

SEXO Y MONSTRUOSIDAD. UNA GENEALOGÍA DE LA POLICÍA DEL SEXO

SEX AND MONSTROSITY. A GENEALOGY OF THE SEXUAL POLICE

Antón Fernández de Rota Irimia

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito; anton.de.rota@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 16-01-2015
 Aceptado: 08-06-2015

Palabras clave

Feminismo
 Sexo
 Cuerpo
 Policía sexual
 Travestismo orgánico

Resumen

El ensayo a continuación delinea las formas de la policía sexual occidental desde el siglo XVII hasta la actualidad, y acercándose al problema desde el hermafroditismo y el travestismo. Entiendo por policía sexual las determinaciones, formas, normas y éticas que definen lo sexual en cada momento, así como las categorías que lo componen y lo que está permitido y es posible hacer, ver y decir a través de ellas. El escrito presta especial atención a los temores y la encarnación de los mismos en figuras paradigmáticas. Analiza el sentido histórico de la "monstruosidad" sexual, clave para comprender las distintas policías, incluida aquella ensamblada por lo que se ha venido a llamar el "feminismo de género".

Abstract

This essay outlines different forms of Western sexual police from the Seventeen Century to the present. The genealogy will approach the problem from the point of view of hermaphroditism and transvestism. By "sexual police" I mean the determinations, forms, norms and ethos that defines sex through times, as well as the categories of which it is composed, and what is permitted and is possible to do, see and say through these sexual categories. This essay, pays special attention to the fears and its embodiment in some paradigmatic figures. In particular, it analyzes the historical meaning of sexual "monstrosity", key to understand the different polices, including the own sexual police of gender feminism.

Keywords

Feminism
 Sex
 Body
 Sexual police
 Organic travestism

Fernández de Rota Irimia, Antón (2015). Sexo y monstruosidad. Una genealogía de la policía del sexo. *Athenea Digital*, 15(2), 169-203. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1523>

La existencia de monstruos pone en duda la capacidad que tiene la vida de enseñarnos el orden (Canguilhem, 1952/1962, p. 33).

Introducción

Una genealogía de la policía del sexo, parcial, escrita desde la perspectiva de la monstruosidad y del travestismo, en diálogo con los feminismos y la historia del hermafroditismo. En lo que sigue se delinearán tres formas de esta policía, entendiendo por policía las determinaciones, normas y éticas que definen lo sexual en cada momento; aquello que ordena el sexo, distribuye sus particiones o establece continuidades entre los cuerpos, intentando decir y hacer ver lo que es y debe ser, de manera normativa. El concepto se construye en el medio de Jacques Rancière y Michel Foucault. La definición de la policía, que en el primero funciona de manera transhistórica, se convierte aquí en una grilla analítica dentro de una metodología de corte nominalista. El análisis a través de lo policial queda subordinado a un sexo que

lejos de concebirse como universal, no es nada más que el significante carente de otro contenido que el que la propia historia, en uno u otro momento, le asigna.

Siendo parcial el enfoque, estas páginas no pretenden sino contribuir a elaborar dicha genealogía a partir de un punto nodal donde se encuentran problemáticamente las apariencias y la naturalidad. Punto crítico, no obstante. En él se cruzan las monstruosidades y los disfraces sobre el cuerpo y en el cuerpo.

A lo largo de los siguientes epígrafes se despliega un recorrido histórico que va desde el siglo XVII hasta la actualidad. Se hará énfasis en lo discontinuo con el fin de resaltar el contraste entre las distintas formaciones. Una forma policial clásica, la del siglo barroco, cuyo sedimento arqueológico se organiza normativamente en torno al concepto de *sinceridad* —vertebradora de la reflexión metafísica, del escrutinio de las creencias, de la integridad del orden estamental y de la regulación de los cuerpos— dará paso al primado de otra policía organizada en torno a los requisitos de la autenticación y la normalización. La monstruosidad se naturaliza aquí bajo el lenguaje médico de las anomalías, reubicando el hermafroditismo, que deja de ser la paradoja jurídico-normativa de la anterior policía, para convertirse en paradoja de la normalidad policial o biopolítica. De ahí el ensayo avanza hasta una tercera formación policial que emerge a mediados del siglo XX de dos maneras muy distintas, incluso enfrentadas, respectivamente ejemplificadas en el psiquiatra John Money y la filosofía de Simone de Beauvoir; ambos contribuyen a asentar el terreno del cual podrá brotar más tarde el “feminismo del género”, aquél que manteniendo la distinción clásica entre cuerpo y espíritu, entendidos ahora como biología y cultura, se limitará a mantener el primero en el reino de lo natural y lo segundo en ámbito plástico y político de lo construido.

Esta presentación cronológica, centrada en el carácter formal de los dispositivos policiales, expuesta en la descripción de cuadros episódicos, se arriesga, ciertamente, a dibujar en el tiempo recortes demasiado nítidos. La generalidad prima sobre las excepciones particulares. Se acepta pagar este precio por el bien de la explicación de los conjuntos dominantes, objeto del presente estudio. Cabe, no obstante, hacer una matización con el fin de corregir cierta impresión que puede surgir en la lectura. La emergencia y consolidación de una policía no implica el total abandono de la anterior, pero sí la obligación de entrever los viejos problemas con ojos nuevos. El psiquiatra John Money prolongará a mediados del siglo XX la temática decimonónica de la normalización, pero solo a condición de dotarla de un nuevo sentido. Beauvoir edificó una nueva forma policial, pero solo lo pude hacer, como veremos, retomando y trezando en una trama invertida las más antiguas epistemes del sexo único y de las dos biología.

A lo largo del trayecto histórico, el travestismo, entendido en un sentido amplio, y el hermafroditismo, servirán para precisar las transformaciones epistémicas, puestas todas ellas en relación con los problemas que éstas enfrentan, y muy especialmente, explicadas en atención a los temores que combaten. Policia y temor se encuentran así anudados, reflejándose en los rostros de la monstruosidad. Dado la selección estratégica de este vínculo, parece apropiado comenzar la exposición analizando un episodio como el de la revolución francesa, y la batalla que en esos años propicia la aparición de una simple prenda, el pantalón, pues no solo es éste el momento de irrupción de una nueva lucha por la emancipación femenina, sino también el arranque de una nueva monstruosidad en el marco de una metamorfosis epistémica, aquella que dará lugar a algo importante: la comprensión biológica del sexo.

La Revolución. Pantalones y monstruos político-morales

¿Qué es un pantalón? ¿Cuál su significado político? En un libro reciente, publicado con el sugerente título *Historia política del pantalón*, Christine Bard (2010/2012) intenta responder a estas preguntas. Su prehistoria es bárbara, es la prenda del vencido, del pobre, del campesino y del marinero, del niño y del bufón; es la braga encontrada en la Galia por los romanos vestidos con toga, y las calzas del labrador medieval. El nacimiento del pantalón forma parte del fenómeno más general que en *The Psychology of Clothes* John Carl Flügel (1930/2015) calificó como la “gran renuncia masculina”, cuando la coquetería de los hombres es sacrificada en provecho de lo utilitario y se abandonan las ropas alegres, que se simplifican, terminando con la obligación, para los hombres, de tener unas piernas bonitas que mostrar.

Con anterioridad, nos recuerda Bard,

Desde finales de la Edad Media, los hombres llevan un calzón que cubre el cuerpo de la cintura a las rodillas y realza la pantorrilla, cubierta con unas medias sujetas por una jarretera. El hombre atractivo debe tener buenas piernas —los delgados recurren a medias con relleno y pantorrillas falsas (2010/2012, p. 12).

El pantalón deja caer un velo. Justo después los colores sobrios de la burguesía dimitonónica dan un golpe más, minando la erótica del cuerpo público masculino.

El pantalón propiamente dicho nace con la Revolución a finales del XVIII, con el sueño de uniformización y nivelación, en oposición a los signos de distinción aristocrática. El pantalón es patriótico y ciudadano. El 20 de junio de 1792 se alzan los *sans-*

culottes. Uno de ellos trepa hasta el tejado de las Tullerías agitando ante la multitud embravecida un pantalón como si fuera, y es, una bandera.

Símbolo de la igualdad, no deja de participar, sin embargo, en la ampliación de la diferencia entre hombres y mujeres, que en el paso del XVIII al XIX no solo se acentúa sino que cambia de naturaleza. El inicio de la lucha por el pantalón coincide con la formación de la noción biológica del sexo, y su inserción en el reino emergente de lo normal, lo patológico y las “monstruosidades” naturales¹.

En su controvertida investigación sobre la historia del sexo, Thomas Laqueur (1990/1994) resumió la transformación decisiva, acaecida durante las décadas que anteceden a la Revolución, en los términos siguientes: en lugar del modelo de la “carne única”, de la idea de una plástica materia sexual con la que fueron moldeados *de una vez* los hombres y las mujeres en un *continuum* de diferencias graduales entre órganos, fluidos y procesos fisiológicos, se defiende la existencia de dos sexos de naturaleza incommensurable². Pero esta tesis requiere ser matizada.

Ciertamente, después de esta ruptura histórica carecerá de sentido describir a la mujer al modo de Vesalio, como un hombre al revés, la misma carne pero dada la vuelta, siendo la vagina como un pene interior, sus labios como el prepucio, el útero como el escroto y los ovarios como los testículos. La nueva mirada médica, abierta en el cuerpo a través de la observación de los tejidos, combate los restos de las viejas tradiciones aristotélicas y galénicas retomadas en el siglo XVI, pero también las formas por las que el sexo, y en especial la generación, era pensada en el XVII como un alumbramiento donde ambos sexos participaban de una misma sustancia, únicamente inteligible por la elevación reflexiva al infinito de lo encontrado en lo humano. William Harvey y su metafísica del útero-como-cerebro, por ejemplo (citado en Laqueur 1990/1993). Elevación del micro-cosmos hasta el macro-cosmos que lo significa; homología entre los órganos humanos y los de Dios, o lo finito solo comprensible en su composición con las fuerzas de la infinitud: así como el cerebro es el instrumento de la concepción por ser el instrumento del alma, el útero es el cerebro o instrumento de la concepción en la naturaleza; el esperma es fructífero al estar trascendido con el espíritu, esto es, empapado por el *logos* que informa el mundo (véase Laqueur 1990/1994).

¹ Sobre la formación de los conceptos de lo normal y lo patológico en la medicina y las ciencias de la vida modernas, Canguilhem 1966/2005.

² El libro ha sido objeto de diversas críticas. Joan Cadden (1995), en su estudio de la Edad Media ha resaltado la diversidad de modelos para comprender la diferencia entre hombres y mujeres. Más recientemente, Katharine Park (2010) ha puesto en cuestión la idea de Laqueur según la cual la Edad Media no sería más que un vehículo de transmisión de las nociones de la antigüedad greco-romana sobre el sexo. Park concuerda con Laqueur, no obstante, en que el modelo de la carne única domina el siglo XVI y el siglo XVII, éste último, punto de arranque de la genealogía aquí propuesta.

