enunciados, bajo qué ordenamiento lógico, pueden ser considerados científicos?”. El lenguaje, desde estas perspectivas, no solo es un modo de conocer el mundo (mediante conjuntos de enunciados que conforman teorías explicativas), sino también el instrumento que brinda en sí mismo la clave para legitimar (o no) ese conocimiento alcanzado. Por lo tanto, el problema –no menor- al que estas corrientes se enfrentan, es el de constituir un lenguaje científico que pueda responder a estas expectativas. Un lenguaje, en última instancia, que pueda decir algo (en el caso de la primera corriente, verificable; en el segundo, al menos plausible de ser falseable) acerca de ese mundo a ser conocido. Decir algo de ese mundo es, desde estas perspectivas, *representarlo* adecuadamente en el lenguaje.

Aun reconociendo, como en el caso de Popper, la carga teórica presente en toda observación científica, es decir, “la aplicación de conceptos o categorías universales a un conjunto de datos sensibles” (Schuster, 2002: 25), estas corrientes suponen que ese mundo exterior a ser conocido es el que en última instancia determina la observación e impone la aceptación de unos y no otros enunciados. “Las convenciones entre científicos (acuerdos respecto de los datos obtenidos y los modos de nominarlos) existen, pero encuentran su razón en algún tipo de fuerza de la experiencia misma que se impone”, diría el argumento. Esa experiencia misma, desde estas perspectivas, no se encuentra previamente condicionada por las convenciones⁴.

En los intentos de discernimiento de aquello que corresponde a la esfera de la cultura respecto de lo natural, la naturaleza será definida como aquellas capas no humanas del mundo circundante, esa “parte” de la realidad no moldeada por los seres humanos. Naturaleza será el nombre de aquello que la humanidad no puede construir, pero sí conocer y transformar. La existencia de esta esfera natural, desde estas perspectivas,

es lógicamente anterior a su codificación en el lenguaje, pero a partir de éste es que se vuelve cognoscible.

El conocimiento científico tendría la capacidad de acceder a los fenómenos naturales representándolos en el lenguaje, generando un lenguaje (humano) que pueda dar cuenta de estos fenómenos (no humanos) fehacientemente. Así, el mundo/realidad podría ser concebido (a fines explicativos) como un mundo compuesto por dos esferas: una natural y otra social/cultural que a su vez incluiría el conocimiento de la primera, pero sin reemplazarla. Esto es, el conocimiento de la naturaleza no alteraría la naturaleza en cuanto tal.

Sin embargo, decíamos previamente que pareciera haber un consenso cada vez mayor acerca de la constitución del mundo social como un mundo organizado a partir de signos compartidos intersubjetivamente. Esta perspectiva habilita la posibilidad de que existan distintos lenguajes, tantos como sociedades o modos de vida existan. El lenguaje es un *correlato* o *figura* del mundo (§ 96)⁵. De esta manera, variaciones culturales e históricas respecto de las formas de interacción social, distintos sentidos atribuidos a las prácticas así como diferentes formaciones identitarias, pueden ser entendidos como distintos “juegos del lenguaje”. Cada lenguaje es análogo a una forma de vida⁶.

¿Qué son las “formas de vida” sino distintos modos de vivir el mundo o la realidad? Si es así, y existe una correlación directa entre *lenguaje- forma de vida- mundo/realidad*, entonces efectivamente, aquello que *tiene* que existir (en esa forma de vida) pertenecerá al lenguaje, y si no existe en el lenguaje (si no hay un uso de ese símbolo) no existirá en esa forma de vida: “Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, *cada uno equivalente a los demás*” (§ 96, el resaltado es nuestro).

En las *Investigaciones Filosóficas*, dice Wittgenstein respecto del “ideal”: “No puedes salir fuera de él: siempre tienes que volver. No hay ningún afuera, afuera falta el aire. – De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas” (§ 103)⁷. ¿Por qué no traspolar esta frase para pensar esta concepción del lenguaje como producción del mundo y para la idea de conocimiento que implica?

