



Revista Interdisciplinaria de Estudios de
Género de El Colegio de México
E-ISSN: 2395-9185
estudiosdegenero@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

Berger, Anne Emmanuelle

LOS FINES DE UN IDIOMA O LA "DIFERENCIA SEXUAL"

Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México, vol. 1, núm. 1,
enero-junio, 2015, pp. 6-31
El Colegio de México, A.C.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=569560507002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS FINES DE UN IDIOMA O LA “DIFERENCIA SEXUAL”¹

Anne Emmanuelle Berger

AÑO 1. NÚMERO 1. ENERO 2015. PP. 6-31

RESUMEN

En “Los fines de un idioma o la ‘diferencia sexual’”, se analizan los diferentes usos y significados de la noción de “diferencia sexual” en los mundos francófono y anglófono. La “diferencia sexual” fue elevada al estatus de cuasiconcepto por el psicoanálisis y se convirtió subsecuentemente en uno de los términos clave al reflexionar sobre sexo y género. Al examinar la pluralización de sus usos y la inflexión de sus significados en la teoría de género y la teoría *queer* en Estados Unidos, la autora resalta su “transformación-*queer*” y reflexiona sobre el cuestionamiento *queer* contemporáneo del pensamiento feminista. A través del análisis de las interminables diferenciaciones del significado de “diferencia sexual”, la autora busca resaltar la heterogeneidad conceptual —desde su perspectiva, tan irreducible como productiva— del campo teórico de los estudios de género. Se trata asimismo de una forma de interrogar los modos de constitución del eje teórico franco-anglo-americano, que ha dominado el pensamiento feminista en el siglo XX.

PALABRAS CLAVE

Diferencia sexual, Género, Cuestionamiento *queer*, Traducción, Eje franco-estadounidense, Idioma

Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género

1 Una primera versión de este artículo apareció en la revista *Théorie Littérature Enseignement*; el mismo artículo fue reproducido en octubre de 2008 en la revista digital *Les Rencontres de Bellepierre*. La versión actual, primera traducción al español, fue publicada bajo el título “La ‘différence sexuelle’ ou les fins d’un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction”, en la revista digital *Asylon(s)*, en julio de 2010; la misma versión forma parte del volumen de ensayos *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en “Amérique”* de Anne Emmanuelle Berger, publicado en 2013 en éditions Belin, Paris.

ABSTRACT

In “The Ends of an Idiom: ‘Sexual Difference’ in Translation,” the author reflects on the different uses and meanings of the notion of “sexual difference” in the Francophone and Anglophone worlds. “Sexual difference” was elevated to the status of a quasi-concept by psychoanalysis and became subsequently one of the key terms in thinking about sex and gender. Looking at the pluralization of its uses and the inflection of its meaning in North-American gender and queer theory, the author stresses its *“becoming-queer”* and ponders over the contemporary queering of feminist thought. Through her examination of the unending differentiations of the meaning of “sexual difference”, she seeks to bring out the conceptual heterogeneity —in her eyes as irreducible as it is productive— of the theoretical field of gender studies. This is also a way of interrogating the modes of constitution of the Franco-Anglo-American theoretical axis, which has dominated feminist thought in the 20th-century.

KEY WORDS

Sexual Difference, Gender, Queering, Translation, Franco-american Axis, Idiom

¿DE QUÉ HABLA(N) ELLA(S)?

En una entrevista de 1994 titulada “Sexual Traffic”,² Judith Butler interroga a Gayle Rubin sobre las razones políticas y teóricas que la llevaron a abandonar el paradigma del “género” en favor de una teoría y de una política “del sexo”.

Gayle Rubin es una antropóloga estadounidense antiguamente feminista y en la actualidad decididamente postfeminista, aún poco conocida en Francia pero leída en todos los programas de *Gender Studies*, de *Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Studies* o de *Queer Studies* en Estados Unidos. Ha publicado dos ensayos que han marcado precedentes: el primero “The Traffic@ in Women : Notes on the Political Economy of Sex”, publicado en 1975, formula una de las primeras teorías feministas de la opresión de género y proporciona las bases teóricas de la distinción entre sexo y género, la cual funciona en el campo de la *feminist theory* en Estados Unidos. Sin Gayle Rubin, Judith Butler no hubiera podido escribir *Gender Trouble* (1999: 98-102), como ella misma lo ha reconocido en repetidas ocasiones.³ “Thinking Sex”, publicado por primera

2 La entrevista fue publicada primero en la revista *Differences (A Journal of Feminist Cultural Studies)*, en el marco de un número especial dedicado al “encuentro” complejo del feminismo y de la teoría *queer*; luego se volvió a publicar en 1997 en formato libro. Véase *Feminism Meets Queer Theory* (1997). [Los extractos en inglés aquí citados fueron originalmente traducidos del inglés al francés por la autora. Las estrategias de la traducción al español toman en cuenta su posición frente al texto en inglés.]

3 Butler dedica varias páginas de *Gender Trouble* a los análisis de Lévi-Strauss, Lacan y Freud propuestos por Gayle Rubin en “The Traffic in Women”. Reconoce nuevamente el “trabajo extraordinario” de Rubin en su prefacio a la reedición de su libro (1999). Finalmente, reitera a Gayle Rubin con insistencia, su deuda en “Sexual Traffic”: “[...] what interested me in ‘The Traffic in Women’ was that you, by using a term that comes from American sociological discourse

vez en 1984, nueve o diez años después de “The Traffic in Women...” ha establecido las bases de la delimitación epistemológica y la justificación política del campo de los *Gay and Lesbian Studies*, el cual se constituyó progresivamente a finales de los ochenta, antes de su reformulación *queer* de los años noventa. Reproducido numerosas veces en diversas antologías, “Thinking Sex” figura en primera posición en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, vasta antología de textos teóricos “gays” y “lesbianos” publicada por Routledge en 1993, precisamente cuando los programas de *Gay and Lesbian Studies* comenzaban a multiplicarse en el panorama universitario estadounidense.⁴