A medida que avanza el siglo de las luces se pierde esta elevación a lo infinito y caen en desuso todas las metáforas cósmico-agrarias que acompañaban al isomorfismo hombre-mujer: la del cuajo y el queso para dar cuenta de la generación, estrechamente ligada a la reflexión teológica (Ginzburg, 1976/2009), o aquella otra por la cual se imagina el pene como un arado que labora el campo fértil de la matriz. En el siglo del hombre-máquina (La Mettrie, 1748/2009), cuando la mecánica de la *economía animal* pretende dar cuenta del funcionamiento de los organismos (Fernández de Rota, 2014), el acto de engendrar es redefinido a la manera industrial; de la *generación* se pasa a la *reproducción*. La menstruación deja de formar parte de los procesos de purga o evacuación de residuos comunes a hombres y mujeres, para salir del mundo de las impurezas y enredarse en el *locus* femenino del ciclo de la reproducción vital. Se descubre que la ovulación es independiente del coito y que el orgasmo no está relacionado con la fecundación (Laqueur, 1986). Las diferencias entre los sexos son de naturaleza. Naturalezas inconmensurables, con sus propios principios y leyes inmanentes, que dejan de verse reflejadas en las jerarquías de la metafísica, a menudo deudoras del planteamiento aristotélico: el hombre como *causa material* o dador de forma y la mujer como receptáculo, o *causa eficiente*. El sexo biológico nace cuando la carne es proyectada sobre la historicidad del organismo (Foucault, 1976/2005).

La tesis de Laqueur gana relieve acompañada de esta última precisión. Es la *historización de la vida* lo que le hará dar un salto conceptual al sexo. En el plano de las *epistemes*, la filosofía ha discutido largamente el significado de la llamada “revolución kantiana”, comúnmente interpretada como la autoconciencia del hombre del hecho de que su finitud es, para sí, constituyente. El mérito y la originalidad de lo defendido en *Las palabras y las cosas* por Foucault, consistió en darle la vuelta a esta afirmación, diferenciando entre dos distintos momentos constitutivos de esta ruptura epistemológica (Foucault, 1966 /1968). No es el humano el que cobra conciencia primero, son las cosas las que antes que nada devienen fuerzas finitas, para después, ya en el XIX, constituirse la nueva imagen de lo humano reivindicando para sí dichas potencias de la finitud: “aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente” (Foucault, 1976/2005, p. 172).

Primer momento: persisten las *positividades* en las que se piensa lo humano, pero el humano compone su ser —por decirlo con Deleuze (1986/1987; 1986/2014)— con nuevas *fuerzas del afuera*. En la naciente biología, Lamarck sigue organizando los seres vivos en las casillas desplegadas a lo largo del *continuum* de “la gran cadena del ser” que desde Aristóteles (c. 486 a.C/1990), pasando por la reflexión teológica, había llegado al presente, pero descubre en la naturaleza una fuerza que historiza la vida a partir

del concepto de adaptación heredado de Buffon: el viviente solo se adapta al medio a condición de transformar su cuerpo (véase Canguilhem, 1968/2009).

Segundo momento: los vivientes se pliegan sobre sí mismos, se hunden en la profundidad de estas fuerzas finitas libres de las antiguas positividades. Darwin no se contenta, como Lamarck, con inyectar historia en la serie continua, sino que termina con ella. Las fuerzas de finitud de la vida biológica, leída ahora a través de la estadística de poblaciones, hacen que los vivientes se diversifiquen y dispersen ciegos en ninguna dirección anticipada (Jacob, 1970/1999). “Las variaciones específicas, los factores del sistema darwiniano, son divergencias sin fin, rebeliones sin programa” (Tarde, 1983/2006, p. 97). Divergencias errantes sacudidas por rupturas, en vez de transformaciones de especies ubicadas en lugares seriados; implosión por la cual el viviente será definido en virtud de la profundidad material de cada organismo, excavada por la historia evolutiva³.

La sexualidad femenina nace igualmente en dos tiempos. Primero se descubre en las cosas, en los elementos del sexo, una naturaleza distinta, desligada de la metafísica de la purga y la pureza. Segundo, las singularidades orgánicas llenan la profundidad del viviente que desde este momento reconoce la especificidad de su ser en un cuerpo saturado por la nueva diferencia sexual. El personaje de la mujer histérica, característico de la época victoriana, si bien no es del todo novedoso, será reconstruido en el interior de un pliegue que lo envuelve; allí se escarba una densa profundidad biológica y psicológica que será capaz de definir al sujeto por su organización, deseo y patologías (Hakosalo, 1991). La enfermedad de la histérica va definir el conjunto de su persona a partir de un foco biológico. Convertida en un espectáculo público durante las décadas finales del XIX, inmortalizada en el laboratorio fotográfico del hospital de La Salpêtrière (Didi-Huberman, 1982/2003), la anormalidad que define a la histérica será localizada, de Briquet a Charcot, entre la matriz y el cerebro femenino (Corbin & Perrot, 1987/1992).

La inmanencia del cuerpo sexual recién descubierto, con sus normas, criterios de normalidad, leyes y funciones se convierte en el nuevo campo de batalla. Sin poder obtenerse este nuevo orden de cosas que rompe la especie humana en dos naturalezas, se da sobre este suelo el episodio político revolucionario, situado entre los dos momentos

³ “Hasta mediado del XIX el mundo vivo se representaba como un sistema de regulación externa. Tanto si habían sido fijados desde la creación como si habían progresado a través de una sucesión de eventos, los seres organizados siempre constituían una serie continua de formas. Si se descubría fallos en la jerarquía, éstos se debían a omisiones, al desconocimiento o un inventario insuficiente. [...] [A mediados del XIX] Los organismos se convierten en simples elementos de un vasto sistema de orden superior que comprende la Tierra y todos los objetos que alberga. La forma de los seres, sus propiedades, sus características, se ven sometidas a la regulación interna de dicho sistema, al juego de interacciones que coordinan la actividad de los diversos elementos” (Jacob 1970/1999 pp. 166 y 167).

de constitución de la episteme. Se levanta sobre este cuerpo el escenario donde transcurre de manera privilegiada la guerra entre sexos: el teatro de los signos, los emblemas y las apariencias en el que se juzgan las conductas.

En 1791, un año antes de la publicación en Inglaterra de la *Vindication* de Mary Wollstonecraft (1792/2005), la dramaturga Olympe de Gouges muere guillotizada en París al dar un giro a la declaración universal y proclamar su propia Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana. Es acusada de contra-revolucionaria, impúdica y antinatural; se la trata como un *monstruo político o moral*, refiriéndose a ella como una “mujer-hombre” (Hunt, 2008/2009).

La alusión a su monstruosidad no es casual, ni meramente anecdótica. Foucault reconoce en la Revolución y su guillotina un pasaje capital de la historia de la monstruosidad, pues propicia cierta inversión. Si antaño todo monstruo era en sí un criminal —combinaba en su cuerpo lo imposible y lo prohibido, la excepción de la naturaleza y la infracción de sus leyes— en el XIX es el criminal el que como tal se hace monstruoso. De un lado de la brecha epistémica la virtualidad criminal del monstruo; del otro, la naturaleza virtualmente monstruosa del criminal. La criminología del siglo que sucede a la Revolución será poblada por toda una colección de criminales monstruosos, de los cuales, sostiene Foucault, el rey, o mejor dicho, la reina y el rey, son su primer modelo (Foucault, 1974-1975/2001).

Luis XVI y María Antonieta, la pareja monstruosa, criminales-monstruo en los que se da cita la transgresión del contrato social, la bestialidad ávida de sangre y la aberración sexual⁴. Sexo y crimen se unen en la figura del monstruo político o moral en la cual queda subsumida, ya en los primeros momentos de la Revolución, la mujer que por sus actos y vestimentas, en su teatro y comportamiento, mezcla los signos que remiten a la nueva dicotomía sexual hurgada en la profundidad histórica del organismo.

La batalla por el pantalón cobra sentido escrutada sobre este trasfondo policial. La vestimenta no es un mero adorno y es más que un abrigo simbólico. Tras ellas se agazaparon durante siglos los monstruos. El disfraz forma parte de las estrategias de lucha política desplegadas durante la Revolución, así como de tantos otros momentos. El travestismo era una práctica habitual entre los disidentes para camuflarse, esconderse entre la multitud y escapar de una policía que, en 1793, renueva la prohibición fijando legalmente cada sexo a su ornamento. En Francia la ley contra el travestismo es clara. La ordenanza de la Jefatura de Policía parisina del 7 de noviembre del año 1800 prohíbe a

⁴ Véase al respecto de su condena en términos sexuales, el análisis de los panfletos que circulan por París, en Sennett, 1994, pp. 310-311, y para una contextualización general, Chartier, 1991/1995.

las mujeres vestirse al modo masculino. En caso de querer vestir pantalones, o cualquier otra prenda caracterizadora del sexo opuesto, deberán pedir autorización a la policía y validarla con la firma de un agente de salud; de no hacerlo —advierte la ordenanza—, una mujer vestida de hombre “daría lugar a creer que tiene la intención culpable de abusar de su travestismo”.

Bard, que estudia al detalle este reglamento municipal, analiza los conflictos en torno al pantalón durante los primeros años de la República (v. Bard, 2010/2012; Wrigley, 2002). Tras el ajusticiamiento de Olympe de Gouges, se abre el debate y estallan los escándalos. En 1792 Claire Lacombe irrumpe en la Asamblea vestida de amazona reclamando derechos iguales, la misma ciudadanía, tanto en la teoría como en la práctica. Théroigne de Méricourt encabeza un movimiento de estética amazona y resucita las viejas figuras de la mitología griega en su reivindicación de una legión femenina. Contra ellas se vuelven a escuchar otra vez las voces que las tachan de promover la confusión de los sexos. La tensión *in crescendo* desemboca en el cierre de los clubes femeninos revolucionarios, luego de que las campañas de las *sans-culottes* terminen con altercados entre mujeres a favor y en contra de la igualdad indumentaria (Hunt, 1998).

Feminismo y travestismo. De la Revolución a la Garçonne

A finales del XVIII el peligro más temido por el orden político-sexual todavía cae del lado del engaño, del disimulo o disfraz, de la usurpación de la fachada o la confusión de sus signos, pues amenaza públicamente la integridad precaria de una configuración sexual dicotómica que todavía está configurándose. El travestismo político de las mujeres borra sobre la superficie, en el plano de las apariencias, las particiones del nuevo orden, justo cuando el discurso de esta policía sexual —en el sentido que da Rancière a esta palabra: “orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir” (Rancière, 1995/2010, p. 44)— pretende mostrar la nueva profundidad natural.

Las Amazonas de la mitología helena desafiaban su constitución cortándose un pecho, amoldando su cuerpo a los imperativos del manejo de armas para superar a los hombres en la batalla. Las revolucionarias que las reivindican y se visten como hombres, con ropa militar, son especialmente difíciles de tolerar por quienes hacen de la alegórica Marianne, la diosa amamantadora de la patria, mujer de rebosantes pechos nutricios, el modelo de la mujer reconstituida moral y físicamente —fuente de la regeneración.

Los cambios en la representación de este icono revolucionario ofrecen un cuadro de la evolución del conflicto: "de 1790 a 1794 sus rasgos faciales se suavizaron, su cuerpo perdió los músculos, sus posturas se volvieron más tranquilas y pasivas; del guerrero que entra en la batalla a la mujer sentada" (Sennett, 1994, p. 333). Marianne es el destino de la mujer que pierde la guerra de las vestimentas y se repliega en la más débil versión de su anatomía. Sin embargo, a pesar de los reveses, la llama prendida por las revolucionarias no se extingue fácilmente, ni tampoco claudica el conflicto industrial.

En la historia de la mujer occidental puede hallarse cierto paralelismo entre el episodio revolucionario y el periodo que sirve de incubadora para el *feminismo de género* de los años 1970. Para las partidarias de la emancipación femenina el travestismo siguió siendo inquietante, para no pocas constituyó un tópico y práctica inspiradora, incluso más allá de la década de los sesenta, cuando el pantalón es definitivamente conquistado por las mujeres. De George Sand a Marlene Dietrich la virilización de la mujer en sus actitudes, gestos, costumbres, valores y vestimenta fue objeto de constante polémica. En el periodo de entre guerras y en especial durante los "locos años veinte", durante la juventud de Simone de Beauvoir y poco antes de que Margaret Mead publique su influyente *Sex and temperament* (1935/1973), la polémica llega a su clímax con la moda a la *garçonne* en Francia y las *flappers* estadounidenses.

