

## Violencia de (L) género: “Hacia una sofística de la materialidad de los cuerpos”

### Violent gender: “To a sophistry of the materiality of bodies”

Claudio Reyes Lozano<sup>1</sup>

**Resumen:** Los estudios críticos de género sustancialistas desconocen su posición teórico-política en el momento de explayar algunas de sus hipótesis fundamentales. El presente estudio intenta dar cuenta de las consecuencias éticas que asume llevar hasta el final algunas de estas posiciones teóricas. Advertimos así que obras fundamentales de estos estudios se apropian con claridad, y sin saberlo, de una lógica aristotélica para tratar la asunción material del cuerpo, el sujeto y el género ¿Qué encontramos específicamente en esta lógica? Esta última se caracteriza por tener su raíz en una ontología inamovible, en donde cualquier intento de desbaratar el “ser” tiene como respuesta inmediata la exclusión violenta de la diferencia: concretamente observamos esto, dialogando tanto con colegas como legos, en la “violencia académica” pero también en la “violencia cotidiana” ¿Cómo salir del cierre metafísico que ha mantenido durante décadas la violencia y exclusión de aquello que se generó en primera instancia, paradójicamente, como argumentación de tolerancia y emancipación? Pensamos que deconstruyendo el discurso de género aristotélico podremos vislumbrar nuevas hipótesis y posiciones ético-políticas que no recurran, para validarse, a la exclusión violenta de nuevos cuerpos-sujetos-géneros.

**Palabras clave:** Violencia, género, cuerpo, sujeto, ontología, aristotelismo, queer.

---

<sup>1</sup> Magíster psicología clínica Universidad Andrés Bello (Chile), Magister en psicoanálisis Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: c193@hotmail.com

**Abstract:** Some critical gender studies do not know their theoretical and political position at the time to developing some of their basic assumptions. This study attempts to explain the ethical consequences that lead to the end some of these theoretical positions. We realize that fundamental works of these studies clearly appropriating, and without knowing it, an aristotelian logic to justify the assumption of material body, the subject and gender. What specifically found in this logic? It is characterized to found on an immovable ontology, where any attempt to disrupt the "being" has as an immediate violent response to exclude the difference: specifically we observe this, dialoguing with colleagues and laymen, in the "academic violence" but also "everyday violence". How to get out of the metaphysical closure that maintained for decades the violence and exclusion of what is generated in the first place, paradoxically, as argument of tolerance and emancipation? We think deconstructing the aristotelian discourse of gender can warn new hypotheses and ethical positions that not based, to validate, on a violent exclusion of new bodies-subject-genres positions.

**Keywords:** Violence, gender, body, subject, ontology, Aristotelian, queer.

En los sectores de los estudios de género hemos observado que existen en los últimos años incitaciones a recobrar lo que denominan como la materialidad esencialista del "cuerpo" ¿A qué se refieren con esto? En lo principal para estos sectores "el cuerpo" es entendido como aquella entidad material perdida consecuencia del idealismo lingüístico propuesto por las teorías posestructuralistas<sup>2</sup> ¿Esta acusación es válida? El sector del posmodernismo ecléctico comandado por el italiano, y neo-hermenéutico, Gianni Vattimo sostiene una tesis similar respecto a la materialidad desde otra vereda teórica:

"En la filosofía contemporánea, la materia –el concepto, el problema de la materialidad- no tiene papel; es simplemente ausente" (1989, p. 50, la traducción es nuestra).

---

<sup>2</sup> Se entiende aquí a las teorías que critican el metalenguaje estructuralista y el cierre metafísico occidental: nos referimos concretamente a autores como Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Julia Kristeva; como también, al menos en sus últimos períodos de enseñanza, a Jacques Lacan y Roland Barthes