A la pregunta formulada por Butler respecto a las razones que la llevaron a abandonar el paradigma del “género” en favor de un “pensamiento del sexo”, Gayle Rubin responde de la siguiente manera:

Intentaba tratar sobre cuestiones de diferencia sexual y de variedad sexual. Y cuando uso [la fórmula] “diferencia sexual” me doy cuenta, al leer tu artículo “Against Proper Objects”, de que lo usas de una manera muy diferente que yo. Yo uso el término para referir a diferentes prácticas

—‘gender’— by using that term, you actually made gender less fixed [...]. So I think that what you produced was an amalgamation of positions which I very much appreciated, and it became one of the reasons I went with gender myself in *Gender Trouble*. (1997a: 73-74). [Lo que me interesó en “The Traffic in Women” es que, mediante el uso de un término que proviene del discurso sociológico estadounidense —‘género’— volviste de hecho el género menos rígido. Pienso que produjiste una amalgama de posiciones diversas totalmente interesante, y es una de las razones que me empujaron a adoptar este término en *Gender Trouble*.]

4 El resalte gráfico del artículo “The” sobre la cubierta del “reader” (*The Lesbian and Gay Studies Reader*) señala claramente que esta antología pretende de entrada ser una autoridad en la cuestión.

sexuales. Tú pareces usarlo para remitir al género⁵ (Butler, 1997a:73).

Gayle Rubin alude aquí a un ensayo de Judith Butler publicado en el mismo número especial, ensayo que cuestiona las premisas filosóficas y metodológicas del campo de los estudios gays y lesbianos, en este caso su exclusión del objeto “género” del campo de los estudios de sexualidad (Butler, 1997b). Viene después un diálogo que podría figurar en una obra de Ionesco, de Tardieu, incluso de Beckett, en el cual los dos personajes se preguntan de qué hablan cuando hablan o creen hablar(se) de la “diferencia sexual”, o de qué habla la diferencia sexual, en términos de Lacan:

JB: ¿Quieres decir que estoy usando “la diferencia sexual” de la misma manera en que tú usas “el género” en ‘The Traffic in Women’?

GR: En realidad, no estoy muy segura. Dime cómo estás usando “la diferencia sexual”, porque no queda claro para mí⁶ (Butler, 1997a: 73).

Judith Butler intenta entonces dar una definición de la “diferencia sexual” de la que rechaza prudentemente asumir la responsabilidad, como lo señalan las comillas. Y asocia de entrada el paradigma —lo que llama el *framework* o marco conceptual— de la diferencia sexual a cierto uso del psicoanálisis:

5 “I was trying to deal with issues of sexual difference and sexual variety. And when I use ‘sexual difference’ I realize from reading your paper ‘Against Proper Objects’ that you are using it in a very different way than I am. I am using the term to refer to different sexual practices. You seem to be using it to refer to gender.”

6 “JB: You mean, I am using ‘sexual difference’ in the way that you were using ‘gender’ in ‘Traffic in Women’?”

GB: Well, I’m not sure. Tell me how you are using ‘sexual difference’, because I am not clear on it.”

JB: La mayoría de las personas que trabajan en el marco conceptual de la “diferencia sexual” creen de hecho [...] que hay algo irreducible en la diferencia sexual entendida como diferencia entre lo masculino y lo femenino. Al mismo tiempo, tienden a referirse al psicoanálisis o alguna teoría de lo simbólico [...]” (Butler, 1997a: 74).

Más tarde en la conversación, Gayle Rubin vuelve a ocuparse de este problema terminológico:

GR: Encontraba la literatura gay fascinante, y pensé que no sólo era útil para comprender la sexualidad gay, sino que también tenía implicaciones sobre la política de la práctica sexual lesbiana. *Y luego había toda esta cuestión de la diferencia sexual. Estoy usando aquí esta terminología para designar lo que ha sido llamado de otro modo perversión, desviación sexual, variación sexual, o diversidad sexual.* A finales de los años sesenta, casi todas las variaciones sexuales eran descritas en algún lugar de la literatura feminista, con una racionalización feminista, en términos negativos. La transexualidad, la homosexualidad masculina, la promiscuidad, el sexo en público, el travestismo, el fetichismo y el sadomasoquismo, todos eran vilipendiados⁸ (Butler, 1997a: 82-83). (Soy yo quien subraya.)

7 “Most of the people who work in a ‘sexual difference’ framework actually believe [...] there is something persistent about sexual difference understood in terms of masculine and feminine. At the same time, they tend to engage psychoanalysis or some theory of the symbolic [...]”

8 “I found [the gay male political] literature fascinating and thought it was not only helpful in thinking about gay male sexuality, but also that it had implications for the politics of lesbian sexual practice as well. *And then there was just the whole issue of sexual difference. I am using the terminology of ‘sexual difference’ here to refer to what has otherwise been called perversion, sexual deviance, sexual variance, or sexual diversity.* By the late 1970’s, almost every sexual variation was described somewhere in feminist literature in negative terms with a feminist rationalization. Transsexuality, male homosexuality, promiscuity, public sex, transvestism, fetishism, and sadomasochism were all vilified [...]”

Aquí, Gayle Rubin emplea la expresión “diferencia sexual” que en “Thinking Sex” pone en plural (1993[1984]: 15),⁹ para designar, como ella dice, “lo que se ha llamado de otra forma perversión, desviación sexual, variación sexual, diversidad sexual”. Dejo de lado por el momento las razones por las cuales Gayle Rubin parece preferir aquí la expresión “diferencia sexual” a la de “variación” o “diversidad” sexual. Lo que llama la atención, si se acepta esta relación de la diferencia sexual con el campo psicoanalítico —gesto que esboza inmediatamente Butler en respuesta a la pregunta de su interlocutora—, es evidentemente el desvío “perverso” de su uso que hace Gayle Rubin. La noción de perversión se elaboró en el campo de la psicopatología y de forma particular en el campo psicoanalítico a finales del siglo XIX. En términos psicoanalíticos, se relaciona con la perversión todo aquello que equivale a una negación de la diferencia sexual, entendida como reconocimiento por los sujetos sexuados de la irreducible dualidad de lo masculino y femenino, reconocimiento que implica inexorablemente la aceptación del hecho simbólico de la castración: por ejemplo, aquellas “perversiones” enumeradas por Gayle Rubin tales como el transexualismo, la homosexualidad y el fetichismo.¹⁰

9 “Progressives who would be ashamed to display cultural chauvinism in other areas routinely exhibit it towards *sexual differences*. [Progresistas que se sentirían avergonzados de manifestar una mentalidad estrecha en otros ámbitos, exteriorizan la misma estrechez cuando se trata de las *diferencias sexuales*.]