La pregunta que sigue es, ¿podemos afirmar la existencia de un mundo que no conocemos? Wittgenstein parece responder a ello con una frase más radical: “Lo que, aparentemente, *tiene que existir*, pertenece al lenguaje” (§ 50, el resaltado es del autor). Al volver sobre el viejo postulado marxiano (pero también aristotélico) del hombre como ser productivo, resulta imposible no recordar aquello de que el hombre transforma la naturaleza y en ese proceso se transforma a sí mismo⁸. Esta transformación de la naturaleza no es solo de orden objetual, sino que en ese proceso los elementos naturales se integran a una realidad ahora también humana.

Si pensamos al lenguaje como *producción/ performatividad* del mundo social, debemos responder que es imposible conocer la naturaleza, ya que en el mismo proceso de

conocimiento estaríamos produciéndola como un constructo humano. Por lo tanto, ya no sería estrictamente *naturaleza* en el sentido mencionado. Desde mi perspectiva, afirmar esto último no es equivalente a decir que la naturaleza no existe, como pueden plantear ciertas líneas teóricas, sino que pretendo señalar la radical imposibilidad lógica de conocerla. O en otros términos, no hay nada que podamos decir sobre la naturaleza, ni siquiera asegurar que no exista.

Lo que sí existiría en nuestro mundo, como realidad producida socialmente a través del lenguaje, sería esta simbolización a la que podremos llamar N*, biología... o como deseemos nominarla - recordemos el nombrar como un acto mental notable, "casi un bautismo de un objeto" (§ 38)-. Sin embargo, si decidimos llamarla "naturaleza" deberemos en todo caso cambiar su definición y reemplazarla por algo así como "la producción simbólica humana acerca de aquello que no es producido por el ser humano" (pero incluso tampoco así guardo mucha seguridad de que sea posible).

Nuevamente, haciendo una paráfrasis de lo dicho por Wittgenstein acerca de lo "correcto", intuyo que puede trasladarse a lo que respecta para la naturaleza: "...yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'." (§ 258).

LA NATURALIDAD DEL SEXO

Los genes nada dicen de sí mismos. Poco les importa lo que hagamos y digamos de ellos. Incluso guardamos grandes dudas de que (recordando el ejemplo althusseriano) al gritarles inquisitivamente "ey, ud., señora Y", el cromosoma se sienta interpelado. No se produce lo que en palabras de Hacking (2001) llamaríamos el "efecto bucle". Esto es: la incorporación de nuestros significados cognitivos, construidos en la esfera de la producción científica, en el mundo de significaciones y prácticas de los sujetos sociales observados.

Simultáneamente, la doble hermenéutica implica una "segunda interpretación" por parte de las ciencias, por cuanto éstas trabajan sobre una realidad ya interpretada por aquellos sujetos sociales que son a la vez, objeto de indagación. En este sentido, podemos coincidir con Giddens respecto de que esta doble hermenéutica es propia de las disciplinas sociales: los objetos de investigación de las ciencias naturales no producen ningún tipo de relato acerca de sí mismos.

Ahora deseo explorar la cuestión desde otro ángulo: nuestro mundo social (es decir, el campo de indagación de las disciplinas científicas sociales) se encuentra atravesado, intersectado por aquella naturaleza que referíamos en el apartado anterior (y que correspondería su conocimiento a las ciencias biológicas, físicas, etcétera). Esta distinción entre campos disciplinarios es -mal que nos pese por la utilidad que los científicos le encontramos- una distinción que no realizan los actores sociales. En la vida cotidiana, la diferenciación entre una esfera natural y otra de carácter social, resulta difícil de trazar. Nuevamente y retomando lo dicho anteriormente, aquello que llamamos

realidad está constituido en el lenguaje y toda praxis (tanto la del cientista como la del actor social) está organizada a partir de un conjunto de signos compartidos intersubjetivamente. Por tanto, en el sentido común (o primer nivel hermenéutico) existe todo un conjunto de interpretaciones sobre lo que llamamos naturaleza. Nos vinculamos con ella a través de esos signos sociales compartidos ya siempre adquiridos. No hay experiencia de la naturaleza que no sea social. (Dejaré a un lado los mitos de niños criados por lobas)⁹.

La pregunta que se plantea es: ¿cómo trabajan las ciencias sociales con aquellas interpretaciones del sentido común acerca de la “naturaleza”¹⁰? Esto por una parte plantea la necesidad de una sociología de las ciencias que trabaje atenta a las prenociones y prejuicios de los cientistas de las disciplinas naturales. Pero por otra parte, señala la pertinencia de incorporar como objeto de indagación social las interpretaciones del sentido común acerca de lo que se entiende como *natural* y al hacerlo, mantener una actitud crítica respecto de las mismas.