Entonces para ambas veredas de pensamiento, si bien se originaron en instancias epistemológicas extremadamente opuestas, el posestructuralismo marcó la disolución de la materia en el mundo contemporáneo. Sin embargo es preciso preguntarnos: ¿Qué entienden estas dos posturas por “posestructuralismo” y “cuerpo”? En un inicio es fácil percibir que ambas visiones, al oponer “cuerpo material” y “posestructuralismo”, muestran la necesidad urgente de dar un nuevo paso ético-político que permita tomar en cuenta nuevamente la supuesta ausencia de materia. Esto último es quizás una de las razones que, en el momento de abordar esta problemática con nuestros colegas, aparezca en ellos la supuesta necesidad de “dar un nuevo paso”, cuestión que deja de ser inocente y meramente académica; muy por el contrario, observamos claras consecuencias de esta necesidad en nuestra cotidianidad: por ejemplo, en muchos contextos académicos, pero también en algunas organizaciones activistas vinculadas al género, nos preguntan hoy con algo de ironía y violencia que “si todo es discurso o texto, ¿Qué pasa con el cuerpo? ¿Qué pueden decir los significantes de la violencia y el daño corporal! ¿En el posestructuralismo hay alguna materia que importe?”. A más de alguno nos debe haber pasado una experiencia de interpelación similar, puesto que también participamos de estos encuentros, y las respuestas a estas preguntas no son para nada fáciles; por el contrario bajo nuestra opinión, en pos de responder con seriedad a estos cuestionamientos, debemos sumergirnos sutilmente en los fundamentos que los originan.

Ahora bien, primero pensamos que esta interpelación nos muestran una crisis de la subjetividad, una especie de *acting out* social que en oportunidades puede ser violento y nos demanda la necesidad actual de preguntarnos lo siguiente: para que los estudios de género mantengan su vigencia en nuestros días, ¿Deben basarse puramente en una especificidad sexual, biológica y material del cuerpo? Por ejemplo, en el caso de la teoría crítica feminista, sabemos que esta se originaba justamente en la especificidad sexuada del cuerpo de la mujer; en este sentido la categoría de género se inscribía en el *a priori* de un sexo irreductible e indiscutible propio de la mujer, para partir de ahí, a posteriori, las construcciones culturales sobre este<sup>3</sup>. Por lo tanto, en este caso el carácter material del sexo irreductible

---

<sup>3</sup>Nos referimos aquí a los trabajos de Nancy Cott, Susan Kingsley Kent, Simone De Beauvoir, Betty Friedan, Toril Moi, Kate Millet, etc. Lo interesante de todas estas autoras es la necesidad de diferenciar a la mujer de la imagen que el patriarcado imponía sobre el cuerpo de ella; sin embargo, en ese intento ético-político de diferenciación de su cuerpo, obviamente significativo y subversivo para su contexto histórico, se construyó décadas después otro discurso histórico sustancialista para el “segundo sexo”.

de la mujer autorizó posteriormente aquellas construcciones epistémicas y éticas de la teoría feminista; sin embargo es pertinente preguntarse cómo llegó aquella materialidad del "cuerpo" a ser signo de irreductibilidad, a ser un *a priori* indiscutible. Esta última idea del sexo ¿no puede ser también pensada como una construcción política *a posteriori*?

Parece interesante aquí, en pos de retomar el análisis de la multiplicidad infinita del cuerpo y el género más allá de la teoría feminista –que obviamente la integra-, volver a la posición genealógica de Michel Foucault; particularmente porque este autor nos muestra que la escena del cuerpo y el género se encuentra orquestada, y construida, mediante un discurso histórico matriz del poder que no desarticula, como lo hacían las críticas feministas, la dimensión del discurso, del género y la materialidad del cuerpo. Por lo tanto, siguiendo los pasos de Foucault, no consideramos menester en esta investigación continuar insistiendo en la diferencia entre sexo y género; puesto que, al enlazar a ambos en una sola dimensión, nos permitirá abrir aún más la discusión sobre un "cuerpo" que no mantiene ya un referente biológico y material indiscutible.

Este trabajo es entonces una crítica sobre "los estudios de género"<sup>4</sup> que se inscriben en aquellos referentes clásicos "del cuerpo" y que, en consecuencia, producen en la actualidad violentos *acting out* sociales como también lamentables operaciones de exclusión inherentes a ellos<sup>5</sup>. El intento reflexivo de este trabajo, que ya muchos llevan desarrollando hace un buen tiempo, intenta promover, en palabras de Giorgio Agamben, una nueva "potencia del pensamiento" (Agamben, 2007) al lograr abordar aquellas exclusiones corporales que ponen en jaque el antiguo régimen crítico, violento y poco democrático de los estudios de género.