10 Observemos de paso que el “fetichismo” parece ser la perversión “fetiche” de cierto discurso “queer” sobre la sexualidad, desde Foucault, quien le reserva un destino particular en su *Historia de la sexualidad* (1976: 203) hasta Gayle Rubin, quien propone al respecto, contra el psicoanálisis, una lectura “materialista” en “Sexual Traffic”

Entonces, ¿cómo se pasa de la noción psicoanalítica de “diferencia sexual”, la cual se articula a este “nudo” de la castración y que sirve para vincular cada sujeto a su destino de género (masculino o femenino), a su empleo “queer” para designar la variedad de las prácticas sexuales llamadas desviaciones, es decir, aquellas “perversiones” en las cuales el psicoanálisis, al menos en su versión más normativa y más común, reconoce justamente una “negación de la diferencia sexual”?

No me precipitaré para responder a esta pregunta; lo que quisiera subrayar por el momento es la inestabilidad aparente del uso de la locución “diferencia sexual”, inestabilidad que no se puede atribuir simplemente a la ignorancia, a la falta de precisión o incluso al olvido de sus contextos de empleo “originales”. El primer ensayo de Gayle Rubin, “The Traffic in Women”, demuestra suficientemente su conocimiento del campo psicoanalítico, en particular en su extensión “franco-alemana” (Freud y Lacan).

Geneviève Fraisse, pensadora conocida por sus posiciones matizadas en el campo de la reflexión feminista francesa,¹¹ y en particular por su rechazo

(1997a: 85) ¿Es quizás porque la “perversion” fetichista consiste propiamente, según su interpretación freudiana, en negar la diferencia sexual y sus consecuencias? ¿No es acaso también porque permite hacer visible una cierta complicidad entre el “dispositivo de sexualidad” contemporáneo y el capitalismo mercantil, en la medida en que, para satisfacer su deseo, como lo recuerda ampliamente Gayle Rubin en “Sexual Traffic”, el o la fetichista necesita de accesorios que impliquen y alimenten a la vez todo un sistema de manufactura y de consumo de objetos? En este sentido, el fetichismo sería justo la perversion moderna por excelencia, la que acomoda la “desviación” sexual junto a la producción de artefactos y a la circulación de la mercancía.

11 Geneviève Fraisse se ha hecho notar en sus últimas obras por las reservas filosóficas y políticas que ha expresado

a suscribir la oposición naturaleza/cultura o incluso cuerpo/psique —oposición que abre en Francia la interminable grieta del llamado “construcionismo” en el lugar de aquellas y de aquellos que son acusados de “esencialistas”—, rechaza por su parte emplear la expresión “diferencia sexual” y prefiere la fórmula “diferencia de los sexos”, aludiendo a que la primera tendría un contenido ya determinado.¹²

No sé lo que Geneviève Fraisse entiende por la palabra “contenido”, lexema por el que tiene preferencia, y del que no estoy segura de que se puedan mantener rigurosamente las distinciones que presupone —tanto sobre el plano de la pragmática como sobre el de la filosofía del lenguaje—, entre una forma sin contenido y una forma con contenido, entre un significante flotante y un significante ligado a un sentido, entre el supuesto “vacío semántico” de la “diferencia de los sexos” y la pluralidad de sentidos de la “diferencia sexual”, entre la neutralidad de

respecto a la “*gender theory*” y su avatar “*queer*”, en un contexto de recepción, no obstante, predominantemente favorable, en los medios feministas franceses, al “pensamiento estadounidense” en este campo.

12 Véanse por ejemplo las declaraciones de Geneviève Fraisse en una conversación con Fredérique Ildefonse y Sabine Prokhoris publicada en un número de la revista electrónica *Vacarme* dedicada en parte a las “minorías femenino plural” (Fraisse, 1997): “me inclino por la expresión ‘diferencia de sexos’, que al contrario de ‘la diferencia sexual’, no propone ningún *contenido*. Es un concepto vacío, y está bien. No propongo una teoría de la diferencia, pero me apego a las condiciones de pensamiento epistemológico de la diferencia.” (Soy yo quien subraya.) O incluso, en “La contradiction comme lieu du féminisme”, compilación de artículos anteriores publicados en línea en noviembre de 2008 por Arnaud Sabatier, impulsor de la revista electrónica reunionés *Les Rencontres de Bellepierre*: “Decidí ceñirme a una categoría, la de diferencia de sexos (*Geschlechtdifferenz*, dice la lengua alemana con acierto, puesto que *Geschlecht* es tanto el sexo como el género), que, en este caso, es una categoría vacía, vacía de contenido.” (Fraisse, 2008)

una expresión y la carga tendenciosa del otro.¹³ Imagino, sin embargo, que Geneviève Fraisse tiene en vista (o en línea de mira) pensamientos sobre la “diferencia sexual” tales como los de Luce Irigaray, que ella menciona, de Antoinette Fouque, que no menciona, de Hélène Cixous, que menciona, o incluso de Derrida o de Lacan, que apenas menciona, pero que hacen uso de la locución.¹⁴ Sin embargo, difícilmente se puede reducir el empleo que hacen Derrida, Lacan, Irigaray, Cixous o Fouque de la locución “diferencia sexual” a *un* “contenido” y sólo uno. Si es cierto que la locución “diferencia sexual” tiene una historia intelectual particular en Francia, se trata precisamente de una historia, y ésta no tiene nada de homogénea. Dicha locución es por definición susceptible del tratamiento historicista que afirma privilegiar Geneviève Fraisse en su acercamiento a las cuestiones relativas a la “diferencia de sexos”.