Llamamos “convenciones naturalizadas” a aquellos conceptos desprendidos supuestamente de la observación directa de la naturaleza, sin intermediación de la teoría¹¹. Quizás no sea casual que la mayoría de ellas anclen en los cuerpos: el par sano/enfermo, el sexo, la raza, lo que es considerado discapacidad... En lo que refiere a objetos y procesos que nos rodean, hemos asistido a una progresiva secularización del conocimiento. También el propio saber fue sometido a la crítica del giro lingüístico. Sin embargo, en lo que refiere al cuerpo, y más especialmente a la sexualidad, este proceso de crítica parece apenas iniciado. El concepto moderno de cuerpo presenta a éste como una unidad orgánica autónomamente integrada (Fernández, 2003:140).

A fin de introducir la discusión sobre sexualidad, a continuación pretendo hacer un breve resumen de la categoría de género para indicar tanto sus alcances como las limitaciones de abordajes este tipo.

Sobre el género

La categoría de género ha sido fructífera durante muchos años. Le ha servido al feminismo para definir un sujeto que fuese más allá del configurado por el propio sistema que pretendía combatir. Es decir, tomando la noción de género, el feminismo ha podido erradicar aquello de “biología es destino”. Es el artículo de Gayle Rubin, *Tráfico de mujeres* (Rubin, 1996) el que puede ser considerado la primera apropiación por parte del feminismo de la noción de género, adquirida del discurso médico.

Tal como señala Soley Beltrán (2003), el género fue articulado en el discurso médico a partir de la noción de Stoller de “identidad nuclear de género”, entendida como “la auto imagen en relación a la pertenencia a un sexo específico”. Asimismo, Benjamin recurrirá a la metáfora de “arriba del cinturón” para señalar el “lado no sexual del sexo”. Este endocrinólogo será partidario de la operación de sexo para aquellos pacientes que sufren “disforia de género”, es decir, “el sentido de malestar e incomodidad acerca de la identidad de uno como hombre o mujer que se siente en oposición al sexo físico de uno” (Etkins, tomado de Soley Beltran). En el discurso médico, esta identidad nuclear

de género es considerada inalterable y por lo tanto la operación de genitales es la única opción viable para aliviar el sufrimiento de este tipo de pacientes.

El feminismo en cambio supo encontrar en la noción de género una categoría “aliada” para la superación de los modelos deterministas que implicaban un límite a la liberación de las mujeres. Hasta entonces, se reconocía una causa última “natural” e “inevitable” de la subordinación de las mujeres debido a las diferencias biológicas entre éstas y los hombres, centrada principalmente en la maternidad. A lo sumo, aparecía como alternativa a dicha determinación una esperanza tecnologicista que permitiese la reproducción artificial como condición necesaria para la superación de la “tiranía de la reproducción”¹².

Será entonces como recién mencionaba, el artículo de Gayle Rubin el que al introducir la categoría de “sistema sexo/género” comience a preguntarse cómo las diferencias biológicas entre hombres y mujeres son decodificadas por cada cultura. Esta antropóloga, tomando elementos de Levi Strauss, Freud y Marx definirá dicho sistema como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1996:37). Así el género podría definirse como la “interpretación social de lo biológico” (Lamas, 1996:111), como el conjunto de normas culturales que determinan el lugar adscrito a las personas bajo la forma dicotómica masculino/femenino, y que se combinan con otros elementos determinantes, como el grupo étnico, la clase social, etcétera.

Dada la multiplicidad de corrientes dentro del feminismo, resulta imposible dar una definición unívoca de la categoría de género. De allí que en esta ponencia rescato una de las propuestas. Me interesa avanzar en la crítica de la categoría de género a partir del planteo de Teresa de Lauretis. Como una interesante excepción al dificultoso diálogo entre marxismo y feminismo, esta autora (deudora principalmente de Foucault) intenta retomar los conceptos althusserianos de ideología, sujeto e interpelación para el análisis de la categoría de género. Así dirá que el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos como varones y mujeres (De Lauretis, 2004). O dicho de otro modo, sólo existirían sujetos generizados por y a partir de la interpelación del género, del mismo modo que la ideología interpela a los individuos como sujetos, constituyéndolos (en el mismo movimiento) como tales.