La novela de Victor Margueritte (1922) dio nombre a la *garçonne*. Tuvo un éxito arrollador. Se calcula que entre el 12 y el 15 por ciento de los franceses la leyeron; luego se extendió por otros países, traducida a una docena de idiomas (Sohn, 1991/2000). La protagonista del relato, Monique Lerbier, se niega a formar una familia con un hombre, practica la bisexualidad y afirma su individualidad e independencia a través de su carrera laboral, el dinero y el pelo corto, reclamando para sí su parte de masculinidad. Al otro lado del Atlántico, bajo las prohibiciones de la "ley seca", las *flappers* beben y fuman mientras escuchan música negra en los clubes de *jazz*, hacen deporte y conducen a gran velocidad.

Las nuevas modas causaron malestar dentro del feminismo. Al feminismo liberal, vuelto estratégicamente hacia la defensa de la mujer en tanto que madre de familia, le disgustó el carácter "pornográfico" de la *La Garçonne*. Los comunistas la consideraban una desviación burguesa⁵. Ciertamente ya no es con el ardor político-militar con lo que se afirma la igualdad, como en los tiempos de la Revolución, sino a través del consumo y el trabajo. Pero hay una excepción, comentada en el libro de Christine Bard, que vuelve a unir mujer, virilidad, política y violencia: el caso de la mediática deportista y

⁵ Solo las feministas revolucionarias sindicadas en la CGTU y sectores del lesbianismo aplauden decididamente la nueva moda. Véase, Anne-Marie Sohn 1991/2000 y Michelle Perrot 2006/2009.

amazona francesa Violette Morris, quien después de batir varios récords mundiales se corta los dos pechos para mejorar sus marcas.

Morris asume una estética viril. Lleva pantalones y el pelo corto, como la *garçonne*. Sus modales son provocadores y toscos y es bien conocida su promiscua vida sexual. Encarna la “amenaza de lesbianismo”, según los conservadores consustancial al deporte femenino. Morris es expulsada de la federación deportiva femenina tras una acusación de indecencia motivada por su comportamiento público, y justificada por su indisciplina en el uso de las prendas deportivas —*shorts* demasiado cortos, ausencia de sujetador, camisetas demasiado apretadas. Decide querellarse. Defiende su derecho a lo que con Halberstam podríamos denominar su *masculinidad femenina* (Halberstam, 1998/2008). El juicio se celebra en 1930, en la tercera cámara, la que dirime acerca de las falsificaciones. El fantasma de la ordenanza del 1800 nunca derogada, irrumpe de nuevo en el escenario judicial. Morris pierde la causa. Al final de su vida se entrega a la pasión política: una vez comienza la guerra Violette ejerce de espía para los nazis en la Francia ocupada, e interroga y tortura a miembros de la Resistencia para la Gestapo. En 1944 cae en una emboscada y muere acribillada (Bard, 2010/2012).

Bard ofrece una interpretación general del travestismo femenino. La ordenanza del 1800 dejaba cierto margen de ambigüedad y flexibilidad en la aplicación de la ley. Al fin y al cabo, lo que condenaba era “abusar del travestismo” y no el travestismo en sí. Bard distingue entre el travestismo femenino y el masculino en la Francia del siglo XIX. En los hombres se relaciona fundamentalmente con una ocultación de su homosexualidad; en las mujeres responde primero a intereses económicos o laborales. No son inusuales los casos de viudas vestidas de hombre enroladas en el ejército como militares, ocupando el lugar de su esposo muerto, o mujeres a cargo de negocios que, con el fin de hacerse respetar, se visten con ropa masculina. Para darles autorización o para sancionarlas, los tribunales habrán de concluir si existe o no abuso, esto es, si la motivación fue económica y si esta es justa, o en cambio lo que pretendían disfrazándose era usurpar la masculinidad.

Bard considera que a lo largo de los siglos los motivos del travestismo femenino han sido similares: obtener el poder del que se ven privadas como mujeres, hacer lo que solo a los hombres les está permitido, y “escapar de la identidad femenina, percibida como una esclavitud” (Bard, 2010/2012, p. 226). Lo dicho sería así una constante al menos desde Juana de Arco, y aún valdría para los tiempos más recientes. Pero haríamos bien en plantearnos en mayor detalle qué es el travestismo desde el punto de vista de la policía del sexo, y también, qué ha significado para el pensamiento feminista. No por casualidad el travestismo mantuvo un hechizo permanente sobre las partidarias de la emancipación femenina desde finales del XVIII hasta los años sesenta del siglo pasa-

do, y aún hoy sigue siendo frecuentado para extraer del tópico energías renovadas —piénsese en la teoría de la *performatividad* de Butler (1990/2007) y el movimiento *queer*—.

Un tercer tipo de travestismo femenino, habitualmente tolerado en el siglo XIX, nos pone sobre la pista. Es el caso de las mujeres que reciben autorización para vestirse como hombres a causa de su aspecto físico, las mujeres barbudas o de constitución hombruna, aquellas cuya apariencia, cualquiera que sea el caso, ya se vistan de una manera u otra, siempre van a dar pie a equívocos. La diferencia entre Violette Morris y ellas reside en lo concerniente al término clave, el *abuso*, es decir, si se ha desafiado o no el orden que define la distribución de las categorías sexuales.

Lo interesante de estas mujeres travestidas es que en ellas la confusión se da a la vez en los pliegues simbólicos de la superficie y aquellos otros que escarban la profundidad carnal —aunque sea en lo referido a los “caracteres sexuales secundarios”. Ante esta eventualidad, cada vez que el orden ha quedado en entredicho, la policía del sexo ha tenido que actuar para salvar su coherencia; bien actuando sobre las apariencias, bien disipando la confusión orgánica en la carne, ajustando un pliegue al otro.

Las maneras por las que dicha acomodación de pliegues ha sido efectuada, y las normas que han guiado la operación deben ser discutidas ahora, llevando otra vez la temática del travestismo en dirección hacia lo monstruoso, en este caso, hacia una monstruosidad que se naturaliza durante los siglos XVIII y XIX, sin por ello dejar de resultar un problema: el o la hermafrodita.

A continuación se ofrece un cuadro cronológico de tres distintas policías del sexo, desde el siglo XVII hasta la actualidad, aunando sobre el hermafroditismo y el travestismo —entendido en un sentido amplio— las cuestiones de la monstruosidad, para al fin llegar a vislumbrar el nacimiento, contra la policía sexual del siglo XX, de un “travestismo” extraño, un travestismo orgánico que permite diagnosticar, de manera alternativa a la de Bard, el sentido de los disfraces del sexo en el pensamiento feminista que de Simone de Beauvoir viaja hasta la cuestión del género.

Policía del sexo, I. Sinceridad y rangos corporales

A finales del XVIII y comienzos del siglo siguiente, el travestismo fue una obsesión tanto para quienes vigilaban el cumplimiento de las leyes y la ordenación del sexo, como para quienes velaban por los intereses del Estado. Pero esta inquietud, que adquiere ahora características nuevas, venía de atañe. El cambio que tuvo lugar en el siglo de las luces puede resumirse así: debajo de los ropajes engañosos ya no se busca un

cuerpo y unas conductas *sinceras*, sino un cuerpo y unas conductas *auténticas*. Seguirá hurgándose en las apariencias, reglando los usos indumentarios, pero para comenzar a buscar tras los ropajes algo distinto. Pasaje, por tanto, de los requerimientos policiales de la sinceridad a los de la búsqueda de lo auténtico. Dos distintas policías.

La *policía de la sinceridad sexual* se gesta al final del Renacimiento y domina el siglo barroco. Pero no es más que una parte de un vasto dispositivo de la sinceridad con varias ramas. La sinceridad ha de entenderse como el organizador, con fines normativos, de una práctica de la verdad. El problema que atañe a la sinceridad es general y abarca una amplia geografía, en absoluto restringible al caso francés que hasta aquí ha sido comentado. El temor a los disfraces, a las falsas apariencias y al engaño de los sentidos fue tematizado durante estos siglos de manera tan compulsiva como recurrente a lo largo de Europa. Es la cuestión en torno a la cual se organiza la novela cervantina, cuando el lenguaje rompe su parentesco con las cosas, y la relación con el mundo se vuelve tan sospechosa como la que mantiene Don Quijote con los molinos (Foucault, 1966/1968). En la filosofía es el mismo temor que agita los ídolos de Francis Bacon y al genio maligno de Descartes. En la literatura yace bajo la temática del teatro del mundo y del mundo como sueño. Una angustia que se incrementa con los efectos que no dejan de producir de manera ampliada los avatares que siguen a la revolución copernicana: el descentramiento del mundo, luego la desaparición de todo centro, la apertura de un espacio infinito (Koyré, 1957/1999), la pérdida del "círculo de amparo" y del "encanto inmunológico" teo-ontológico del viejo cosmos (Sloterdijk, 2004/2009).

En el campo del saber, se intenta atajar esta angustia provocada por una mezcla de perplejidad y temor mediante el recurso a la *representación*, que permite asegurar la realidad de la propia existencia y recrear un orden de lo finito elevando la reflexión hasta volverlo imagen de lo infinito. La certeza del *cogito ergo sum* se adquiere por la representación de lo infinito y perfecto, por estar estas ideas en mi pensamiento, que necesariamente me son ajenas, pues solo puedo tener experiencia de lo que como yo es finito e imperfecto. Si están ahí ha de ser porque un ser perfecto e infinito allí las ha alojado. No pueden ser por tanto el producto de mi imaginación, ni tampoco el yo y su pensamiento el engaño de mis sueños (Descartes, 1637/2000). Los problemas del orden encuentran su legitimación en la misma elevación. La matematización de la naturaleza y el recurso a la geometría como modelo del pensamiento, entendidas como representaciones del *logos* que informa el mundo, son dos de las respuestas obtenidas⁶.

En el campo de lo normativo es donde la sinceridad entra escena. Su problema se inscribe en el marco de estas angustias y transformaciones epistémicas. Guarda relación también con la incertidumbre propiciada por el cisma religioso y las subsiguientes

⁶ Sobre la *mathesis* y el problema del orden en el pensamiento del siglo XVII, ver Michel Foucault 1966/1968.

guerras de religión, con la duda siempre presente de si los conversos se han convertido de verdad o esconden su secreto, con la dinámica expansiva de la vida urbana y el auge de las familias mercantiles; con la inestabilidad de los estamentos, por tanto, luego de que tantos aristócratas fuesen rebajados a hidalgos, y los burgueses se intenten hacer con los signos de la nobleza.

Su aplicación comprende al menos tres dimensiones: la reflexión metafísica, el escrutinio de las creencias y la integridad del orden estamental. Es, en definitiva, el problema de los disfraces del mundo ante de los sentidos, de las conciencias ante los tribunales religiosos, y de los rangos frente a la sociedad cortesana. Las ejecuciones en la plaza pública aleccionan al vulgo dando a este temor una respuesta punitiva. El teatro se suma a la labor pedagógica y de popularización. Los dramaturgos traducen esta inquietud en la figura de un villano que no es quien dice ser, que intenta escalar por encima de su posición estamental y que para ello oculta su verdadero rostro; un lobo en piel de oveja, como el Tartufo de Moliere, que con sus falsas apariencias pone en peligro el orden. Pero el teatro no es sólo crítica. Contribuirá también a difundir en positivo el nuevo *ethos* de la sinceridad.