En todo caso, vista o leída en Estados Unidos,

13 Por el contrario, según Paola Maratti, quien utiliza sin distinción las nociones de “diferencia sexual” y de “diferencia de sexos” en su comentario a la obra de Butler, la noción de “diferencia sexual” funcionaría, en el caso de cierto número de pensadores franceses (ella cita por su parte a Lacan, Irigaray y Kristeva), como una categoría trascendental kantiana. En este sentido, la “diferencia sexual” no implicaría “ninguna idea de sustancia o de idea natural o social”. Ésta “no sería un hecho de la experiencia (natural o cultural), sino la condición de posibilidad de toda experiencia”. Es por ese motivo que estaría, también, como las categorías kantianas, “vacía de contenido, pero sin lo cual ningún contenido podría atribuirse”. (Maratti, 2010: 190-191)

14 Véase el capítulo “Empiricité et monnaie” en su obra *La Différence des sexes* (Fraisse, 1996: 45): “‘Diferencia sexual’ es un preconcepto filosófico propio del pensamiento francés, en particular de Hélène Cixous o Luce Irigaray; diferencia sexual es ya una definición de la diferencia de los sexos, la afirmación ontológica o psicológica de una diferencia, el punto de partida de una filosofía de lo femenino.”

la afirmación según la cual la “diferencia sexual” tiene un contenido (determinable e inmutable) correría el riesgo de ser ilegible. Tanto más que costaría trabajo encontrar una traducción idiomática para resaltar la distinción entre “diferencia de sexos” y “diferencia sexual”, que no saque provecho de la disyunción entre “sexo” y “género” que Geneviève Fraisse rechaza igualmente. En la actualidad, para designar en inglés la “diferencia de sexos”, en el (los) sentido(s) que busca darle Fraisse, sin duda se emplearía espontáneamente la expresión “*gender difference*”, como, dicho sea de paso, lo supone nuestra filósofa.¹⁵ Y puesto que se traduce hoy en gran cantidad a las feministas y posfeministas estadounidenses en Francia, el flujo de discursos que provienen del mundo anglófono no puede no provocar nuevas lecturas del corpus francés y, por consecuencia, desalineaciones o realineaciones de la escena teórica francesa en este campo.

No son simples argucias de semiotista. Se trata más bien de la llamada historia cultural en la época denominada de la mundialización. Generalmente, la historia cultural se entiende como la historia de *una cultura* y de una sola, así como la relación entre los —o de los— universos culturales como una relación variable entre entidades estables, cuya unidad territorial garantiza la coherencia interna. Pues bien, las premisas de esta historia se encuentran hoy sacudidas por la naturaleza y la rapidez de las transferencias y contratransferencias culturales.¹⁶

15 “Queda por subrayar los problemas de lengua, lo cual no carece de interés: *sexual difference* tiene una connotación biológica en inglés, de donde proviene la necesidad de crear el ‘género’ con la esperanza de escapar de una representación determinista.” (Fraisse, 1996: 46)

16 Entiéndase también “transferencia” y “contratransferencia” en el sentido que el psicoanálisis ha dado a estos términos.

Al crear un espacio virtual de comunicación y de circulación instantáneas de los discursos y de los “fenómenos” que hace caso omiso de las fronteras, materiales o incluso inmateriales, entre los mundos, la web ha contribuido a modificar la orientación del sentido de la palabra “cultura”. Una cultura, un “espacio cultural” están siempre ligados a una cierta idea del “lugar” (*location*) como espacio a la vez delimitado, marcado y “orientado”. El espacio virtual hace más, y hace otra cosa, que poner en relación conjuntos diversos (geográficos, lingüísticos, políticos): desarticula los lugares y el lugar; separa la cultura y lo cultural de sus anclajes tradicionales. A partir de ahora, la tarea del traductor, o de la traductora, se modifica y complejiza. Sobre ello volveré después.

NO EXISTE LA DIFERENCIA SEXUAL

Quisiera ahora evocar algunos usos del idioma “diferencia sexual”. Hablo intencionalmente de idioma y no de concepto, con el fin de subrayar o de resaltar en esta locución, no alguna universalidad abstracta del concepto, sino particularidades textuales y contextuales de su empleo, numerosamente determinadas por la Historia y por las particularidades culturales como lo subrayaba hace un momento, pero también por tal o cual relación singular de sus usuarios con la lengua que ellos o ellas hablan y que utilizan.

El “transporte” de los discursos, de las “ideas” y de los “fenómenos”, su “aculturación” fugaz o durable, lograda o fallida, obedecen en efecto a lógicas que no tienen que ver solamente con el análisis de las relaciones de fuerza política o de las tecnologías de la comunicación. Sobre la noción de “transferencia cultural”, véase también De Lauretis (2010: 15-16).

El “*idios*”, en griego, es lo particular, inclusive lo extraño. El idioma es la particularidad, por lo tanto lo intraducible de una lengua o más bien de sus usos. Es lo que, en una lengua dada, liga de manera singular un rasgo de lengua y un rasgo de cultura, ya sea un texto o un contexto particular. Cada fórmula idiomática tiene un contexto y una historia, o más bien contextos e historias. En este sentido, ninguno de los términos que utilizamos no es un puro ni un simple concepto, universalmente traducible y abstractamente universalizable. Para apoyar mi afirmación, evocaré muy rápidamente cinco contextos idiomáticos de empleo de la locución “diferencia sexual”, cinco “corpus” a los que nombro de manera singular: 1) Sigmund Freud; 2) Hélène Cixous; 3) Jacques Derrida; 4) Gayle Rubin; 5) Judith Butler.