Pero, ¿a qué se refiere de Lauretis cuando habla de género? Primeramente, y como ya puede desprenderse de la analogía con el concepto de ideología althusseriano¹³, “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 por el despliegue de una tecnología política compleja” (De Lauretis, Op.Cit.: 205, el resaltado es nuestro).

La autora, sin embargo, queda limitada nuevamente en el terreno del sistema sexo/género al resaltar la diferencia entre sexo y género diciendo que “aunque un bebé tiene un sexo por naturaleza, no adquiere un género hasta que se vuelve (o sea hasta que sea significado/a como) niño o niña” (De Lauretis, Op.Cit.: 207). Considero que

pese a constituir un avance interesante en la categorización del género, por cuanto enfatiza el carácter preformativo del mismo, relega el cuestionamiento sobre los modos de aprehensión y conocimiento del sexo. Finalmente, como en las demás conceptualizaciones del género, al mantener la dicotomía sexo/género, sostiene la división entre una esfera correspondiente a lo natural (entendido como invariable) y otra del orden de la cultura, socialmente mutable y por lo tanto, único escenario posible de la lucha política.

CONCEPTUALIZANDO LA SEXUALIDAD DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

A lo largo de la historia han existido distintos discursos sobre el sexo, sobre su supuesta binaridad y acerca del lugar en que residen las diferencias sexuales. Podríamos entonces recurrir a una genealogía del sexo, así como Foucault trazó su *Historia de la sexualidad* para intentar mostrar cuánto hay de construido en aquello que se acepta como natural: una genealogía del sexo que sería a la vez una historia de los modelos de verdad hegemónicos, hasta llegar a nuestro actual modelo biomédico que parte de la concepción de que al haber solamente dos gónadas (ovarios y testículos) solamente deben haber dos sexos, dos roles sociales, y por otro lado que la función de los genitales es la reproducción humana (Fisher Pfaeffle, 2003). Proyecto interesante al que se han abocado desde médicos y biólogos hasta historiadores y filósofos que ha permitido plantear desde distintas disciplinas preguntas acerca de la diferencia sexual, los discursos hegemónicos y los regímenes de verdad que operan en cada momento¹⁴.

En esta ocasión, lo que me interesa indagar no es un recorrido más propio de una sociología de las ciencias, sino profundizar la crítica sobre la categoría de género, ahora a partir del cuestionamiento de la correspondencia entre género y orientación sexual heterosexual. Esta crítica nos llevará a plantear la prevalencia de la heteronormatividad en nuestras sociedades y en nuestros modos de conocer el mundo social. La heteronormatividad es la institucionalización de la heterosexualidad como categoría universal, coherente, natural, fija y estable y como patrón de prácticas y relaciones sexuales, estructuras familiares e identidades¹⁵.

Desde el feminismo, la crítica a la heteronormatividad ha sido muy fructífera. Permitió por una parte, el reconocimiento de uno de los dispositivos fundamentales sobre los que se apoya el control sobre el cuerpo de las mujeres; así como permitió el diálogo con grupos de homosexuales hombres, hasta allanar el camino a lo que son las llamadas teorías *queer*¹⁶.

Sin embargo, en muchos casos, la crítica al ideal heteronormativo no siempre fue acompañada de una crítica de la definición de la mujer o lo femenino. Muy por el contrario, algunos de estos grupos han encontrado algo así como un eterno femenino que es reprimido, negado o invisibilizado por la cultura patriarcal.

Para el llamado “feminismo cultural”, el término mujer no es puesto en discusión sino en su contenido. Solo invierte la fórmula de la relación en donde la mujer está subordinada y rescata los vínculos entre mujeres (Rich, 1985) y el erotismo en términos femeninos

(Barry, 1994). Esta visión, tal como señalara Linda Alcoff, “no ha desafiado el definir a la mujer sino sólo la definición dada por los varones”(Alcoff, 1990:2), de allí que más allá de sus pretensiones de radicalidad, pueda definírselo como un feminismo “cultural”, en tanto propugna un cambio contracultural en los modos de entender la mujer y lo femenino, incluso llegando a revalorizar en ciertas ocasiones sus “dones naturales” como la capacidad procreadora y la fecundidad, argumentos que explicarían sus características intrínsecas.