Como señalamos al principio los estudios de género sustancialistas, como a su vez otras teorías contemporáneas, critican la postura posestructuralista al indicar que sin la materialidad *a priori* del cuerpo no se puede hacer absolutamente nada importante con el género; sin embargo, esta supuesta materialidad ¿Carece de un

<sup>4</sup> Nos referimos aquí a las teorías psicoanalíticas de Karen Horney, Shulamith Firestone y Elizabeth Grosz. Todas ellas, al igual que las teorías feministas clásicas, cuestionaron el esencialismo del patriarcado y su concepción del cuerpo de la mujer; sin embargo, y sin saberlo, como consecuencia de estas críticas se construyó tiempo después un nuevo *a priori* corporal de la mujer. Muchas teorías psicoanalíticas hasta el día de hoy continúan manteniendo en su clínica este nuevo binarismo discursivo no dando lugar así a nuevas construcciones del cuerpo sexuado.

<sup>5</sup> Nuestra postura aquí respecto a cualquier intento de sustancialidad *a priori* del cuerpo se resume en la frase de Jacques Lacan "La mujer no existe" (1972-1973, p. 90), en tanto el universal ontológico del cuerpo de la mujer representado por el LA -pero también del cuerpo de cualquier otro género- no existe.

discurso histórico que determina, en palabras de Judith Butler, su “negociación” de la diferencia sexual?<sup>6</sup> Creemos que la materialidad del “cuerpo” se encuentra totalmente imbuida en los discursos históricos sobre el sexo, estos últimos prefiguran, mantienen y limitan el uso de la nominación sobre el género; por lo tanto, advertimos que esta materialidad irreductible se encuentra construida, a posteriori, a través de una compleja matriz discursiva mediante la cual, paradójicamente, se le atribuye un carácter ontológico, fijo y original al cuerpo y el género: se le concede así un “ser”<sup>7</sup>.

Si pensamos que este “ser”, aquel cuerpo irreductible que se desconoce como efecto de discurso, es el terreno necesario e indiscutible donde se disponen las disputas de género, toda indagación crítica que promueva nuevas posibilidades corporales queda violentamente excluida. Aquella materialidad *a priori* tan necesaria para los estudios de género y el feminismo clásico promueve al unísono, y sin saberlo, modos de violencia, degradación y exclusión muy similares a cualquier dogmatismo totalitario: es justamente ahí donde debemos prestar mayor atención, el cuerpo-sujeto-género queda en estas teorías “encarcelado”<sup>8</sup> al no tener espacios discursivos “otros” que susciten constantemente nuevas transformaciones y modos materiales. Nuestra intención aquí no es desechar la materialidad del cuerpo, sino desencadenarlo de su irreductibilidad metafísica expuesta, muchas veces con violencia e inconscientemente, a través de los estudios de género sustancialistas; por lo tanto, debemos *deslocalizar* a la materia con el objetivo de abrir tolerantemente nuevas posibilidades político-materiales de constitución del cuerpo en su devenir.

Estas críticas expuestas hacia la violencia implícita que existen en los estudios de género sustancialistas se ven reflejadas claramente con la idea de *performatividad* de Judith Butler:

“El género no es una actuación que un sujeto previo elige llevar a cabo; el género es performativo en el sentido de que constituye como efecto el mismo sujeto que parece expresar” (2000, p. 102).

---

<sup>6</sup>La única crítica que podemos dirigir a Judith Butler en este trabajo es que se empeñó, al menos en su obra principal dedicada al cuerpo, por articular las formas de “negociaciones” de la diferencia sexual en relación con el feminismo perdiendo de vista así otras posibilidades de negociación vinculadas a “otros cuerpos-géneros”.

<sup>7</sup>Desde Aristóteles, como veremos más adelante en este trabajo, la ontología se constituye como la ciencia única del “ser en cuanto que ser”. Esta ciencia combatía la logología sofista, lo diverso de la opinión.

<sup>8</sup>Recurrimos aquí a la idea de “cuerpo prisión” puesta en juego por Michel Foucault en “*Vigilar y castigar*” (1975). Seguiremos abordando este tema a medida que avance la discusión.

Concretamente esta definición nos refiere a ese acto discursivo que delimita, circunscribe y produce aquel cuerpo-sujeto-género que luego se afirma, paradójicamente, con una existencia material anterior a toda significación. El desconocimiento de su propia performatividad, en tanto cuerpo-sujeto-género, tiene una relación ineludible con lo que denominamos aquí como “violencia teórica”; en tanto que el enfoque de los estudios de género sustancialistas no logra advertir que la materialidad del cuerpo se une a la significación del discurso. Desde un principio estos últimos plantean sus reflexiones del sexo –por ejemplo, del denominado “segundo sexo”– como una verdad *a priori*, en otras palabras, estos desconocen que desde un inicio la materialidad y el discurso se comprometen en un acto indisoluble, desconocen así que el lenguaje es la condición constitutiva de cualquier cuerpo material sexuado.