1) Comienzo por Freud, porque es él —el psicoanálisis, dicho de otra manera—, quien dio un sentido teórico inédito a la noción de diferencia sexual, lo erigió en cuasiconcepto¹⁷ y garantizó así al léxico de la sexualidad una renovación, una extensión y una difusión sin precedente en la historia del pensamiento occidental. Preciso que reúno bajo el nombre de Freud todo un continente europeo de pensamiento y de preocupaciones a las cuales Freud dio sus formulaciones más logradas. Considerese entonces también Breuer, Krafft-Ebing, Havelock Ellis y muchos otros.

Como lo recuerda Foucault en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, el discurso de y sobre la sexualidad, y por consecuencia el léxico

¹⁷ Insisto en el “cuasi” y el pensamiento del “cuasi” que nos ha legado Derrida.

de la sexualidad que lo traduce y lo produce (es a la vez uno y otro), están fechados (1980: 9-10), lo que permite a Foucault proponer la hipótesis de una “edad de la sexualidad” cuyos contornos históricos y geoculturales son claros: la “sexualidad” como idioma, como categoría epistemológica y como objeto, y por consecuencia la “diferencia sexual”, que es competencia a la vez de este conjunto léxico y de este cuestionamiento, son una invención occidental moderna.

Aunque el adjetivo “sexual” (“*sexualis*”) existía en latín, éste se relacionaba solamente con el sexo femenino. Del mismo modo, la palabra “*sexе*” fue empleada sobre todo en francés para designar a las mujeres (“*le sexe*”, “*les personnes du sexe*” o “*le beau sexe*”) hasta el siglo XVIII. Es precisamente en el siglo dieciocho que el adjetivo “*sexuel*” adquirió su sentido moderno, al designar desde entonces lo relacionado con uno u otro sexo y a la sexualidad en general. Es a partir de ese momento que algo como la “diferencia sexual” se vuelve pensable como tal. En cuanto a la “*sexualité*”, se trata precisamente de un neologismo que apareció en las lenguas de origen latina en la primera mitad del siglo XIX, en el momento en el que se elaboraban la epistemología y las políticas de la sexualidad.

Freud emplea en alemán el término latino de “*Sexualität*” para nombrar y describir su nuevo campo de investigación. Pero cuando utiliza la noción a la vez latina y moderna de “*Sexuell Differenz*” (o, en plural, “*Sexuelle Differenzen*”), no le da el sentido que se atribuye a esta expresión en el francés y en el inglés contemporáneos. Como lo recuerda Simon Watney, activista y teórico gay, en un artículo titulado “The Banality of Gender” y

publicado en 1986 —dos años después de “Thinking Sex”— en un número especial de *The Oxford Literary Review* dedicado a *Sexual Difference*, existen en efecto dos “ejes” de la reflexión freudiana sobre la cuestión. En torno a *Sexuelle Differenzen*, Freud intenta reflexionar, no tanto sobre la distinción hombre/mujer o masculino/femenino, como sobre la variedad de los comportamientos sexuales, incluso de las orientaciones sexuales, por lo que prefigura así el uso de éste por ciertos pensadores *queer*¹⁸ (Watney, 1986: 13-21). Para designar lo que se traduce en francés y en inglés como “diferencia sexual”, utiliza el vocabulario germánico usual, preteórico si se quiere, de la *Geschlechtigkeit*, y habla de “Unterschied der Geschlechter”, o con mayor frecuencia, y simplemente, incluso de “Geschlecht”. En la noción alemana de *Geschlecht* —Geneviève Fraisse y Jean Laplanche tienen razón

18 “It should at once be noted that the sense of sexual difference which informs these overlapping institutions [y Simon Watney señala al respecto la ley y el estado, pero también la sociología, la antropología, los estudios culturales y el psicoanálisis] involves a taken-for-granted distinction between male and female, a sense of opposition which constitutes the bed-rock of their understanding of ‘difference’. At the same time, however, each reveals its own sexual unconscious in the degree to which it acknowledges, handles, disavows, or entirely represses the other major axis of sexual difference —that which Freud explores in the name of the object-choice, and to which Foucault gives the word ‘sexuality’.” (Watney, 1986: 14) [Habría que señalar de inmediato que el sentido de la expresión ‘diferencia sexual’ que da forma a estas instituciones cuyos ámbitos se traslanan, presupone la distinción entre macho y hembra, oposición que constituye la piedra angular de su comprensión de la ‘diferencia’. Al mismo tiempo, cada una revela su propio inconsciente sexual en la manera en que reconoce, trata, niega o rechaza completamente el otro eje mayor de la diferencia sexual —el que Freud explora en relación a la elección de objeto y al cual Foucault da el nombre de ‘sexualidad’.]

de subrayarlo— “sexo” y “género”, en el sentido en el que se les distingue hoy en inglés y en las lenguas románicas, son precisamente no distinguibles, en todo caso difícilmente disociables (Fraisse, 2008; Laplanche, 2000: 188). Como el *genus* latín de donde proviene la palabra “género”, *Geschlecht* puede designar alternativamente la raza, la familia, o el género, pero a diferencia de la palabra latina que pertenece al léxico de la generación y del engendramiento, nada en el origen etimológico de “*Geschlecht*” sugiere el carácter natural, en este caso propiamente “genético”, de las categorías sociales que éste “expresa”. Así, contra lo que la glossa francesa y anglo-americana del pensamiento freudiano podrían hacer creer, la “*Unterschied der Geschlechter*” aparece en el discurso de Freud como una locución infra-teórica, que puede remitir incluso a las concepciones ordinarias, pre-psicoanalíticas si se quiere, de la diferencia de los sexos, mientras que el manejo del vocabulario de la “sexualidad” al cual Freud recurre numerosamente en ciertos de sus textos —no es raro encontrar el sustantivo “*Sexualität*” y más aún los adjetivos “*sexual*” y “*sexuel*” empleados hasta diez veces en una misma página— subraya el carácter innovador de la reflexión sobre las diferentes organizaciones y orientaciones sexuales. En las ediciones alemanas de Freud, las derivaciones de “*sexuel*” y “*sexual*” figuran en gran cantidad en los índices, con lo que se señala el estatus teórico particular de estos términos y la frecuencia del léxico de la sexualidad. “*Geschlecht*”, por el contrario, sin duda considerado como infra-conceptual, no figura.