Del mismo modo, el “construccionismo social” (Grosz, 1994) encuentra la tarea del feminismo en un cambio de valores en la representación del cuerpo femenino. Para las autoras que pueden ser englobadas en esta grupo (Chodorow, Ortner, Mitchell, entre otras) es posible distinguir entre la representación del sistema de género y un cuerpo biológico real que sería biológicamente determinado, fijo y ahistórico (Fernández, 2003: 143). Al final del camino, encontramos nuevamente una noción esencialista de lo femenino. Quizás esta corriente ya no se basa en el determinismo biológico al cual el feminismo intentó combatir bajo la fórmula “la naturaleza no es destino”, pero sí en lo que Linda Nicholson bautizó como “fundacionalismo biológico” en donde el término mujer se define como “resultado de una condición común que, a pesar de las variaciones de grado, es una experiencia de todos los seres humanos que *nacen mujeres*” (Nicholson, 2000:24) ¹⁷. En síntesis, estas corrientes asumen a la biología como la base sobre la cual se establecen los significados culturales: “el cuerpo sexuado es el *dado*” (Fernández, 2003: 143).

Frente a estas posiciones, aunque nuevamente desde el feminismo lésbico, Monique Wittig (1986) arroja una inquietante afirmación: “las lesbianas no son mujeres”. Si el término mujer se define a partir de la regla heterosexual y es uno de los polos (poco importa aquí si el oprimido u opresor) dentro de esta relación. Las lesbianas se sustraerían a esta regla heterosexual. Definir el lesbianismo como relaciones entre mujeres sería mantenerlo dentro de esa matriz.

A partir del cuestionamiento de la heteronormatividad, es posible comenzar a tratar la dicotomización de los sexos no como un punto de partida incuestionable, sino como un ideal regulatorio de las relaciones sociales sostenido a partir de un dispositivo fundamental: la heterosexualidad obligatoria. “Mujer” y “hombre” comienzan a ser, desde esta perspectiva, conceptos políticos y de oposición, siendo posible establecer una analogía respecto de lo que son las clases sociales en el capitalismo.

Distingo entonces entre lo que son las “diferencias sexuales anatómicas” en donde se encuentran penes, vaginas (y una multiplicidad de variantes) y la existencia de dos sexos macho/hembra mutuamente excluyentes, definidos a partir de sus capacidades y funciones reproductivas. El sexo, desde esta perspectiva, se integra en el llamado *orden obligatorio de sexo/género/deseo* (Butler, 1999) en el que la correspondencia entre dato biológico (el poseer testículos u ovarios), la identidad de género (masculina/femenina) y el objeto de deseo (el otro complementario para la reproducción) es producto de un conjunto de dispositivos sociales (entre los cuales el lenguaje no es indiferente). Los géneros ya no son entendidos como la construcción social del sexo, sino el correlato necesario de la naturalización del mismo.

En esta misma línea, Thomas Laqueur indagará acerca de *la construcción del sexo* (tal el título de su libro) para mostrar cómo a lo largo de la historia, no solo los rasgos asociados a la femineidad y la masculinidad (lo que se entiende por *género*) han ido variando, sino también y fundamentalmente lo que se entiende por macho y hembra (el *sexo*). La diferencia sexual, dirá Laqueur, “depende de su situación; sólo puede explicarse dentro del contexto de las batallas en torno al género y el poder” (Laqueur, 1994:33).

Nuevamente, siguiendo a Wittig (1986) podemos entender la “naturalidad” del sexo por analogía al concepto de raza: “Colette Guillaumin ha demostrado que antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno. Sin embargo hoy, la raza, tal como el sexo, es entendido como un `hecho inmediato`, `sensible`, `características físicas` que pertenecen a un orden natural”. Del mismo modo, Laqueur señala en su libro cómo la idea del dimorfismo sexual (la existencia de dos sexos mutuamente excluyentes y complementarios) es resultado de diversos ajustes en los que las ciencias médicas y biológicas son solo algunos de los actores en juego¹⁸.