Jacques Derrida en este sentido es claro y lleva a un extremo problemático la concepción metafísica de materialidad al mencionar que “ni siquiera estoy seguro de que pueda haber un concepto de un exterior absoluto” (1977, p. 65) ¿A qué se refiere con ello el padre de la deconstrucción? Si lo ligamos a aquello que venimos hablando hasta ahora, contar sólo con el concepto de una materialidad corporal exterior *a priori*, ontológica y natural, es perder de vista paradójicamente la otredad del discurso que crea y afirma ese mismo concepto exterior absoluto. Nuestra hipótesis aquí refiere a que justamente es el lenguaje la condición misma para que pueda enunciarse la aparición de cualquier cuerpo-sujeto-género aparentemente “exterior” a él; por lo tanto, caer en esta ilusión propia de los estudios de género sustancialistas pertenecería, más allá de la “violencia teórica”, también a la violencia del “sentido común” que vivimos cotidianamente en nuestras discusiones.

Las características de los aludidos estudios de género, especialmente los de arraigo feminista, consisten en asociar materialidad y sexo; por lo tanto, su etimología reside en vincular la materia corporal con la *matriz*, el sexo puro anterior a todo discurso, que posteriormente será abordado por este para “construir” en segunda instancia al género en tanto reproducción social: “no se nace mujer, se llega a serlo” (De Beauvoir, 1949, p.109). En esta afirmación clásica del feminismo encontramos en su fundamento una lógica antigua de raciocinio, su origen específicamente se encuentra en los griegos, y permite pensar a la materia como un sitio de generación u originación ontológica que

explica lo que “es” un objeto particular exterior a cualquier lenguaje antes de ser en un segundo momento construido<sup>9</sup>.

En la Grecia clásica a esta lógica se le denominó como *hyle*, leño exterior y originalmente “puro” a partir del cual se realizan diversas construcciones culturales; por lo tanto, es bajo este aspecto que el vínculo indisoluble entre materia, origen y significación de la Grecia clásica sobrevive hasta nuestros días en los estudios de género sustancialistas. Esta última lógica de pensamiento queda evidentemente expuesta en el *De Anima* de Aristóteles, en cuanto lo que importa ahí de un objeto es precisamente su materia y no su forma.

Por ende, en Aristóteles observamos una lógica reflexiva similar a las expuestas en estos estudios de género: ambas toman a la materia (*materia* y *hyle*) como una positividad o referente en bruto que se transformará a medida que se construye en el tiempo. En este sentido este pensamiento se asemeja mucho a la lógica expuesta por Marx donde la materia sería un principio que induce a una transformación futura, a “una actividad, una práctica humana” (1844, p. 400). En consecuencia, estos tres puntos de vista aparentemente distantes convergen en que la materia es un principio original donde se sustentará toda transformación posterior de un organismo, objeto o género. Como señala Aristóteles “la materia es la potencialidad (*dýnamis*) de la forma” (1941, p. 555).

Bajo este prisma podríamos plantear que los aludidos estudios de género poseen su propia *hyle*: el sexo “puro”. Este último, al igual que aquella madera cortada del árbol disponible para su uso y transformación, es entendido como una sustancia natural que se convertirá posteriormente, a través de los discursos del patriarcado o feministas, en género: en “mujer”<sup>10</sup>. Evidentemente ningún referente de estos estudios de género alentaría conscientemente un retorno a las teorías “naturalistas” de Aristóteles para pensar la materialidad de los cuerpos;

---

<sup>9</sup> Jacques Derrida dirá al respecto que “No diré si el concepto de materia es metafísico o no metafísico. Esto depende de la obra a la cual se entrega y usted sabe que he insistido incesantemente, en lo que concierne a la exterioridad no ideal de la escritura, la gramática, el indicio, el texto, etcétera, en la necesidad de no separarlos nunca de *la obra*” (1977, p. 60). En este sentido, algunos de los estudios de género se caracterizan por conservar una lógica de pensamiento antigua y moderna con arraigo aristotélico- kantiano-constructivista: en otras palabras, necesitan para establecerse categorías *a priori* (sexo) que permitan construir, *a posteriori*, el fenómeno del género. La noción de categorías aquí no es inocente, Aristóteles también las suponía para entablar la materia, lo veremos a continuación.