En todo caso, cuando leemos a Freud debemos tomar en cuenta la distinción pragmática y semántica

que establece entre el léxico de la “sexualidad” propiamente dicha y el vocabulario germánico de la “*Geschlechtigkeit*”, pertenencia de sexo o de género. Daré un único ejemplo de este juego entre la lengua germánica y la lengua latina (o greco-latina) como lengua o idioma de la sexualidad: en el momento en el que, en su conferencia de 1931 sobre “la feminidad”, Freud invita a su público a considerar la coexistencia de los rasgos “masculinos” y “femeninos” como una manifestación de la bisexualidad, escribe lo siguiente: “Sie [die Wissenschaft] sieht in diesem Vorkommen das Anzeichen einer *Zwiegeschlechtigkeit*, *Bisexualität*, als ob das Individuum nicht Mann oder Weib wäre (Freud, 1931: 121) [...]” (el subrayado es mío). La bigenericidad (*Zwiegeschlechtigkeit*) se interpreta en términos psicoanalíticos como “bisexualidad”, y debe decirse como tal¹⁹ (1940: 149).

Como lo saben aquellos que han leído a Freud, este último concibe el “*Geschlecht*” o la “*Unterschied der Geschlechter*” (que se traduce en francés y en inglés como “diferencia sexual”), no como el conjunto de diferencias anatómicas entre hombre y mujer, sino como la manifestación de posiciones inconscientes diferenciadas en los sujetos humanos, las cuales conducen a éstos a privilegiar tal o cual vía en la vida social y la vida erótica. La noción psicoanalítica de “diferencia sexual” no remite entonces, se ha dicho suficientemente,

19 La diferencia entre “*Zwiegeschlechtigkeit*” y “*Bisexualität*” desaparece en la traducción de este pasaje en francés: “[la science] voit dans ce fait la preuve d'une double sexualité, d'une bisexualité, comme si l'individu n'était pas franchement mâle ou femelle [...]” [(la ciencia) ve en este hecho la prueba de una doble sexualidad, de una bisexualidad, como si el individuo no fuera netamente macho o hembra (...)]

a algún esencialismo naturalizante o “biológico”.

Habría por lo demás que interrogarse sobre lo que se proyecta sobre —y se rechaza bajo— el nombre de “biología”, que adquiere hoy tan fácilmente valor de anatema en el campo de los estudios de género, al menos en su versión francesa más expandida. ¿Estamos seguro(a)s de saber lo que esta palabra designa, en particular lo que recubre en el campo científico que lleva su nombre? ¿La biología es hoy una disciplina “esencialista” en sus presupuestos, su proceder y sus aplicaciones? Finalmente, ¿las nociones de “esencia”, de “naturaleza”, de “vida” o incluso de “cuerpo” y de “sexo”, que se invocan comúnmente a título o a nombre de la “biología”, o para ser más precisos de lo “biológico”, pueden verdaderamente substituirse unas por otras en una sinonimia no problemática? No, en todo caso, si se le cree a Foucault. Para este último, ¿no es acaso el “sexo”, si no una idea, al menos el efecto y el objeto más especulativo del “dispositivo de sexualidad”? Por el contrario, el cuerpo, o de manera más precisa, el cuerpo viviente, ¿no conserva su cualidad orgánica o “física” a través de todos los “aparatos” y las “técnicas” que pretenden “disciplinarlo”?²⁰ Y sin embargo, Foucault no concibe ciertamente la relación entre “cuerpo” y “política” como una relación de exclusión mutua, como tampoco separa *bios* y *polis*. En cuanto a la distinción entre *bios* y *zoé*, sobre la cual Giorgio Agamben funda su versión de la “biopolítica”, ésta es apenas problematizada por Foucault, y se podría mostrar que es tan inestable en el caso de

20 Sobre la cuestión del estatus del cuerpo en Foucault, véase el excelente comentario de Teresa de Lauretis (2019: 64-65).

este último como lo es en Aristóteles. Que se adopte o no una perspectiva foucauldiana sobre el “sexo” y la “sexualidad”, y que la “biología” tenga por objeto la vida (*bio* y/o *zoé*), la *physis* (que no es exactamente la misma cosa que la “naturaleza”) o las relaciones inextricables entre *physis* y *techné*, esta última merece en todo caso un tratamiento menos simplista que su exclusión del horizonte de la reflexión sobre el género y las diferencias denominadas “de sexo”.²¹

Para volver sobre la cuestión del “*Geschlecht*” en la teoría freudiana, la diferencia entre mujer y hombre, o más bien entre femenino y masculino, no está determinada; no se nace mujer —o más bien “*weibliche*”— se deviene mujer. Freud lo dice y busca demostrarlo antes que Simone de Beauvoir. Habría aquí que dar cuenta del uso diferenciado que hace Freud de “*Weib*” y “*Weiblichkeit*” por un lado, y de “*Frau*” por el otro.²² La adopción de una

21 Sobre el tema de la exclusión a priori de “la biología”, por parte de los *women's studies* y los estudios de género que les sucedieron, exclusión que restringe de antemano el campo de investigación y el perímetro de pertinencia de estos estudios, véase la excelente contribución al volumen *Feminist Consequences* de Biddy Martin, figura importante del diálogo estadounidense entre *feminist theory* y *queer theory* (2001: 353-380). Catherine Malabou se dedica también de manera pertinente a liberar el pensamiento de la biología (es decir, al mismo tiempo el pensamiento sobre la biología y el pensamiento de que la biología contribuye a forjar e informar) de su lectura “esencialista”. En “*Possibilité de la femme, impossibilité de la philosophie*”, se basa en los últimos trabajos en este campo para mostrar que la noción de “plasticidad cerebral” contradice las concepciones fijadas de la construcción identitaria. “La biología no es esencialista, como lo demuestra el increíble auge de la epigenética”, escribe hacia el final de este ensayo. Y agrega: “El espacio de lo ‘bio’ a lo ‘trans’ es quizás, en sí mismo, un fenómeno biológico...” (2009: 156).