Lionel Trilling (1971) recuerda el significado del latín *sincerus*: limpio o puro, como quien dice del vino que es sincero, o una doctrina religiosa sincera, es decir, no corrupta por la falsificación. Trilling discierne la fórmula normativa y la estructura de esta ética de la sinceridad en el consejo que Polonio, el chambelán, da a su hijo en el *Hamlet* de Shakespeare:

This above all: to thine own self be true

And it doth follow as the night upon the day

Thou canst not be false to any man (1602/2015, p. 80).⁷

La norma de la *sinceridad* dicta no ser falso con los demás y afirma que esto solo es posible a través de una relación veraz consigo mismo. Sin duda la norma está hecha a la medida de los sospechosos habituales, el converso y el “Tartufo”, pero se extiende a toda la población.

En el momento en el que el modelo clásico de la carne única comience a ser reemplazado por el de la inconmensurabilidad biológica, esta cadena lógica de la sinceridad se quebrará. Su semántica casi se invierte (Rabinow, 2008). La sinceridad da paso a la ética normativa de la autenticidad. ¿Cuál es la verdad de uno? Ya no basta ser sincero y acudir al espejo; confirmar si el trato es sincero con los demás para corroborar la

⁷ “Esto ante todo: sé veraz a ti mismo / Y se seguirá, como sigue la noche al día / Que no podrás ser falso con nadie.”

verdad con uno mismo, y viceversa. Ni lo uno sigue a lo otro, ni lo otro a lo uno. El modo de *veridicción* conforme a los requisitos normativos de la sinceridad se rompe cuando el ser veraz con uno mismo ya no es un medio que tiende a un fin. La exigencia de autenticidad hace que la verdad se pliegue en lo más hondo del individuo, donde surge y termina como principio y fin. En ese espacio interior será descubierto lo que realmente uno es. Y esto vale tanto para las cosas del espíritu como para las de la carne; se concreta tanto en la indagación de los filósofos románticos del “giro expresivista”, a lo Herder o Rousseau, que descubren la “naturaleza como fuente interior” (Taylor, 1992/1994), y Kant, que conceptualiza la autonomía a partir de lo auténtico (Schneewind, 1998/2009), como en el pensamiento médico y de quienes se acercan a la vida desde las nuevas ciencias para definir, como hemos visto, el sexo en función de su biología.

Nace aquí una policía de la autenticidad sexual. Desde entonces y aún en la actualidad la carne será sometida a los criterios de autenticación: se pregunta por la autenticidad del deseo; por la auténtica “orientación sexual” del sujeto; por lo que es la sexualidad propiamente femenina, o masculina; y por el sexo verdadero, cuando la carne es confusa.

En cuanto al mantenimiento del orden y la vigilancia de las leyes estatales, la preocupación por los disfraces del cuerpo se verá intensificada durante el primer tercio del XIX a raíz de los actos de sabotaje generalizado de los *ludditas* en Inglaterra y otros países, como en Francia, que emplean el travestismo para su lucha clandestina. Pero, a la par que avanza el movimiento obrero en unas ciudades industriales cada vez más densamente pobladas, queda claro que el combate contra los usos del disfraz requiere métodos más sofisticados. No es suficiente actuar sobre la visibilidad, reglar y vigilar la vestimenta, aumentar el alumbrado, abrir los espacios urbanos, multiplicar los ojos policiales. Tampoco parece aconsejable aplicar a escala masiva estas técnicas de exposición sobre los cuerpos. Basta hacer memoria de la virulencia de motines como el de Madrid en 1766, tras la prohibición del chambergo y la capa larga —dejando así al descubierto el rostro y las armas— para saber qué puede pasar cuando se promulga un bando de este tipo y se junta con otros malestares populares.

La identificación va a recorrer a partir de entonces dos caminos, individual y colectivo o tipológico, hundidos ambos en la profundidad orgánica y psicológica del cuerpo. De un lado, una labor de diagnóstico, que revela la naturaleza criminal, posibilitando organizarla en cuadros tipológicos. Los infractores son convertidos en personajes de naturaleza particular, explicables según patrones biográficos —la infancia vivida, la relación con los progenitores, con su sexo, sus vicios, *etcétera*— y también fisiológicos. Del otro lado, nuevos procedimientos para identificar al individuo concreto. Hay

que autentificar al criminal en el cruce de la biología y la psicología, atentos a la narrativa vital, conocer la naturaleza de la criminalidad y describir el tipo, pero también lograr identificar a cada uno de los sujetos que lo encarnan.

En el 1766 Esquilache proponía la reforma indumentaria para repeler los efectos adversos del anonimato urbano. En la segunda mitad del XIX, al tiempo que el miedo a la multitud anónima crece y son descritas las naturalezas criminales, el temor se introduce cada vez más en el cuerpo. Con él se hundirán los métodos policiales. El reto es lograr identificar a los reincidentes, hallar la manera de estar siempre seguros de la identidad de cada cual, y una vez detectado el reincidente, aplicar su correspondiente castigo. En Francia, Bertillon propone en 1878 un *portrait parlé*, un registro compuesto por fichas que combinan la descripción escrita, la fotografía y las mediciones antropométricas del cráneo, los dedos y orejas. Pero al final triunfa la identificación por huellas dactilares, primero practicada por los oficiales británicos en la India colonial⁸.

En un ensayo conocido sobre las metodologías indiciales, Ginzburg relacionó las innovaciones en las técnicas para determinar la autenticidad de las obras de arte con las que llevaron hasta las huellas digitales y el psicoanálisis (Ginzburg, 1979/2008). Transformación radical de la autenticidad, que cada vez se hunde más abajo. La autenticidad romántica, presta a descubrir la naturaleza de la fuente interior o *genio*, detectaba la singularidad del individuo en lo que tenía de más sobresaliente y visible. En las décadas finales del diecinueve la verificación del sujeto se busca en lo que la acción tiene de más automático e inconsciente. La verdad del individuo se descubre en lo impersonal, lo que pasa desapercibido y es ajeno a sus intenciones manifiestas: lo que el artista dibuja de forma mecánica sin intención de plasmar allí su firma —quizás la oreja o las uñas que dibuja rápido y sin mucho detalle—. Freud halla esta verdad en lo que el propio sujeto desconoce de sí, recuperándola de los entresijos de una economía libidinal inconsciente. Los gendarmes la encuentran en la biología inscrita en las yemas de los dedos. Así, a efectos de control social, “la identidad individual se destaca progresivamente de la imagen concreta y de los indicios superficiales del cuerpo para hundirse en las profundidades abstractas de la codificación biológica del organismo” (Courtine & Vigarello, 2006, p. 170). Ya sea identificado en la biología desnuda de las huellas digitales, o saturada de libido, como en la identificación del sujeto a cargo del movimiento psicoanalítico (v. Agamben, 2009/2011).

La genealogía de la policía sexual que aquí se esboza, debe ser trazada en el interior de esta secuencia histórica de temores y preocupaciones, de relevo o mutación de los personajes principales y evolución de los procedimientos de identificación.

⁸ A propósito del nacimiento de la criminología y la antropología criminal, en el sentido que aquí será señalado, véase: Pascuale Pasquino 1991 y Mariana Valverde 2006, en especial los capítulos 3 y 4.

Podría decirse que, en los límites del *reparto de lo sensible*, la intención de no subvertir el orden —no *abusar*, según la terminología de la ordenanza del 1800— es lo que importa. Que al menos esto es así cuando el conflicto se da en el ámbito performativo de la teatralidad que regula las apariencias. El travestismo de las mujeres barbudas respetuosas será permitido, pero no los desafíos de otras como Violette Morris, cualquiera que sea su ideología política. En un nivel más profundo, cuando lo que se inspecciona ya no son los pliegues de la vestimenta y los estilos corporales sino las curvaturas sexuales del organismo, las intenciones no son las que cuentan sino los instintos y pulsiones, los nervios y vapores, el error natural o la degeneración, y la confusión anatómica. Entonces el travesti da paso a la histérica y al pervertido, a el o la hermafrodita, más tarde al transexual, como objetos de la mayor curiosidad, preocupación y temor científico y popular.

Parece lógico que el o la travesti, en el más amplio sentido de la palabra —quien se viste de lo que no es o no debe ser— obsesione a una policía del sexo que funciona bajo el *ethos* de la sinceridad y los criterios de la carne única, pues aquí el problema es el de la falsa apariencia y los disfraces. No debería sorprender que, por el contrario, las figuras biologizadas ocupen su lugar una vez que se imponga el modelo de los dos sexos inconmensurables y la autenticidad se haya despersonalizado en ciertos ámbitos policiales estratégicos. Y lo cierto es que esta transición de unas figuras a otras se dio. Pero el travestismo jamás llegó a perder su importancia, especialmente para el feminismo.

Para ser precisos habría que decir lo siguiente: aunque son distintos los peligros, los temores, las figuras y los modos de intervención que requiere cada definición de lo sexual, y también son diferentes los procedimientos que requieren los pliegues sexuales en la carne y en las apariencias, no hay actuación posible sobre el sexo que no implique siempre una remodelación de las apariencias. Las apariencias están siempre ahí porque el *sexo* en su sentido actual, esa realidad esquiva con poco más de dos siglos de existencia, no existe sin ellas. A cada paso dado por la ciencia sexual se trasparenta una artificialidad del sexo que sin embargo debe negar. La historia del hermafroditismo nos pone en alerta. Prepara, de igual modo, el camino para explicar el embrujo del travestismo sobre el pensamiento feminista.

Policía del sexo, II. Autenticidad y monstruosidades biológicas

A las tres dimensiones de la ética clásica de la sinceridad —metafísica, espiritual y estamentaria— debe sumarse una cuarta, la sexual, una dimensión especialmente problemática, pues en ella cohabita en la figura del hermafrodita la monstruosidad y la nor-

ma de manera paradójica. El hermafrodita es la *paradoja normativa* de la sinceridad, y como tal es tratado y regulado su cuerpo, sus vestidos y sus comportamientos, al menos hasta mediados del siglo XVIII, cuando el sexo se vea doblemente determinado por los criterios de la autenticidad y la inconmensurabilidad. Al imponerse el dimorfismo sexual, el o la hermafrodita se transforma ante los ojos de los custodios de la ley y el orden en un enigma nuevo. Cuando el hermafrodita deja de ser la paradoja normativa, se convierte en *paradoja de la normalidad*.

Antes del siglo XVIII los hermafroditas poblaban las categorías de lo monstruoso, es decir, aquellos cuerpos en los que, decíamos junto con Foucault, se da cita lo imposible y lo prohibido. El monstruo es lo que a la vez vulnera o pone en cuestión las leyes de la naturaleza y de la sociedad, ya sea en tanto que mezcla contra-natura o como excepcionalidad del fenómeno preternatural (Daston, 1991); son las *maravillas* renacentistas, que provocan admiración y curiosidad pero también la sospecha de ser obra de magos o del mismo Satanás, y los *prodigios* o portentos del siglo barroco —signo a menudo de una calamidad por venir, causa de inquietud y repugnancia (Daston & Park, 2001; Park & Daston, 1981).

En el XVIII los hermafroditas y el resto de monstruos se naturalizan; dejan de ser *monstruum*, esto es, la advertencia en la aberración carnal que muestra la cólera de Dios —vínculo etimológico entre monstruo y mostrar, no tanto en el sentido de *mostrare* como de *ostento*, según Emile Benveniste (1969/1983)—. Reducido a objeto empírico de la historia natural, el monstruo que no es rechazado por las Luces como mera fantasía o sueño de la razón, es considerado como una forma intermedia que asegura la explicación científica de la continuidad de los seres vivos catalogados en clases y especies: “las formas en apariencia más exóticas —escribe en 1767 Robinet— sirven de pasaje a las formas vecinas” (citado en Canguilhem, 1952/1962 p. 42). Este es el primer momento de la transformación epistémica moderna. Tiempo después, segundo momento, cuando la historia natural deje su lugar a la biología, en 1837 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire hará de lo monstruoso nada más que un error natural, una *anomalía*, en tanto que supervivencia de una forma embrionaria transitoria, una embriogénesis interrumpida.