Al revisar esta historia del sexo, se encuentra que, en todo caso, si existe algún tipo de constante a lo largo del tiempo, es la apelación a la naturaleza como un argumento de autoridad y legitimación de determinados órdenes sociosexuales. Esto es: lejos de ser la “naturaleza sexual” un dato previo e invariable, los cuerpos aparecen como superficies de inscripción de significados atribuidos a un orden natural que, como tal, se vuelve autoevidente. Lo que encontramos, luego de revisar los distintos lenguajes que dan forma a los cuerpos a lo largo de la historia, no es ni el error ni la eternidad, sino la persistencia de una “naturaleza sexuada” que varía de acuerdo a los contextos, pero que cada vez se supone ajena a la voluntad humana.

EFFECTOS DE NATURALEZA

Tal como adelantaba al comienzo, considero que la revisión de la noción de sexualidad desde las ciencias sociales puede brindar ciertas claves para interrogar los modos de existencia y tratamiento público-político de las identidades sexuales. Tanto en lo que podríamos llamar “vida cotidiana” o “espacio íntimo” de las personas, como en la práctica socio-política de grupos de la diversidad sexual¹⁹, las caracterizaciones que subyacen al concepto de naturaleza no son irrelevantes.

Si se piensa que el mundo (y por lo tanto, la naturaleza) guarda una distancia radical con el lenguaje que lo nombra, tendrá algún sentido hablar de “sexo (natural)” de las personas. Desde esta perspectiva, existiría un dato, un hecho del mundo que es la identidad sexual, que está biológicamente determinado y que designa a las personas bajo la fórmula dicotómica y mutuamente excluyente de varón/mujer. A partir de esta formulación, tendría entonces sentido “buscar la verdad del sexo” en los datos biológicos disponibles: ya sean caracteres sexuales secundarios, genitalidad o información genética. En cambio, podemos asumir que el lenguaje *produce* el mundo

en que vivimos y por lo tanto no habría algo así como *naturaleza* como dato prediscursivo anterior a la experiencia que pueda ser conocido. El sexo deja de ser el lugar donde la reflexión teórica y la práctica social no tienen más que callar ante el “dato”, para convertirse en un espacio más de disputa.

Tal como sostuve, creo que las ciencias sociales “post giro lingüístico” mantienen en general un movimiento contradictorio respecto de los temas vinculados con la sexualidad: por una parte afirman la performatividad del lenguaje y por lo tanto la constitución del mundo como un mundo socialmente construido, a la vez que no cuestionan la “naturalidad” del sexo. Así, contribuyen a sostener un determinado orden de cosas en el cual se espera que protocolos biomédicos sean los que dictaminen sobre la pertinencia de operaciones de sexo de personas transgénero y cirugías normalizadoras (Cabral, 2004) para aquellos nacidos con una genitalidad que no puede adscribirse a uno u otro géneros.

Del mismo modo, las identidades o prácticas reiteradas que contravienen ese orden heteronormativo (gays, lesbianas, bisexuales, transgénero e incluso la sexualidad heterosexual no reproductiva) mantienen (aunque bajo diversas modalidades y en distintos grados) un velo de contra-naturalidad, artificio o innecesariedad que las relega sistemáticamente de las discusiones del espacio público político, desplazándolas al terreno de la privacidad (y la “elección privada”, en el mejor de casos).

La intención de este trabajo ha sido la de reubicar la sexualidad en el terreno de lo discursivo y socialmente construido. Nuevamente, tal como aclarase al hablar de la *naturaleza* en general, no para negar la existencia de algo así como un “hecho biológico”, sino para cuestionar nuestra propia capacidad de conocerlo sin imprimir en ese mismo momento significados culturales.