22 Observemos que en alemán contemporáneo, casi no se emplea la palabra “*Weib*” para designar a las mujeres. Cercana por su etimología a la palabra “*wife*”, en inglés

identidad y de una orientación sexual es el resultado de un proceso complejo que implica identificaciones, transferencias, asignaciones culturales y sociales, etcétera.

2) Hélène Cixous hereda, mediante su traducción francesa, la noción freudiana de “diferencia sexual” y juega deliberadamente con esta herencia. Tomaré aquí un solo ejemplo de este “juego”. La “diferencia sexual” —no la “cosa” sino la fórmula— figura en el título de una “comunicación” presentada en el marco del primer gran coloquio internacional multidisciplinario organizado por el Centro de Estudios Femeninos de París VIII en 1990. El coloquio se titulaba “*Lecturas de la diferencia sexual*” [“*Lectures de la différence sexuelle*”] porque se trataba precisamente de “leer” y no de reconocer o de probar algo (por ejemplo, la existencia o la inexistencia de la diferencia sexual). Se trataba entonces también de una invitación a leer la “diferencia sexual” como un hecho y un efecto de discurso y de lengua. La intervención de Hélène Cixous formaba parte de un conjunto a dos voces; la otra voz era cantada por Jacques Derrida. Cada uno jugaba a sostener su parte o partitura (la parte o la participación “mujer” y la parte o la participación “hombre”), al mismo tiempo que complicaban y cuestionaban el sentido de esa partitura hasta hacerla insostenible o incantable, excepto que hubiera

tienen las mismas connotaciones. El devenir “*weibliche*” del niño bisexual del cual trata Freud en su conferencia sobre la “feminidad”, es justo entonces, en este sentido, el devenir-doméstico (esposa o prostituta, según los diferentes sentidos de la “*wifery*”) del niño de sexo femenino en régimen falocrático, lo que la noción de “feminidad”, más general y más polivalente tanto en francés como en inglés, no permite captar claramente.

más de una voz. Hélène Cixous había titulado su participación “Cuentos de la diferencia sexual” [“Contes de la différence sexuelle”]. De esta manera, hacía hincapié en términos literarios sobre eso que, en términos para-foucauldianos, se llamaría el discurso. “Cuentos de la diferencia sexual” no quiere decir “mentiras” (como cuando se dice “¿qué cuentos son esos?”, “¡déjate de cuentos!”), porque la literatura no es moralizante (incluso cuando cree o quiere serlo) ni “moralizable”, y no está preocupada por la oposición entre mentira y verdad. Tal título, sin embargo, apunta hacia la ficción y sus poderes. En efecto, en estos “cuentos”, la diferencia sexual es transformada mediante un toque poético de la varita en “DS”, acrónimo de la Diferencia Sexual que trae a escena una de esas diosas²³ paganas rechazadas por las religiones monoteístas. Se precipitarán diciendo: era de esperarse que Cixous soñara con la diferencia sexual como una divinidad. Pero lo que sucede es que no han leído. Lo que es “divinizado” y que se encarna así, lo que es transformado en un tropo inesperado, no es la cosa “diferencia sexual”, sino la fórmula. Y la DS, precisamente, no es la diferencia sexual. Es un hecho (o, como diría H.C., un hada²⁴), de lengua. He aquí lo que dice a propósito Hélène Cixous:

La ‘D.S’ —no es una región, ni una cosa, ni un espacio preciso entre dos, es el movimiento mismo, la reflexión, el Se, la diosa negativa sin negatividad, lo inaprensible

²³ En francés ‘déesse’ (diosa) y el acrónimo ‘DS’ son términos homófonos, lo que permite a la autora establecer esta coincidencia semántica.(N. de la T.)

²⁴ Como en el caso anterior, Hélène Cixous se vale de la cualidad homófona de los términos ‘une fée’ (una hada) y ‘un fait’ (un hecho), para establecer la coincidencia semántica. (N. de la T.)

que me toca, que al venir de lo más próximo me ofrece por destellos a mí-mismo el imposible yo-otro, hace surgir el tu-que-yo-soy, en contacto con el otro (Cixous, 1994: 56).

Esta DS que pasa y desestabiliza las asignaciones al pasar, esta diosa nada dócil del pasaje del uno hacia el otro y del uno en el otro, no tiene mucho que ver con algún destino anatómico, ni tampoco con una división establecida de los roles. Tiene, por el contrario, mucho que ver con ciertos mecanismos psíquicos estudiados por el psicoanálisis, tales como la formación del yo, las diferentes modalidades de la relación con el otro, el amor o, por el contrario, cuando el pasaje no tiene lugar, la hostilidad.

3) ¿Por qué y cómo Derrida, gran deconstructor de lo que él llama la “sexdualidad”, es decir la lógica dual que sostiene la noción tradicional de la diferencia sexual y de la sexualidad en general (como oposición entre heterosexualidad y homosexualidad), incluso en sus acepciones psicoanalíticas, por qué, entonces, y cómo permanece apegado al idioma de la diferencia sexual, él que no ha dejado de echar fuera y de denunciar la jerarquía falogocéntrica que se insinúa en toda diferencia considerada como una posición irreductible? Porque es el idioma, este idioma, precisamente, el que le interesa por diversas razones, y porque la deconstrucción no es un gesto de censura, de reducción o supresión del problema que se busca tratar.