<sup>10</sup> La sentencia aristotélica-kantiano-constructivista de De Beauvoir : “no se nace mujer, se llega a serlo” (1949, p. 109) implica que, dependiendo del discurso que afecte al cuerpo *material* en cuestión, se construirá, a posteriori, una *forma* de concebir a la mujer ligada al patriarcado o corrientes emancipadoras. En este sentido observamos un acercamiento lógico del feminismo con Aristóteles y Kant.

sin embargo, vemos en ese mismo desconocimiento la perpetuación teórica, y más aún, política de la violencia: creemos que esta última es inherente de ciertos postulados "a favor" del género; en consecuencia, es inevitable re-pensar sus fundamentos para despojarlos de aquel imperativo aristotélico "naturalizador" que invalida otras perspectivas de acercamiento para deliberar la materialidad de los cuerpos.

Si nos adentramos nuevamente en el *De Anima* de Aristóteles veremos una paradoja del texto que nos ayudará a continuar con nuestra reflexión. En esta obra el alma designa la realización de la materia: esta última aparece como algo plenamente potencial y no realizado. De esta manera el alma es una categoría que realiza y organiza la materia corporal naturalmente dada; por esta razón, Aristóteles toma como ejemplo para explicar su lógica a la cera como materia y el sello como forma: "Podemos desechar por innecesaria la cuestión de establecer si el cuerpo y el alma son una sola cosa; tiene tan poco sentido como preguntarse si la cera y la forma que le da el sello son una sola cosa" (Ibíd., p. 7-8). En griego "la forma que le da el sello" se enuncia como *schema*: forma, molde, figura, apariencia, forma gramatical. La materia (*hyle*) para Aristóteles nunca se presenta sin su forma (*schema*), la primera sólo aparece con cierta forma gramatical, y lo paradójico que encontramos en este texto es que lo que la hace reconocible como materia es insoluble a esta forma.

Vemos entonces que Aristóteles nos muestra en su propio texto una gratificante contradicción: en primer lugar, y es lo más evidente que tratamos ya al principio de nuestra investigación, no nos presenta el tipo de cuerpo material que pretendemos instituir aquí como crítica a los estudios de género; puesto que, con su noción *a priori* de *hyle*, sitúa inevitablemente el principio de inteligibilidad en el desarrollo de la materia, principio propio de una teleología natural de orden biologicista<sup>11</sup>. En segundo lugar, y menos evidente al ser contraria a esta primera posición, la cuestión del *schema* aristotélico es muy interesante en nuestro análisis crítico: esta última, al ser entendida como forma gramatical, promueve que la materia misma del cuerpo se constituya y aparezca como condición misma de la forma.

---

<sup>11</sup> Paradójicamente es sobre esta misma lógica donde se fundamentaron algunas teorías clásicas de género en sus argumentos; sin embargo, y es lo más llamativo, por otro lado se sostuvieron también con esta lógica, y de manera muy violenta, cuestiones tales como que las mujeres y los hombres debían cumplir ciertas funciones sociales y no otras ligadas netamente al terreno, o "esencialismo" de su sexo biológico.



En este sentido el *schema*, a contradicción del a priori de la materia, se asemeja a los principios básicos de la performatividad discursiva propuesta por Butler: el cuerpo material (hyle) aquí sería precisamente un efecto de este.

Esta última cuestión provee un acercamiento inesperado, y creemos que para muchos exasperante, entre Aristóteles y Foucault: nos referimos aquí al schema de los cuerpos materiales en tanto se conciben como efecto de discursos de poder performativos. Recordemos que Foucault en la “Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber” (1977) reflexiona respecto a la materialización del cuerpo en su capítulo final:

“Lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis en donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder (...) Nada, pues, de una “historia de las mentalidades” que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darle sentido y valor, sino, en cambio, una “historia de los cuerpos” y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente” (Foucault, 1977, p. 144).

Bajo esta lógica foucaultiana el alma aristotélica, en tanto *schema*, corresponde a un instrumento de poder por el cual se presentifica la materialidad de los cuerpos. Por ejemplo, y dándole aún más crédito a esta hipótesis, en “*Vigilar y castigar*” (1975) Foucault sostiene que el alma es el ideal normativo/normativizador donde se per-forma el cuerpo material:

“El hombre del que se nos habla y al que se invita a liberar, es ya en sí mismo el efecto de una sujeción (*assujettissement*) mucho más profunda que él mismo. Tiene un alma que lo habita y le da existencia y que es en sí misma un factor del dominio que ejerce el poder sobre el cuerpo. El alma es el efecto y el instrumento de una anatomía política; el alma es la cárcel del cuerpo” (Foucault, 1975, p. 34).