El hermafrodita queda atrapado en el doble proceso de la naturalización de los monstruos y de la fabricación conceptual del dimorfismo sexual definitorio de la especie humana. Se lo confina ahora dentro del perímetro del reino de lo anormal, repleto de monstruos cotidianos, trivializados, biologizados y medicalizables. Pero será anormal de un modo distinto a los demás, precisamente por su doble inscripción en la biologización del sexo y de lo monstruoso.

En su curso en el Collège de France titulado *Les anormaux*, Foucault organizó en la línea temporal una galería secular de monstruosidades (Foucault, 1974-1975/2001). A lo largo del periodo medieval está en el centro del interés el hombre bestial, mitad humano, mitad fiera. Tras el cisma luterano, los gemelos siameses, imagen del reino y la cristiandad escindida, pasan a ocupar dicha posición. Luego le llega el turno al hermafrodita, aquél que es monstruo porque en un mismo cuerpo mezcla los sexos del hombre y la mujer.

Lo singular del hermafrodita, lo que distingue su suerte de la que correrán el resto de sus compañeros teratológicos, es la manera por la que será naturalizado, disipando en su cuerpo la monstruosidad signada por las mezclas ilegítimas. Todos ellos son comprendidos en términos de gradaciones, desarrollos o evoluciones deficientes o fallidas, ya sean representados como *formas intermedias*, en la historia natural, o como *anomalías* de formación, en la ciencia biológica. El hermafrodita es, en cambio, radicalmente negado en su ser. No es como los que padecen enanismo: aunque el hombre normal se oculta tras sus pequeños cuerpos como norma y molde, el error los ha vuelto anómalos en su entera constitución. Los hermafroditas tampoco son como los siameses. Estos gemelos son dos en un cuerpo continuo; lo que los une es su anomalía, lo que más de uno tiene en común. El hermafrodita es uno y más que uno, pero nunca dos. Como tal, es la anomalía que no es, o lo normal con un *surplus* de anormalidad. En verdad, escribe Foucault, para casi toda la medicina del XVIII y aún bien entrado el XIX, todo hermafrodita es un pseudohermafrodita (Foucault, 1978/2007).

Antes de su naturalización lo que había que perseguir, lo que la policía de la sinceridad sexual perseguía, era aquello que se enfrentaba a la razón del *dispositivo de la alianza*, de la sangre, del hogar, de la familia y el linaje. El cortocircuito de la *alianza*, la cópula contra-natura, la sodomía, se agazapaba como peligro tras su anatomía confusa; de ahí que se les obligase a elegir entre ser hombre o ser mujer, siendo la masculinidad y feminidad un “rango”, una especie de *status* (Laqueur, 1990/1994, pp. 234-246; Vázquez, 2007). El o la hermafrodita tenía que “declarar su estado” ante los tribunales, permaneciendo fiel al mismo durante toda su vida, bajo amenaza de pena de muerte. Lo que se ponía en juego ante la ley era la convención del *status* y no otra cosa. Debía elegir, o el juez lo hacía en su lugar, cuál era su “rango verdadero” y una vez promulgada la sentencia, cumplir con los requisitos del *ethos*; dicho de otra manera, elegido o adjudicado el rango, aun siendo mezcla e impureza, debía evitar la falsificación: si va a ser hombre, actuará como hombre, se vestirá como un hombre, realizará las actividades masculinas, copulará con mujeres (Dekker & Van de Pol, 1997/2006).

He aquí la paradoja normativa de la policía clásica fundada en la sinceridad: debe conducirse de manera *sincera* quien de por sí, por razón de la insinceridad de su carne,

no puede hacerlo, y al hacerlo, al exigirlo así, la norma dictaba tomar la ficción por lo real, en nombre de una sinceridad que combatía la sodomía y el *status* fraudulento.

En la segunda mitad del XVIII el problema se invierte. La ficción, anteriormente normativa, paradójicamente normativa, se vuelve aquello que hay que perseguir para ponerle fin. Ya no es posible resolver la cuestión haciendo de la ficción una convención sellada por una especie de contrato jurídico. Los hermafroditas no son mezcla de sexos. Tampoco confusión de carnes. No son monstruos, ni pueden serlo. La medicina ilustrada asocia a su figura los términos “apariencia”, “simulacro” y “engaño” (Vázquez & Cleminson, 2001). Lucha contra las viejas supersticiones y creencias absurdas que considera culpables de que tantos inocentes, con simples malformaciones, hayan sido brutalmente castigados, quemados en la hoguera, incluso enterrados vivos. Los hermafroditas sufren *anomalías*, según la terminología del XIX, y eso es todo. Saint-Hilaire habla de *vicios de formación* —anomalías simples, poco graves desde el punto de vista anatómico— y *monstruosidades* —complejas y graves ya que imposibilitan el cumplimiento de una o varias funciones, pero anomalías, naturales, al fin y al cabo— (Canquilha, 1966/2005, pp. 98-99).

Ahora bien, al tener que ser interpretadas con el nuevo esquema del dimorfismo biológico, el razonamiento se ve impelido a dar un paso más. Si el hermafrodita no es monstruo, mezcla de hombre-mujer sino lo uno o lo otro, la anormalidad ha de superponerse sobre una normalidad que persiste, el único sexo verdadero, que en esencia lo define, y cuyo exceso carnal anómalo tan solo dificulta la tarea que compete a la ciencia: identificar lo normal en el anormal.

Este desplazamiento desde la *paradoja normativa* a la *paradoja de la normalidad*, desde el dominio jurídico hasta el de la biopolítica médica, no está libre de consecuencias. En nombre de lo humanitario y contra las supersticiones del pasado se pone fin a la obligación, pero también al derecho, a elegir. De la elección del rango y la comparecencia ante el tribunal se da paso al dictamen médico del experto. De él será la palabra, pues es él quien ha de “descifrar cuál es el sexo verdadero que se esconde bajo apariencias confusas [...] desnudar las anatomías equívocas hasta encontrar, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, el único sexo verdadero” (Foucault, 1978/2007, p. 13).

Al travestismo político de los delincuentes y los disidentes de todos los bandos correspondió durante siglos el disfraz del hermafrodita que abusaba de sus vestimentas, que se vestía de mujer para casarse y copular con un hombre, pero luego se ponía el disfraz de hombre para gozar de los privilegios del estatuto masculino. Sin dejar de penalizar este tipo de “abusos”, la policía político-sexual decimonónica comenzará a per-

seguir otra suerte de engaños, que son involuntarios y que amenazan con borrar la legibilidad de las leyes. La policía vigila ahora la ley del dimorfismo en la especie y destapa los falsos disfraces de la naturaleza. Al igual que en lo concerniente a la vestimenta, este “travestismo” anómalo debe ser desnudado, pero para ello no basta con tirar de bigotes falsos o levantar las faldas. Surgen uno tras otro protocolos para el diagnóstico y tratamiento de los hermafroditas: la anatomía genital de Henri Marc, propuesta en el 1817; el criterio histológico, la histología de las gónadas, de Klebs, del 1876; la reasignación sexual en atención de la “*gender identity*”, establecida por John Money en los años 1950 (Dreger, 2000).

Policía del sexo, III, 1. Transformaciones de la normalidad sexual

Desnudar las anatomías equívocas, encontrar la verdad escamoteada en los pliegues confusos de la carne, hallar el auténtico sexo biológico detrás de todos los disfraces de la naturaleza. Por supuesto, no son más que metáforas. Para los médicos y biólogos estos “disfraces” en nada se parecen a la falsificación del sexo producto del “abuso” de las vestimentas. Carece de todo sentido hablar de algo así como de un “travestismo orgánico”. Los disfraces o bien son materiales y en ese caso recubren el cuerpo sin mezclarse con él, o son disfraces en la imaginación. En la naturaleza todo responde a leyes, incluidas las aberraciones: las excepciones son siempre excepción a la ley de los biólogos y no a las leyes naturales —eso es lo que afirmaba Saint-Hilaire (Canguilhem, 1952/1962, p. 98). La confusión del hermafrodita tampoco era confusión del dimorfismo natural, sino la de los expertos que habían hecho mal su análisis.

A lo largo del XIX las cosas se complican. Por primera vez en 1830 se distingue anatómicamente entre “pseudohermafroditas” y “verdaderos hermafroditas” (Fausto-Sterling, 2000/2006). Pero durante toda la centuria el hermafrodita verdadero será definido por criterios de cumplimiento tan inusual —la existencia de ovotestes, según Klebs— que no parece ser otra cosa que la excepción que confirma la regla dicotómica (Dreger, 2000).

Los avances biomédicos del siglo XX verán multiplicar las excepciones, al tiempo que lo hacen los componentes constitutivos del sexo. Al llegar a Money queda claro que el sexo biológico posee una fluidez capaz de desbordar el dimorfismo de muy distintas maneras. Tampoco existe un único criterio por el que pueda ser identificado el sexo biológico verdadero. En 1955, antes del recuento de cromosomas y de que Watson y Crick descubran la estructura del ADN complicándolo todo aún más, Money trabaja en una concepción multivariada: es posible tener el sexo gonadal y morfológico inter-

no de un varón, el sexo hormonal puberal y el sexo morfológico externo de una mujer, y el rol y la identidad de género indistintamente masculino o femenino (v. Money, 1972/1982; Money, Hampson, & Hampson, 1955).

Para Money y sus colaboradores los hermafroditas siguen siendo anormales. Solo será *normal* el sujeto en el que todas las variables del sexo, incluido lo que llama el *rol-identity gender*, coincidan. La función del experto será hacerlas coincidir en la medida de lo posible, modelar el cuerpo y la psique para esculpir su coherencia. Por tanto, un solo sexo, uno y nada más, prolongación de la temática del sexo verdadero, pero organizada alrededor de una *normalidad* que ha mutado, compleja y plástica, fabricable y reasignable gracias a las innovaciones ocurridas en las décadas precedentes en la endocrinología y la cirugía —la primera mastectomía se practica en 1912; la primera operación exitosa de cambio de sexo en 1921; en los años treinta comienza la ingesta de “hormonas sexuales” sintéticas (Sohn, 1987/2006)—.

Money defiende una teoría radical que inaugura una nueva forma de policía sexual. Dirá, no importa cuál sea la constitución física, nadie nace siendo hombre o mujer. La biología no es destino. El cuerpo y la mente pueden ser reprogramados sexualmente sin ningún peligro, al menos hasta el mes dieciocho de vida. Siempre y cuando el trabajo de reasignación se realice a la vez en el sexo biológico y psicológico, cualquiera criatura podrá convertirse en hombre o mujer con la ayuda de la cirugía, la terapia hormonal, la pedagogía y el acompañamiento psicológico. Money fundamenta esta teoría en una multitud casos empíricos —todos los bebés hermafroditas a los que ha sometido a la reasignación del sexo/género— y ofrece como prueba para su teoría un ejemplo en particular que considera definitivo, conocido como el de “John/Joan” un gemelo que nació siendo un “varón normal”, pero que su pene fue amputado debido a un error médico durante una operación, y que siguiendo el protocolo pudo ser reprogramado exitosamente para crecer como mujer.

La noción de “género”, en tanto que elemento heterogéneo pero sustancialmente relacionado al sexo biológico, capital para el feminismo de la segunda ola, nació en estos despachos de facultad, consultas psicológicas y quirófanos donde se trataban a los anormales; ya fuesen los hermafroditas o los primeros transexuales. Claro que no hay que confundir la evolución de un signifiante con la genealogía del concepto. Acometer esta última empresa escapa por mucho a las posibilidades de este ensayo. Baste introducir la mención a dos contribuciones importantes, precursoras, ambas del periodo de entreguerras, concretamente de los años 1928 y 1929.