Asimismo, atender a los discursos sobre sexualidad y ciudadanía presentes en políticas públicas no se dirige hacia una contrastación de los mismos en términos de verdad/falsedad, sino que permite seguir el rastro del dispositivo de la sexualidad en funcionamiento. Analizar discursos, prácticas y políticas para reconocer qué interpretaciones allí se ponen en juego. Si, tal como señala Bajtin, “todo signo es ambivalente” (Bajtin, 1976), la lucha por el signo es también una lucha por la hegemonía.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcoff, L. (1990). Feminismo cultural versus pos-estructuralismo. La crisis de la identidad en la teoría feminista. En: *Feminaria*, Nro. 4, Buenos Aires.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de estado/ Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bajtin, V. (1976). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barry, K. (1994). Teoría del feminismo radical: Política de la explotación sexual. En: Amorós, C. (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Consejería de Presidencia, Dirección General de la Mujer.
- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo. Sexualidade e gênero na experiência transexual*, Río de Janeiro:Garamond.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Butler, J. (2002). Críticamente subversiva. En: Jiménez, R (org.), *Sexualidades transgresoras:una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- Cabral, M (2004). Persistencias. En: Fernández, J., D´Uva, M. y Viturro, P. (comps.), *Cuerpos ineludibles*, Buenos Aires: Ají de Pollo.
- De Lauretis, T. (2004). La tecnología del género, en: Millán de Benavides, C y Estrada, A.M. (Eds.), *Pensar (en) género*, Bogotá: Universidad Javeriana.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- Durkheim, E. (1987). *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: La Pléyade.
- Fernández, J.(2003). Los cuerpos del feminismo. En: Maffia, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires: Feminaria editora.
- Fisher Pfaeffle, A. (2003). Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales. En: Maffia, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires: Feminaria editora.
- Fisher Pfaeffle, A. (2004). Sería mejor no olvidarnos que ellos/as podemos ser nosotras/os. En: Fernández, J, D´Uva, M. y Viturro, P. (comps.), *Cuerpos ineludibles*, Buenos Aires: Ají de Pollo.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En: *Microfísica del poder*, Buenos Aires: La piqueta.
- Geertz, C. (1994). Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. En: *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana: Indiana University Press.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?*, Buenos Aires: Paidós.
- Halperin, D. (1993). Is there a history of Sexuality? En: Ablove, Barale, Halperin (Eds.), *The lesbian and gay studies reader*, New York: Ed. Routledge.

- Lamas, M. (1996). La antropología feminista y la categoría `género`. En: Lamas, M. (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Porrúa.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra.
- Laudan, L. (1987). Prólogo a la edición española de *El progreso y sus problemas*, Madrid: Progreso.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Planeta.
- Marx, C. (1996). *Manuscritos económico- filosóficos*, Madrid: Altaya.
- Nicholson, L. (2000) Interpretando el género. En: *Revista Estudios Feministas*, Santa Catarina, CFH/CCE/UFSC, Vol. 8 Nro. 2.
- Rich, A.(1985). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En: *Nosotras que nos queremos tanto...*Madrid: Colectivo de Feministas Lesbianas Nro.3.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo. En: Lamas, M. (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Porrúa.
- Schuster, F. L. (2002). Del naturalismo al posempirismo. En Schuster, F. L. (Comp.), *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires: Manantial.
- Soley Beltrán, P. (2003). ¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones. En: Maffia, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires: Feminaria editora.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Altaya.
- Wittig, M. (1986). The Straight mind. En: Jackson, S. y Scott, S. (ed.), *Feminism and sexuality. A reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- *Diccionario Alemán Básico*. (1993). Munich: Ed. Langenscheidt.

¹ La ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires fue aprobada en diciembre del 2002 y tiene aplicación en la Ciudad desde junio del siguiente año. Otorga tratamiento "similar al de los cónyuges" a parejas de hecho que estén conformadas por personas del mismo o distinto sexo, asignándoles beneficios sociales como la posibilidad de extender la cobertura médica, sacar créditos de conjunto o recibir el mismo trato que los esposos en situaciones de muerte o enfermedad.. Actualmente hay dos iniciativas relativas al asunto a nivel nacional. Una pretende modificar los artículos del Código Civil que impiden el matrimonio entre personas del mis sexo. La otra es un proyecto de Ley de Unión Civil Nacional que incluye los derechos de adopción y herencia.

² Gay, Lésbico, Trans, Bisexual e Intersexual. En otros momentos del trabajo nos referimos a las personas que adscriben a alguna de estas identidades como "diversidades sexuales" (aun cuando una caracterización correcta del término debiera incluir también la sexualidad heterosexual).

³ Geertz señala que en este giro se reconfigura el pensamiento social: "algo le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos" (Geertz, 1994: 32).

⁴ Así estas perspectivas se contraponen a lo que plantea Hesse en la tesis de la "subdeterminación de los datos por las teorías" (ver Schuster, *Op. Cit.*) y en lo que Laudan denomina "tradiciones de investigación" (Laudan, 1987:18), esto es, sistemas de creencias compartidos que constituyen visiones fundamentales

acerca de la investigación. Esto incluye no solo el conjunto de reglas para la recogida y puesta a prueba de datos, sino –y es lo que más nos interesa en este sentido- qué datos o entidades son las pertinentes y a las cuales hay que atender.