Para Foucault, y de manera similar que en Aristóteles, el alma es el modo de colocar a un sujeto en su lugar, de sujetarlo per-formativamente en el discurso. De esta manera el alma da *forma* al cuerpo material al ejercer como un instrumento de poder que modela, sella y entrega ilusoriamente el “ser”, el peso ontológico inamovible al cuerpo. Por lo tanto Foucault nos muestra implícitamente la verdad de Aristóteles: el cuerpo para ambos sólo puede existir mediante una “forma de poder”. Esta última produce el cuerpo-sujeto-género, como también lo mantiene, sostiene y regula.

Esta nueva gramática obliga a realizar un cuestionamiento ético-político de toda reflexión metafísica del género que refiera a un "ser" de este último exterior a cualquier discurso ¿Por qué? Debido a que toda estabilidad ontológica de los cuerpos, propio de la escasez crítica de muchos pensadores que desconocen su arraigo aristotélico, genera inevitablemente un *acting out* violento en toda negociación teórica y cotidiana de la diferencia sexual. Esta violencia implica el desconocimiento de la dimensión per-formativa del poder como constitutiva de la materialidad de los cuerpos; en otras palabras, desconocen lo que Foucault denominó como "la cárcel del cuerpo": esta última siempre entendida como aquella materialidad del cuerpo-prisión que se extiende en cuanto efecto formal del poder. De esta manera, concebimos que el cuerpo no es una materialidad independiente que es atrapada y "construida" por las redes de poder exteriores a él como pensó Simone De Beauvoir; por el contrario, es él mismo un efecto de estas últimas y, si opera con éxito, constituye un campo ontológico que desconoce sus efectos materiales al considerarse él mismo como un dato primario independiente.

La "violencia teórica" y la "violencia del sentido común" comparten entre ellas, como diría Lacan, el (des)conocimiento de la performatividad del género y su materialidad inherente: concretamente, esta violencia se fundamenta epistemológicamente por la necesaria existencia de una materialidad positiva que aparece fuera del discurso y el poder formativo. Por lo tanto, para estos representantes aristotélicos de los estudios de género, el "ser" de este último se expresa, querámoslo o no, por medio de un referente indiscutible en donde sus significados resuenan violentamente en nuestros oídos como imperativos morales trascendentales.

Louis Althusser advirtió bastante bien, a su manera y en su campo reflexivo obviamente, el dilema de la "indiscutibilidad del ser" cuando denuncia que el *reconocimiento* ideológico es justamente el *desconocimiento*, por parte del sujeto mismo, de aquella performatividad discursiva que lo forja: "La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente *desconocida* en las formas mismas del reconocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen" (1970, p. 63) Por lo tanto, y volviendo a nuestro campo de interés, la aparición del "ser indiscutido" del cuerpo-sujeto-género resulta

fastidiosamente efectiva en aquel instante que se desconoce el régimen discursivo de poder; de esta manera, su efectividad ontológica se realiza políticamente en el momento que la materialidad del cuerpo se juzga como un punto de partida exterior que enmascara las relaciones de poder que constituyen, al unísono, el cuerpo-sujeto-género.

¿Cómo confrontar este impasse referido a la materialidad del cuerpo que afecta hoy en día a los estudios de género sustancialistas? Y de ser así, ¿Cómo evitar caer nuevamente en un “esencialismo” aristotélico que promueve violentos *acting out* en las distintas negociaciones de la diferencia sexual? Creemos que para dar respuesta a esto, nos ayudará en este momento el análisis de un nombre que en su pasado asumió una advertencia degradatoria y que hoy, en cambio, se adjudica para muchos una significación afirmativa sobre el presente y el futuro del género – en especial en su concepción de materialidad corporal-: nos referimos al término *queer*<sup>12</sup>.

Sabemos que antiguamente este término se utilizó como el estigma paralizante de una sexualidad patologizada, donde la regulación discursiva exponía con él lo “desviado” de la legitimidad heterosexual. Sin embargo, esta nominación ha sufrido actualmente una interesante reapropiación, una suerte de “forzamiento” retroactivo como diría Badiou, en donde con su presencia controversial afirma hoy la existencia de un acontecimiento social antagonista que remueve el juicio y la exclusión establecida previamente con esa misma palabra por la legitimidad del poder heterosexual: “Una verdad no es representable más que en el futuro anterior, o sea en el tiempo verbal conocido como antefuturo o futuro perfecto de indicativo. Ella habrá tenido lugar como infinitud genérica” (Badiou 1992, p.183).