Es entonces cuando Virginia Woolf publica *Orlando* (1928/2003) en Hogarth Press, la editorial de los Woolf, la misma que publicó *The Psychology of Clothes* de John Carl

Flügel. El protagonista de la novela se despierta tras un largo sueño y se percata asombrado que ha padecido una extraña conversión. Orlando es ahora una mujer, pero se siente igual, nada ha cambiado, salvo sus ropas —que descubre que están hechas para limitar sus movimientos— y los tratos que recibe de los otros debido a su apariencia. Los tratos, la ropa, las expectativas y las imposiciones sociales es lo que hace que devenga mujer. La verdad del sexo está en la superficie, carece de profundidad en términos subjetivos. El sexo es una forma carente de contenidos. La ortopedia retórica y aséptica lo construye normativa y subjetivamente. También lo hace la vestimenta, no carente, por cierto, de efectos materiales. La etiqueta, las convenciones, las faldas y los corsés que limitan los movimientos moldean el cuerpo del que así se convierte en el sexo débil, como los escultores hicieron lo propio con el cincel y el martillo en las representaciones de Marianne.

Meses después de que viese la luz el *Orlando* de Woolf, la psicoanalista Joan Riviere publica su conferencia “Womanliness as Masquerade”, analizando a las mujeres profesionales que ingresaban en nichos laborales tradicionalmente masculinos (Riviere, 1929/2007). Para evitar las represalias de los hombres y la angustia por violar la ley paterna, dice, recurren a la máscara de la feminidad: una finge, o mejor, una actúa teatralmente, una representa el papel de mujer tal y como se espera, para defenderse al entrar y formar parte de otro entorno teatral, el mundo hecho para los hombres. La máscara de la feminidad oculta la masculinidad de la mujer profesional, pero la propia feminidad, concluye Riviere, no es más que una máscara, cualquiera sea la situación: masculino, femenino, son los nombres de personajes actuados y sin embargo sentidos como reales.

Con fines muy distintos —normalizar los cuerpos— la teoría de Money parecía darles la razón. Con una salvedad. La biología importaba y mucho. Había que considerar sus constreñimientos, pero también el hecho de que fuese reconstruible. Entre el sexo biológico y el género psicológico, cultural o social, colocaba un factor tecnológico, una dimensión protésica y productiva que volvía maleable el sexo/género, susceptible de someterlo al diseño y la reprogramación. Se creaban así las condiciones de posibilidad de algo no tan distante al imposible “travestismo orgánico”.

Aunque las intenciones, la voluntad y las elecciones, como los disfraces de los disidentes políticos, los criminales y los travestidos, solo se puedan dar en la superficie, por encima, por decirlo así, de la economía del inconsciente y de la maquinación de la carne, desde sus inicios la biología utilizó poéticamente este campo semántico para describir el funcionamiento impersonal de las profundidades. Desde Lamarck a Darwin pasando por Saint-Hilaire se decía que en la relación con el medio los cuerpos elegían o seleccionaban sus órganos. Si la vida era una actividad

polarizada —para Bichat, aquella que combate la muerte; para Lamarck, aquella que combatiendo lo que la niega, se transforma a sí misma— en el aspecto del viviente se mostraba sedimentada la normatividad de la vida; de tal suerte que podría decirse que “un tubo digestivo, los órganos sexuales, son normas de comportamiento de un organismo” (Canguilhem, 1952/1962, p. 100), pues rechazando otros, los han elegido a éstos.

Este lenguaje vuelve a ser metafórico⁹. Pero estas metáforas parecen hacerse realidad de un modo inesperado con los avances de las tecnologías para la producción de cuerpos sexuados. Es posible disfrazar las profundidades. Uno puede “travestirse” con carne sexual, y al hacerlo el propio sexo parece un disfraz. Al llegar a los años cincuenta y más aún con los desarrollos de la biología genética, da la impresión que la naturaleza sexual —leída con las teorías que a cada momento quedan obsoletas— no ha hecho más que disfrazarse todo el tiempo. Sexos gonadales femeninos en cuerpos masculinos; sexo morfológico interno varonil y sexo hormonal femenino; cuerpos masculinos hormonados para desarrollar pechos y evitar el bello facial; amputaciones de pene y pechos e ingesta de hormonas femeninas para ser mujer. El límite entre los disfraces de la naturaleza y el travestismo intencionado, en el sentido de “vestirse” de lo que uno no es y quiere ser —o es, pero el recubrimiento carnal actual no deja ser— se difumina.

En la última década del siglo XX florece el activismo de los intersexuales. Rechazan su definición como anormales. Muchos reprobaban las mutilaciones a las que sistemáticamente son sometidos al nacer, exigiendo el derecho a elegir. Los pacientes de Money son ahora adultos, y comienzan a darse una serie de desmentidos.

A finales de los noventa se sabe que “Joan/John” jamás se había sentido mujer. Al llegar a la adolescencia dejó de hormonarse y de llevar vestidos. Luego de una serie de infortunios, David Reimer, que así se llamaba, terminó con su vida disparándose con una escopeta¹⁰.

El caso “Agnes” no ha sido menos comentado en la academia, especialmente por la crítica feminista y *queer* (Denzin, 1990; 1991; Hausman, 1995; Preciado, 2008). Su caso es crítico pues en su cuerpo y su actuación se entrelazan de manera imprevista el travestismo, el hermafroditismo y la transexualidad. Sigo a continuación la interpretación de Beatriz Preciado, con cuyas palabras bien se podría ilustrar un ejemplo de lo que he venido a llamar “travestismo orgánico”.

⁹ Sobre el sentido del tropo biológico de la *selección*, Jacob 1970/1999 pp. 164-165.

¹⁰ Su historia ha sido popularizada en documentales y un libro: John Colapinto, 2000.

Agnes utiliza el travestismo orgánico como una estrategia para triunfar sobre la policía sexual de los expertos que han de decidir acerca de su cambio de sexo —John Money y el etnometodólogo Harold Garfinkel, entre otros—. Desea conseguir una autorización para que se le ampute el pene, se le fabrique una vagina a partir de la piel del escroto y pueda ser reasignada como mujer. Ante los expertos presenta un cuadro por el cual es diagnosticada como verdadera hermafrodita, según un síndrome de “feminización testicular”: Agnes posee un pene normalmente desarrollado, pero su sexo hormonal es femenino a causa de los altos niveles de producción de estrógenos en sus testículos. Los expertos observan que el resto de elementos del sexo, la identidad y rol de género, estarían en correspondencia con el sexo reasignado —gustos y delicadeza femenina, ausencia de homosexualidad o desviación sexual— por lo que dan su visto bueno a la operación. Pero tiempo después Agnes cuenta otra historia.

Nacida como hombre normal, en términos de Money, siempre quiso ser una mujer. Durante años ingirió Siberstol en secreto para feminizar su cuerpo con estas hormonas: su pecho creció y sus rasgos se suavizaron. Concedora del procedimiento, en su primera confesión escondió elementos que habrían podido empañar las correspondencias con la normalidad requeridas para la reasignación —por ejemplo, sus relaciones sexuales con otras mujeres. Para lograr sus objetivos Agnes se había disfrazado ante la mirada clínica con ropas adecuadamente femeninas, con su discurso preparado y con la propia transformación hormonal de su cuerpo: “no solo se trata de señalar el carácter construido del género, sino, más aún, de reclamar la posibilidad de intervenir en esta construcción hasta el punto de crear formas de representación somática que se harán pasar por naturales” (Preciado, 2008, p. 276).

Haciéndose pasar psicológica y físicamente por hermafrodita Agnes revelaba el régimen de las apariencias del cual no se puede desprender el sexo, y sin el cual la policía sexual no es capaz de normalizar su propia anormalidad. El hermafrodita sigue siendo la paradoja de la normalización en este policía, pero esta normalización integra la ficción como una suerte de siempre inconfesado travestismo orgánico. Según el caso, normalizar significará trabajar sobre las apariencias o bien dejarlas estar, eludiendo las paradojas biológicas. Cuando el hermafroditismo no es visible no hay que actuar: no será tratado un sujeto aspectualmente hombre con cromosomas XX, o una mujer de aspecto coherente pero con un cuerpo cromosómico XY (Fausto Sterling, 2000). Cuando el hermafroditismo es manifiesto, ha de ser tratado y monitoreado desde el nacimiento y durante toda su vida para recrear y mantener su sexo lo más *creíble* posible (Dreger, 2000). Ya sea por omisión o vistiendo la carne con otras formas, el régimen policial de las apariencias actúa siempre, y siempre ha actuado, pues el sexo ha sido siempre aparente.

Policía del sexo, III, 2. El “segundo sexo”

Sexo es un término polisémico, ambiguo y contradictorio. Mucho más que biológico, es más que la conjunción de la carne orgánica y la sexualidad. Define personajes en muy distintos dominios: hombre, mujer y hermafrodita o intersexual en el plano de la especie; hetero, homo, pervertidos, invertidos o fetichistas, con respecto a la orientación del deseo; históricas, en relación a una economía de saturación del cuerpo; también las figuras de las sexualidades etarias, la sexualidad infantil, por ejemplo, fisiológica y carente de erotismo. Foucault lo definió como la ficción científica que permitió agrupar bajo su unidad artificial toda una serie de elementos heterogéneos, anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres y representaciones (Foucault, 1976/2005, p. 164). En virtud de su significante único y universal el sexo permitió el *agenciamiento* de los heterogéneos encarnados en los personajes mencionados, convirtiéndose en naturaleza secreta y principio explicativo de los mismos.

Me permito introducir aquí un autor no canónico en la temática, pero que puede ser de utilidad para pensar el hermafroditismo en esta última policía sexual, y en esa versión de la misma, crítica, sin duda, incluso antagónica al modelo de Money, que en los años setenta, siguiendo el camino desbrozado por Mead y Beauvoir, vino a conocerse como el feminismo de género.

Jean Baudrillard hizo del travesti de espectáculo, del *drag king* o *drag queen*, el agente de una verdadera implosión de la policía del sexo:

Para que haya sexo hace falta que los signos repitan al ser biológico. Aquí, los signos se separan, mejor dicho, ya no hay sexo, de lo que los travestis están enamorados es de este juego de signos, lo que les apasiona es seducir a los mismos signos. En ellos todo es maquillaje, teatro, seducción (Baudrillard, 1979/1981, p. 19).

Pero, al presentar así el problema Baudrillard repetía a su manera el error del feminismo del género: haber abandonado la biología a su suerte, pues son solo los signos, repetidos o no en una biología no problematizada, los que cuentan. “Al ceder el territorio del sexo físico, las feministas dejaron un flanco abierto”, escribe Fausto-Sterling (2000/2006, p. 18). El concepto de género perdió sus connotaciones protésicas y tecnopolíticas. Se lo puso en cuarentena, como diría Donna Haraway (1985/1995), para protegerlo de las infecciones de la biología. La crítica feminista ha señalado durante las últimas décadas esta obliteración como el punto débil del feminismo de género. Esta flaqueza es más que un olvido. Su razón hay que buscarla en las exigencias de la revolución sexual promovida en aquel momento.