⁵ El término alemán Bild que aquí se traduce como figura es ambiguo ya que si bien remite a imagen, cuadro o pintura también lo hace a la idea de formar (bilden) o formación (Bildung) (*Diccionario Alemán Básico*, 1993). De allí que este pasaje de “lenguaje como correlato o figura del mundo” también tiene que contemplar la idea del lenguaje como producción, formación del mundo.

⁶ Wittgenstein, 1999. (§ 19, § 23). De aquí en adelante, las referencias numéricas de los pasajes de esta obra se insertarán siempre directamente en el texto entre paréntesis acompañados por su signo §).

⁷ Resulta casi inevitable no vincular el lenguaje al concepto de hecho social y recordar el ejemplo que el propio Durkheim da: “Yo no tengo obligación de hablar en francés con mis compatriotas, ni de emplear las monedas legales; pero me es imposible hacer otra cosa. Si intentara escapar a esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente” (Durkheim, 1987).

⁸ “La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente y solo por ello es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. (...) es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como ser genérico”. (Marx, C., 1996: 115,116).

⁹ Aunque sería más que interesante tratarlos para indagar qué acercamiento con la naturaleza en ellos se relata. La fundación mítica de Roma por Rómulo y Remo, criados entre cuadrúpedos, bien nos informa sobre algo de todo esto: el espíritu conquistador –e incluso el asesinato entre hermanos- parece quedar exento de juicio moral. No hay padres a los cuales echar las culpas, sino que sería la misma naturaleza humana la que ese expresa en estos actos.

¹⁰ Las comillas responden a la discusión hecha previamente respecto de qué entendemos por la misma. A falta de otro operativo, seguimos utilizando el término *naturaleza*, pero ahora para designar a aquella producción simbólica de lo no producido por el ser humano (ver pg. 4).

¹¹ Ver nota 4.

¹² Retomamos este término de Firestone (Lamas,1996: 106).

¹³ “En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven” (Althusser, 2003: 46) Así Althusser se aleja de la visión de la ideología como falsa conciencia a ser revelada, de las concepciones de ideología como ilusión. Lo fundamental pasa a ser aquí ya no la representación imaginaria de las relaciones sociales, sino la relación (imaginaria) que los hombres establecen con dichas relaciones. Más específicamente, en esta nueva mirada acerca de la ideología lo que desaparece es la noción (ideológica) del sujeto (de acción y conocimiento) como algo preexistente a la ideología.

¹⁴ Para una breve genealogía de la dicotomía sexual, ver: Fisher Pfaeffle, A., 2004, deudora de Thomas Laqueur, a quien nos referimos más adelante.

¹⁵ Entendemos por heteronormatividad es la institucionalización de la heterosexualidad como categoría universal, coherente, natural, fija y estable y como patrón de prácticas y relaciones sexuales, estructuras familiares e identidades.

¹⁶ El término *queer* surge como una interpelación que discute la cuestión de la fuerza y de la oposición, de la estabilidad y de la variación en el seno de la performatividad (Butler, 2002:61). Los estudios *queer* comparten algunos presupuestos: la idea de sexualidad como dispositivo y el alcance subversivo de las performances y las sexualidades fuera de las normas de género (Bento, 2006: 81).

¹⁷ Este fragmento pertenece a una cita que hace la autora de Robin Morgan (la traducción y el subrayado son míos).

¹⁸ Así también por ejemplo, Laqueur señala cómo en determinadas circunstancias los “hallazgos científicos” se ven (a la manera de Hesse) subdeterminados por las teorías: “En Harvey [médico del siglo XVIII que no solo describió la circulación de la sangre, sino que hizo importantes aportes referidos al proceso de la reproducción biológica] podemos empezar a vislumbrar lo que resultará más evidente en los dos próximos capítulos: no solo que las teorías de la diferencia sexual ayudan a determinar lo que los científicos ven y conocen, sino, lo que es más importante, que lo contrario no es verdadero” (Laqueur, 1994: 247).

¹⁹ Ver nota 2.