Entonces la inversión afirmativa del significado *queer* promueve actualmente la desestabilización del discurso legítimo y hegemónico del cuerpo-sujeto-género: en otras palabras, y volviendo a lo planteado anteriormente con Badiou, el forzamiento afirmativo del nombre *queer* desestabiliza la ontologización material de los cuerpos, entendidos siempre como “exteriores” al discurso en los estudios aristotélicos de género. Si, como asumimos previamente, la legitimidad performativa opera ilusoriamente entregándole un “ser” *a priori* al cuerpo, la

---

<sup>12</sup> La traducción de esta palabra al español define lo “extraño”, “poco usual”, “invertido”, “torcido” y “desviado”.

nominación *queer* representa aquel nombre, claramente antagonista, que se opone a toda sustancialización metafísica del género: concretamente, es el nombre que representa toda resistencia a cualquier intento de materialización *a priori* de los cuerpos.

Bajo este aspecto la palabra *queer* expone en nuestros días, paradójicamente, el desconocimiento de la violencia y la segregación que los estudios de género de arraigo sustancialistas asumen al continuar promocionando en su reflexión una lógica aristotélica-kantiana de existencia de un sexo puro a construir<sup>13</sup>.

De esta manera, para que la nominación *queer* continúe manteniendo su estatus antagonista al discurso hegemónico y no se convierta, como fue el caso de los estudios nombrados previamente, en una nueva "sustancialidad" purista del género, debemos asumir la imposibilidad de poseer plenamente este nombramiento; por el contrario, sólo se ha de retomar este nombre parcialmente torciéndolo, desviándolo (*queering*) de su uso degradante previo para forzarlo en propósitos políticos actuales y futuros: por esta misma razón debemos ser francos, lo que en un momento fue teóricamente subversivo en algunas posturas de género, "*queer*", hoy se impone violentamente como una verdad *a priori* tanto en lo teórico como en lo cotidiano. Por lo tanto, en pos de continuar creativamente proponiendo la performatividad de nuevos cuerpos-sujetos-géneros, también es necesario repensar si este término prolonga su función antagónica o, por el contrario, se precisa dar lugar a otras nominaciones que realicen con mayor efectividad la tarea política de desarrollar estudios de género que no dependan, como se viene dando por décadas, de una materialidad corporal y subjetiva exterior y *a priori*.

Después de esto resulta evidente para nosotros advertir que el mayor error político que los estudios aristotélicos de género acarrearón y no lograron vislumbrar a tiempo fue la ambición de autonomía que implica su autonominación a través de un nombre propio (por ejemplo, "feminismo radical", "*queer*", etc.)<sup>14</sup>. Esta última cuestión, y es justamente nuestra crítica a la violencia que arrastra esta posición, asume una pretensión "presentista" sobre la Verdad, el Cuerpo,

---

<sup>13</sup>Paradójicamente el forzamiento actual de la palabra *queer* muestra la inestabilidad del discurso que la intenta sostener: un discurso que, al igual que algunos estudios de género, concibe la materialidad del cuerpo como exterior, *a priori*, a cualquier transformación de género secundaria.

<sup>14</sup>Este error de los estudios aristotélicos de género continúa siendo en la actualidad, como probablemente también en el futuro, el mayor riesgo ético-político que presenta cualquier postura crítica sobre el tema: nos referimos concretamente a que, consecuencia de la autonominación antagonista, la ambición de autonomía provoque, paradójicamente, la pérdida de toda novedad subversiva al volver a sustancializar rígidamente la materialidad del cuerpo-sujeto-género.

el Sujeto y el Género<sup>15</sup>: en otras palabras, se adjudica la ilusión ontológica-existencial de que alguien llega al mundo, al discurso, sin una historia y que ese alguien “se hace” hombre o mujer, *a posteriori* como el *schema* de Aristóteles, a través de un lenguaje que expresa una conciencia de voluntad y elección libre. Lamentablemente todo ello desconoce la compleja historia constitutiva del discurso y el poder que componen los recursos en donde denominarse *queer*, o de otra forma, mantendría la subversividad del género al mantener permanente su reelaboración.