De nuevo Baudrillard, aunque leído a través de *El conflicto de las facultades* de Kant (Kant, 1978/2003): la indeterminación, la angustia y la confusión son el resultado paradójico del *entusiasmo* de cualquier revolución moderna. No solo de la revolución del 1789, también la sexual. Y hasta los años setenta del siglo pasado la revolución era dialéctica. Dos grandes modelos: la revolución del 1789 y la que se manifiesta *in status nascendi* en el 1848, burguesa y socialista, o en términos del pensamiento filosófico: Hegel y Marx. La revolución constituye un nuevo sujeto, el ciudadano o el proletario, pero solo a condición de insinuar en él la síntesis que en potencia surge de su negación. El ciudadano de la Declaración del 1789 da pie a las amazonas que erigen la figura de la ciudadana universal, y al ciudadano negro que se levanta en Haití. La revolución del proletariado nace en el 1848 anunciando en el *Manifiesto Comunista* su propia finitud: “suprime al mismo tiempo que las viejas relaciones de producción las condiciones de existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase” (Marx & Engels, 1848/1998, pp. 123-124).

La revolución es en esencia y a la vez constitución del sujeto, problematización del mismo y apertura de su más allá subjetivo. De ahí que la revolución moderna no sea otra cosa que revolución permanente, novedad siempre preñada con una segunda novedad, y que *la pregunta revolucionaria*, análoga a los interrogantes kantianos ¿qué es el sujeto en la actualidad? ¿Cuál el campo actual de sus experiencias posibles? (Kant, 1784/2012), proyectada en el futuro siembre dudas acerca del sujeto que constituye; qué es el ciudadano y cuáles los límites de su universalidad; qué el proletario, cómo desaparecerá; y también, ¿qué es una mujer? ¿Alguna vez ha existido?

En el mismo momento que el feminismo instituía con el género una nueva forma-mujer, las *minorías* cuestionaban esta elaboración buscando su superación. Primero fueron las teóricas del lesbianismo, como Monique Wittig (1992/2006) o Gayle Rubin (1975/1986), y activistas como las Radical Lesbians (1970). Todas ellas afirmaban que la lesbiana no era una mujer, que no podía ser el intercambiador simbólico entre la naturaleza y la cultura empleado por los hombres, ni el elemento que cimienta la sociedad a través del “intercambio de mujeres”; que la lesbiana quedaba fuera del complejo de Edipo, de la heterosexualidad normativa, fuera de las leyes de la exogamia y de sus papeles familiares y reproductivos. En el horizonte donde se desvanecía la guerra entre sexos, la andrógina emergía como nuevo sujeto revolucionario, capaz de anular los sexos como el proletariado suprimiría las clases (v. Fernández de Rota, 2010).

Quienes luchaban por preservar el sujeto-mujer salvando su unidad y coherencia, no lograban defenderse con éxito de estos ataques. Tiempo atrás, Simone de Beauvoir abría *El Segundo Sexo* (1949/1969) preguntándose qué era una mujer y si de verdad

existía. Las conclusiones afirmativas a las que llegaba, desarrolladas por el feminismo del género durante las siguientes décadas, lejos de disipar las dudas las incrementaron. La afirmación del sujeto solo era posible a partir de una alteridad con el hombre que *las otras de la otra*, los “sujetos excéntricos” que llamaba Teresa De Lauretis (1990/1993) —lesbianas, mujeres de color, no-occidentales, transexuales, etc.— venían a complicar. Solo el sexo, entendido en su dimensión biológica y como polimorfa pero universal sustancia cultural vinculada a la carne femenina, era capaz de mantener la apariencia de un sujeto-mujer coherentemente construido, a condición, eso sí, de jamás revisar el interior de su caja negra.

Para comprender por qué esto fue así y por qué el sexo se convirtió en destino, hay que entender el discurso feminista como episteme y como estrategia policial. En esta encrucijada volveremos a encontrar de nuevo al hermafrodita, esta vez como monstruosidad en su ausencia, por cuanto su naturaleza paradójica llevará ahora a una negación de su existencia epistémica. El hermafrodita *es*, en esta versión policial, lo que no es.

En tanto que episteme, el feminismo del género se constituye en el cruce de las tradiciones del modelo de sexo-único y del dimorfismo sexual, que desplaza y articula creando una versión nueva. De esta manera transforma la policía sexual, pero al empujarla hacia otra parte no hace más que cambiar el contenido de sus leyes manteniendo la estructura del ordenamiento. La emancipación femenina por las vías existencialista y del género son proyectos de reforma policial, no carentes de fines terapéuticos: desean aliviar la angustia producida por la pregunta revolucionaria “¿qué es una mujer?”. En una especie de *ejercicio mental* literario, el tipo de prueba al que en antaño recurría la ciencia, el Orlando de Woolf suspendía toda incertidumbre. Para Joan Riviere la feminidad era una máscara sin nada detrás salvo la potencia de movilizar otras máscaras. La respuesta terapéutica a la que se llega tiene como fin atajar este tipo de incertidumbres afirmando la *positividad* de la mujer de manera estratégica¹¹.

Desde Aristóteles y a lo largo de la tradición occidental, al menos tal y como ha sido reconstruida habitualmente esta historia, la *positividad* de la mujer fue siempre negada —Simone de Beauvoir hace suya esta tesis—. Aristóteles describía a la mujer como una especie de monstruo, un hombre deficiente e invertido, virado hacia el interior, con sus genitales dentro del cuerpo. Para los cristianos Eva era una obra derivada del cuerpo de Adán. En línea con el griego y las enseñanzas bíblicas, en la *Summa Theologiae* Tomás de Aquino había definido a la mujer como un “hombre fallido”¹². Los

¹¹ Este carácter terapéutico se vuelve evidente en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949/1969).

¹² “Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que

modelos del sexo-único implicaban la negación de una carnalidad femenina distinta de la masculina. La única carne es la carne del hombre; la mujer es su *otra* pero misma carne.

Para combatir esta tradición que por ausencia de *positividad* imposibilitaba hacer de la mujer un sujeto, el feminismo debía apoyarse en la tradición contraria: la que postula una inconmensurabilidad de los sexos y establece en las profundidades del sexo biológico, orgánico e inconsciente, genital, nervioso y cerebral, una *diferencia*, esto es, una especificidad femenina. Pero esta apuesta no estaba libre de peligros. Aceptado el discurso, se veía en la obligación de enfrentarse con lo que a lo largo de los últimos dos siglos había sido justificado en nombre de la diferencia biológica para someter a la mujer —asociándola otra vez a lo pasivo, lo doméstico, lo privado y lo reproductivo—.

Para desbaratar esta opinión no encontró otra alternativa que apoyarse en la primera tradición. Debió elaborar una relectura de las temáticas nacidas bajo el modelo de la carne única —resumida en la idea de “la misma pero *otra* carne”— y que no obstante fuese compatible con el requisito de la diferencia biológica. Contra la tradición de la carne única esgrimía el modelo de los dos sexos inconmensurables. Contra el determinismo biológico, recuperaba las temáticas de la tradición contraria, que leídas a contrapelo se ofrecían al trabajo de una crítica ideológica. Ahora bien, sin poder aceptar la existencia de una única carnalidad, las temáticas de esta episteme debían espiritualizarse, librarse del cuerpo, convertirse en cultura, conservando, no obstante, la estructuración especular en la que lo uno y lo otro, el sujeto y su objeto, fueron pensados a lo largo de los siglos y milenios a partir de la figura aristotélica de *lo invertido*.

Dicho de otra manera, en un universo donde las carnes se han diferenciado dando lugar a dos biología, cuando el mantenimiento de esta binarización resulta estratégico, la mujer que aspira a convertirse en sujeto no encuentra mejor opción que descubrirse críticamente como *otro* del hombre; pero ya no solo como biología heterogénea, sino como *otro* existencial. Esta es la apuesta de Beauvoir. Por encima de la inconmensurabilidad biológica existe la posibilidad del diálogo simbólico. En ese plano la mujer ha sido construida como un “segundo sexo”, como imagen del único y verdadero sujeto, el hombre, como su otro en tanto que negativo. Esta es la historia del patriarcado y la razón de la guerra de sexos. La mujer, en efecto, es ausencia de hombre, pero no física y metafísicamente tal y como sostenía Aristóteles, sino como resultado de una operación, producto de la historia que la ha relegado a un segundo plano, el de la copia, en

nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat Animal*⁷ (Aquino c. 1259-1273/2001, p. 183).

donde la mujer funciona como reverso sin contenido propio del único sujeto que escribe la historia.

De la carne única a los dos sexos biológicos, de los dos sexos biológicos, al sujeto único que es necesario escindir, duplicando en el espíritu el trabajo realizado en la carne por la biología. Reciprocidad fallida: la mujer como la negatividad y objetualidad que el feminismo habrá de subvertir llevándola al primer plano, el de la conciencia. Y por tanto, combate en nombre de la relación inversa y en contra de la relación inversa. La inversión se hace política, pero también se convierte en prueba científica y criterio para el falseamiento de las teorías a las que se enfrenta. De esta manera se vuelve posible denunciar como ideológica la operación de quien pretende trasladar el viejo esquema metafísico, el de la pasividad e interioridad de la mujer, a la nueva forma de naturalizar los cuerpos, es decir, a la biología.

Apuesta estratégica que hará suya el feminismo de género de los años setenta, que consigue así justificar la existencia y coherencia del sujeto-mujer y la pertinencia de su discurso. Más aún, que logra una razón con la que presentar sus argumentos como superiores, pues el feminismo se proclama crítica simultánea de los dos grandes discursos occidentales sobre la carne, crítica de su articulación ideológica, crítica total, y por tanto único relato científico.

La mujer existe. La biología no es destino, tampoco la psicología ni la historia lo son. Nada mantiene a la mujer en la posición social que ocupa. Pero al asentar el sujeto en este doble anclaje, algo permanece fijo tanto para Beauvoir como para sus sucesoras: su relación antagónico-especular con el hombre y su inconmensurabilidad. La mujer es este inamovible. Fuera de él no puede existir como sujeto. El sexo y el género, esa expresión cultural maleable pero siempre específica, diferente del hombre, se convierten en destino y principio causal del sujeto-mujer, es decir, aquello que posibilita que haya mujeres y que éstas, habiendo sido objeto, puedan un día convertirse en sujeto, y que de hecho ya estén haciéndolo.

Nada determina la vestimenta de las mujeres, pero habrá una misma naturaleza bajo las ropas; ningún tipo de sexualidad femenina está escrita de antemano, pero sea cual sea siempre será distinta que la masculina. Así, contraponiéndose al hombre para constituirse como sujeto, el destino de la mujer-género borra a sus *otras*, es decir, a todos aquellos y aquellas que, como las lesbianas que reivindican la androginia, no pueden ser dicotomizadas a partir de los contenidos del relato y la lógica de las dos tradiciones versionadas y cruzadas por esta forma de feminismo. Los disidentes del dimorfismo y de la ecuación “un cuerpo, un sexo, un género”, quienes no pueden aceptar de-

finir el sexo por la repetición por los signos de una biología, no encontrarán en el ordenamiento de su policía sexual un lugar legítimo.

¿Dónde queda el hermafroditismo en este cruce de epistemes y giros de la inversión? ¿Han desaparecido los monstruos? Beauvoir se pregunta, ¿cómo es posible que el Otro hable como sujeto y ponga fin a la relación en la que una parte es solo objeto y reverso de la otra? ¿Quién puede terminar con la guerra de sexos? Beauvoir busca un agente imparcial. El hombre no es un buen candidato porque es juez y parte; la mujer tampoco, por idéntica razón. Un ángel no estaría capacitado porque ignora todos los datos del problema. Dado que no hay candidatos imparciales solo algunas mujeres, las que ya se han emancipado, podrán asumir el cometido. La policía no carece de comisarias políticas.

Pero, ¿qué pasa con el o la hermafrodita? ¿Puede hablar lo subalterno? ¿No podría ser éste o está quien conociese todos los datos, o quien al menos estuviese mejor situado, entre lo uno y lo otro, para comprender la reciprocidad fallida? ¿No es la intersexualidad lo único que puede superar el juego asimétrico de los opuestos? Beauvoir rechaza esta hipótesis. En un juego donde solo hay sitio para el espejo de los sexos, el hermafroditismo es enviado a la nada. Regresa como monstruo de lo imposible y prohibido por la policía sexual, pues es el ser que solo *es* en tanto que no es: “se trata de un caso muy singular: no es a la vez hombre y mujer, sino más bien ni hombre ni mujer” (de Beauvoir, 1949/1969, p. 29). Negativo monstruoso. Carente de toda posición de sujeto, el o la hermafrodita, como la lesbiana andrógina y cualquier tráfuga del sexo/género, quedan por completo excluidos, por razón de los imperativos epistémicos y estratégicos de esta modalidad de policía sexual feminista.

Conclusión

A lo largo de su historia los feminismos y los travestismos tuvieron una relación tensa y ambivalente. Es posible ejemplificar sus extremos en los casos que han sido comentados: de un lado, las revolucionarias amazónicas de fines del XVIII, que reivindicaban su transgresión estética como medio para convertirse en sujetos de derecho; del otro, figuras como la *garçonne* de entreguerras, repudiadas por casi todas las ramas del feminismo del momento, acusadas de minar en su masculinización las posibilidades del sujeto mujer. La tensión parece superarse al irrumpir el feminismo del género, cuando termina, por cierto, la larga batalla por el pantalón, convirtiéndose en los años sesenta en una prenda unisex.

Pero las décadas en torno al ecuador del siglo XX son también los años en los que, acompañando la aparición de la noción psiquiátrica del género, surge un nuevo tipo de

travestismo, esta vez estético-tecnológico, profundo y material, ligado al hermafroditismo o la intersexualidad, un travestismo orgánico capaz de disfrazar la naturaleza y mostrar, en su actuación, toda naturaleza como disfraz. Cuando esto ocurre la monstruosidad intersexual se vuelve a convertir en objeto de temor y angustia; como amenaza secreta que atenta contra la función terapéutica del género; como carnalidad obliterada, descartada muy rápidamente, arrojada a la penumbra y nunca confesada.

La definición del travestismo que ofrecía Baudrillard no resultaba satisfactoria. Sin embargo, en algo tenía razón. Si el travestismo no ha dejado jamás de inquietar o entusiasmar al pensamiento feminista es precisamente por sus juegos ambiguos, que ponen de manifiesto la reversibilidad de los signos, pero también, tendremos que añadir, por su capacidad ahora de evidenciar, en su versión orgánica, la reversibilidad de los cuerpos.

Desde las amazonas revolucionarias de finales del XVIII hasta Riviere, Woolf, la *garçonne* y la conquista política del pantalón estudiada por Bard, el travestismo contribuyó a problematizar el sexo y fraguar el arsenal del que más tarde se dotará el feminismo del género. Cuando éste instaure su propia modalidad policial lo hará incorporando sus enseñanzas, pero prescindiendo del componente tecnológico del primer “género”; esto es, de la comprensión protésica y maleable del sexo. El travestismo no lo dejará de acosar. Vuelve de la mano de todos los instrumentos técnicos que el siglo XX y XXI han atesorado. Se hace tecno-político. Sus juegos servirán para descomponer todos los elementos del sexo, no solo los signos y la biología, sino los signos de la biología y la materialidad de las representaciones, allí donde el travesti y el transexual se confunden en una especie de un “travestismo orgánico” que elabora sus propias estrategias anti-policiales.

Es entonces cuando comienzan a tomar forma sujetos que ya no se rigen por la apuesta del feminismo del género, y que tampoco se limitan, como la androginia de los años setenta, a ser su síntesis. Dejada atrás la policía de la sinceridad sexual, más allá de las distintas policías de la autenticación biogenérica, van creándose las condiciones de posibilidad de otras revoluciones y otras policías, que a buen seguro vendrán acompañados de tantos otros temores y monstruosidades.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2009/2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aquino, Tomás de. (c. 1259-1273/2001). *Suma de teología, Parte I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (c. 486 a.C./1990). *Historia de los animales*. Madrid: Akal.

- Bard, Christine (2010/2012). *Historia política del pantalón*. Barcelona: Tusquets.
- Baudrillard, Jean (1979/1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir, Simone de (1949/1969). *El segundo sexo*. Bogotá: DeBolsillo.
- Benveniste, Emile (1969/1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith (1990/2007). *El género en disputa*. Barcelona.
- Cadden, Joan (1995). *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canguilhem, Georges (1966/2005). *Lo normal y lo patológico*. Madrid: Siglo XXI.
- Canguilhem, Georges. (1952/1962). La monstruosidad y lo monstruoso. *Diógenes*, 9(40), 33-47.
- Canguilhem, Georges (1968/2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chartier, Roger (1991/1995). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona: Gedisa.
- Colapinto, John (2000). *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*. New York: Harper Collins.
- Corbin, Alain, & Perrot, Michelle (1987/1992). Entre bastidores. En Philippe Ariès & Georges Duby (Eds.), *Historia de la vida privada. 8. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada* (pp. 115-316). Madrid: Taurus.
- Courtine, Jean-Jacques, & Vigarello, Georges (2006). Identificar. Huellas, indicios, sospechas. En Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello (Eds.), *Historia del cuerpo. III. El siglo XX* (pp. 259-272). Madrid: Taurus.
- Daston, Lorraine (1991). Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe. *Critical Inquiry*, 18(1), 93-124.
- Daston, Lorraine, & Park, Katharine (2001). *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*. New York: Zone Books.
- Dekker, Rudolf, & Van de Pol, Lotte (1997/2006). *La doncella quiso ser marinero. Travestismo femenino en Europa (siglos XVII-XVIII)*. Madrid: Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (1986/2014). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (1986/1987). *El poder. Curso sobre Foucault, tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Denzin, Norman (1990). Harold and Agnes: A feminist Narrative Undoing. *Sociological Theory*, 8(2), 196-216. <http://dx.doi.org/10.2307/202205>
- Denzin, Norman (1991). Back to Harold and Agnes. *Sociological Theory*, 9(2), 280-285. <http://dx.doi.org/10.2307/202091>
- Descartes, René (1637/2000). *El discurso del método*. Madrid: Alianza.
- Didi-Huberman, Georges (1982/2003). *Invention of Hysteria*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreger, Alice (2000). *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). The Five Sexes, Revisited. *The Sciences*, 19-23.

- Fausto-Sterling, Anne (2000/2006). *Cuerpos sexuales*. Barcelona: Melusina.
- Fernández de Rota, Antón (2010). Desplazamientos del feminismo y la antropología. *Revista de Antropología Experimental*, 10, 55-91.
- Fernández de Rota, Antón (2014). *Deus ex machina. Animales, dioses y máquinas en la génesis en la génesis de la soberanía, moderna, la economía y el liberalismo político*. Barcelona: Melusina.
- Foucault, Michel (1966/1968). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1974-1975/2001). *Los anormales*. Akal: Madrid.
- Foucault, Michel (1976/2005). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1978/2007). *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa.
- Flügel, John Carl (1930/2015). *La psicología del vestido*. Barcelona: Melusina.
- Ginzburg, Carlo (1979/2008). *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo (1976/2009). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Península.
- Hakosalo, Heini (1991). The Salpêtrière Hysteric - A Foucaultian View. *Science Studies*, 1, 19-32.
- Halberstam, Judith (1998/2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona y Madrid: Egales.
- Haraway, Donna (1985/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Hausman, Bernice (1995). *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hunt, Lynn (1998). Freedom of Dress in Revolutionary France. En Sara Melzer, & Kathryn Norberg (Eds.), *From the Royal to the Republican Body* (pp. 224-251). Berkeley: California University Press.
- Hunt, Lynn (2008/2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.
- Jacob, François. (1970/1999). *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Barcelona: Tusquets.
- Kant, Immanuel (1978/2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1784/2012). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Taurus.
- Koyré, Alexander (1957/1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- La Mettrie, Julien Offray (1748/2009). *El hombre máquina*. Madrid: Valdemar.
- Laqueur, Thomas (1986). Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology. *Representations*, 14, 1-41.
- Laqueur, Thomas (1990/1994). *La construcción del sexo*. Madrid: Cátedra.
- Lauretis, Teresa de (1990/1993). Sujetos excéntricos. En María Cangiameo, & Lindsay Dubois (Comps.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales* (pp. 73-113). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Margueritte, Victor (1922). *La Garçonne*. París: Flammarion.

- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1848/1998). *El Manifiesto Comunista*. Barcelona: Fontana.
- Mead, Margaret (1935/1973). *Sex and temperament in three primitive societies*. Barcelona: Laia.
- Money, John (1972/1982). *Desarrollo de la sexualidad humana*. Madrid: Morata.
- Money, John; Hampson, Joan G., & Hampson, John L. (1955). An examination of some basic sexual concepts: The evidence of human hermaphroditism. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97, 301-319.
- Park, Katharine (2010). Laqueur, and the «One-Sex Body». *Medieval Feminist Forum*, 46, 96-100.
- Park, Katharine, & Daston, Lorraine (1981). The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England. *Past & Present*, 92, 20-54.
- Pasquino, Pascuale (1991). Criminology: The Birth of a Special Knowledge. En Graham Burchell, Colin Gordon, & Peter Miller (Eds.), *The Foucault Effect* (pp. 235-250). Chicago: The University of Chicago Press
- Perrot, Michelle (2006/2009). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: España.
- Rabinow, Paul (2008). *Marking Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Radical Lesbians (1970). *The Woman Identified Woman*. Recuperado de <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/womid/>
- Rancière, Jacques (1995/2010). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Riviere, Joan (1929/2007). La feminidad como máscara. *Athenea Digital*, 11, 219-226.
- Rubin, Gayle. (1975/1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política» del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Schneewind, Jerome (1998/2009). *La invención de la autonomía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, Richard (1994). *Carne y piedra*. Madrid: Alianza.
- Shakespeare, William (1602/2015). *Hamlet*. Madrid: Penguin Clásicos.
- Sloterdijk, Peter (2004/2009). *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.
- Sohn, Anne-Marie (1991/2000). Los roles sexuales en Francia y en Inglaterra: una transición suave. En Georges Duby, & Michelle Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres en Occidente. 5. El siglo XX* (pp. 127-157). Madrid: Taurus.
- Sohn, Anne-Marie (1987/2006). El cuerpo sexuado. En Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, & Georges Vigarello (Eds.), *Historia del cuerpo. III. El siglo XX* (pp. 29-80). Madrid: Taurus.
- Tarde, Gabriel (1893/2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires, Cactus.
- Taylor, Charles (1992/1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Trilling, Lionell (1971). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Valverde, Mariana (2006). *Law and Order. Images, Meanings, Myths*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Vázquez, Francisco (2007). Del hermafrodita al transexual. Elementos para una genealogía del cuerpo sexuado. (España, siglos XVI-XX). En N. Corral (Coord.), *Prosa corporal* (pp. 75-95). Madrid: Talasa.
- Vázquez, Francisco, & Cleminson, Richard (2001). El destierro de lo maravilloso. Hermafroditas y mutantes sexuales en la España de la Ilustración. *Asclepio*, 43(1), 7-38. . <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2011.v63.i1.484>
- Wittig, Monique (1992/2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Wollstonecraft, Mary (1792/2005) *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Itsmo.
- Woolf, Virginia (1928/2003). *Orlando*. Madrid: Alianza.
- Wrigley, Richard (2002). *The Politics of Appearances: Representations of Dress in Revolutionary France*. Oxford/New York: Berg.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)