Creemos que, al igual que la reapropiación del nombre *queer* ayudó a explicitar la impostura del discurso heterosexual, hoy en día es necesario reapropiarnos de algún término que, paradójicamente dentro de los mismos estudios de género, se encuentre excluyendo inconsciente y violentamente a algún sector de la población ¿Para qué? Para convertirse, a través del forzamiento político de su significación, en un sitio de resistencia promotor de una nueva crítica de género: y, en cierto sentido, esta es la brújula contra la violencia que nos enseña hoy en día la noción *queer*. Si aceptamos la hipótesis de que actualmente los estudios de género sustancialistas continúan atrapados en la metafísica aristotélica del cuerpo *a priori*; debemos proponer, a pesar de su despecho y malestar, una nominación que invierta el sentido de exclusión actual entregado por ellos para engendrar, *a posteriori*, un nuevo orden de valores que en su acepción original tuvo como objetivo erradicar. Recordemos, por ejemplo, la postura del feminismo radical de Kate Millet que explicita lo conversado desde el inicio:

“Distingue entre sexo (biológico) y género (cultural) (...) considerará a la sexualidad como una pulsión modelada por la cultura, la cual determina las formas en que se realiza, el objeto de deseo, etc. Vemos, pues, que su enfoque de la sexualidad es constructivista (...) La violencia masculina es política del sistema patriarcal” (Puleo, 1994, p.148)

Explícitamente observamos en la posición de Millet la necesidad de un sexo biológico *a priori* (*hyle*) a construir culturalmente para devenir género (*schema*): es con claridad la refundición aristotélica de los estudios de género.

---

<sup>15</sup> Hemos decidido escribir estas palabras con mayúscula para indicar que en toda ambición de autonomía, conciencia y presencia, como decía Jacques Derrida, se funda en una lógica universal-metafísica. Creemos que el género son “proposiciones que deben entenderse, con o sin la complicidad de sus autores, más allá de las simples inversiones de una metafísica de la presencia o de la subjetividad consciente” (Derrida, 1967, p. 88-89).

Lo importante es advertir aquí que esta perspectiva lamentablemente continúa instalando y manteniendo, por su apelación a un *a priori* biológico, una lógica heterosexista de reflexión. De esta manera, la nominación que debemos reinstalar para invertir y vaciar la naturaleza del género, tal cual lo hizo Lacan al mencionar la no existencia del universal de LA mujer<sup>16</sup>, es un nombre propio que explicita como la materialidad del cuerpo sexuado se performa, *a posteriori*, por el discurso. La nominación lacaniana no es el único ejemplo que subvierte el régimen heterosexista establecido por los estudios de género aristotélicos; sin embargo, es tarea de nosotros poder pensar esta nueva nominación, para permitir así la tolerancia teórica, social y cotidiana que implica la constante construcción material de nuevos cuerpos-sujetos-género.

Propongo denominar, a diferencia de la ontología expuesta en los estudios de género aristotélicos, como *logología de los cuerpos materiales* a aquel acto que insiste en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto material producido por este: justamente esta es la diferencia entre una crítica escéptica que sólo se encomienda a sembrar dudas y una crítica sofística destinada a extraer todas las consecuencias productivas de las premisas ontológicas aristotélicas. En ese sentido, al ser antagónico a cualquier concepción metafísica de los cuerpos, también puede nombrarse como *sofística de los cuerpos*, en tanto su interés radica, no sólo mantenerse en la crítica ontológica, sino también remarcar la constante producción de nuevas corporalidades.

---

<sup>16</sup> "LA mujer no existe".

## Referencias

- Agamben, G. (2007) *La potencia del pensamiento*. Madrid: Anagrama.
- Althusser, L. (1970) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aristóteles. (1941) “*De Anima*”, *The basic Works of Aristotle*. Nueva York: Random House.
- Badiou, A. (1992) *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, J. (2000) “Imitación e insubordinación de género”, *Revista de Occidente*, (235), 85-109.
- De Beauvoir, S. (1949) *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1977) *Posiciones*. Valencia: Pretextos.
- Derrida, J. (1967) *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977) *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1844) *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires: Cártao.
- Lacan, J. (1972-1973) *El seminario. Libro XX: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Puleo, A. (1994) *El feminismo radical de los setenta, Kate Millet*. Madrid: Universidad Complutense-Dirección general de la Mujer.
- Vattimo, G. (1989) “*Au-delà de la matière et du text*”, *Matière et Philosophie*, París: Centre Georges Pompidou.