Conservar el idioma “diferencia sexual” es aceptar la herencia de una cierta historia y querer

pensar esta herencia, aunque de manera crítica.²⁵ Derrida hereda la noción de “diferencia sexual” legada por la epistemología moderna, y dialoga con la modernidad como “edad de la sexualidad” (en particular con el “legado de Freud”) jugando con este idioma. Asimismo, acoge esta locución como poeta o poetizador, jugando como lo hace Hélène Cixous con el género femenino de la expresión (la “diferencia sexual” es de género femenino en francés), y jugando sobre todo con el término “diferencia” del cual señala en “Choréographies” la movilidad y la inestabilidad que lo constituyen. La diferencia (sustantivo de origen verbal), el diferir de la diferencia, no es un estado y sobre todo no es un estado de oposición, es una danza: el verbo *di-fero* en latín significa el movimiento, la desviación en direcciones múltiples, o en términos derridianos, la diseminación: todo lo contrario a la fijeza categorial de una agrupación de rasgos. Y es además, en tanto filólogo, que hace resaltar, en el epíteto “sexual”, una cierta memoria del corte. La palabra “sexo” y

²⁵ Sobre la inevitabilidad y la “responsabilidad” de la “herencia”, sobre la necesidad de problematizarla, véase por ejemplo lo que dice Derrida en una conversación filmada con Bernard Stiegler: “Sólo hay herencia allí donde los emplazamientos son múltiples y contradictorios, bastante secretos para desafiar la interpretación, para exigir el riesgo sin límites de la interpretación activa. Es allí donde hay una responsabilidad que debe asumirse [...]” Y un poco más adelante: “Si heredar es reafirmar una cominación, no solamente un haber, sino un emplazamiento que descifrar, no somos más que lo que heredamos. Nuestro ser es herencia, la lengua que hablamos es herencia [...] Lo que somos, lo heredamos. Y heredamos el lenguaje que nos sirve para atestiguar el hecho de que somos lo que heredamos. Círculo paradójico en el cual hay que luchar y resolver a través de decisiones que heredan e inventan a la vez, necesariamente sin norma asegurada, sin programa, sus propias normas. Decir que la herencia no es un bien que se recibe, recordar que somos plenamente herederos, no tiene nada de tradicionalista o de pasatista.” (1996: 34)

sus derivados provienen del latín *secare, sectum*, que significa cortar, seccionar. La lengua nos invita entonces a pensar el sexo, la sexuación y lo sexual como fenómenos y experiencia del corte, de la división, incluso de la herida. Tal o cual identidad sexual remitiría entonces a un cierto corte y recorte simbólico e imaginario en el tejido del ser humano.

Se conoce el papel que juega cierta problemática (es decir, una vez más una interrogación y una deconstrucción) del corte a través de la obra de Derrida por razones a la vez estrictamente filosóficas y autobiográficas (por ejemplo, mediante el tema de la circuncisión), por lo tanto también históricas, puesto que la autobiografía es una escritura de la historia a nivel del individuo. Con el “sexo” y sus derivados léxicos, nos encontramos entonces, en el caso de Derrida, en los parajes de un pensamiento del corte y de la divisibilidad infinita, pero también en el corazón de una experiencia indisociablemente física y cultural del corte como herida, de la división como resistencia a la totalización, de la “no toda” y del “no todo”, “no todo poderoso” que somos todos en tanto que seres sexuados, destinados a la sección y por lo tanto también a la intersección. Así, conservar el idioma de la diferencia sexual aunque dividiéndolo al infinito, y por lo tanto pluralizándolo a fin de escapar o de intentar escapar a la vez de toda asignación binaria y de la asignación conceptual en general —un concepto es siempre “singular”, siempre en lo singular de lo universal, y es la razón por la cual Derrida prefiere hablar de “diferencias sexuales” en plural, en vez de *la “diferencia sexual”*, concepto que produce inevitablemente, si se le trata con seriedad, efectos de sexdualidad—, conservar este idioma significa entonces también

para Derrida, conservar la posibilidad de pensar la relación entre estas experiencias y la experiencia amorosa. Sin sexo, sin pensamiento del sexo, no hay relación sexual, no hay danza amorosa. Sin corte, sin limitación o interrupción de sí mismo, ya no habría —habría la posibilidad de no haber más— diferencias posibles (considérese en plural, porque la línea de demarcación no es nunca “una” y nunca es nítida) entre auto-erotismo y alo-erotismo, no hay interrupción o alteración del amor de sí mismo, por lo tanto no hay amor del otro.²⁶

4) Salto ahora sobre el otro continente donde se agitan estas preguntas y (re)tomo a Gayle Rubin, de la que hablaba al comienzo. En “The Traffic in Women”, Rubin se dedica a mostrar la importancia del psicoanálisis y de la antropología estructural para la elaboración de una epistemología y de una política feministas, puesto que sólo estas dos “ciencias humanas” y estos dos discursos toman centralmente en cuenta lo que ella llama el “*sex/gender system*”, es decir “el dispositivo mediante el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y mediante el cual estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas”²⁷ (Rubin, 1975: 159).

En la obra de Gayle Rubin se encuentra una de las primeras definiciones feministas del “género”: “el género es una división de los sexos socialmente impuesta [Gender is a socially imposed division

26 Sobre este tema, véase mi artículo “Sexing Differences” (Berger, 2005: 52-67).

27 “[I call] “*sex/gender system* the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied.”

of the sexes]” (1975: 179); pero es también en su obra que se encuentra la defensa e ilustración más convincente de la utilidad del psicoanálisis:

In Marx’s map of the social world, human beings are workers, peasants, or capitalists; that they are also men and women is not seen as very significant. By contrast, in the maps of social reality drawn by Freud and Lévi-Strauss, there is a deep recognition of the place of sexuality in society, and of the profound differences between the social experience of men and women²⁸ (Rubin, 1975: 160).

En Francia, el pensamiento del género o sobre el género se ha constituido a menudo, si no contra el psicoanálisis, al menos en la ignorancia de éste. Por su parte, no se puede comprender el trabajo de Judith Butler y de sus contemporáneo(a)s en el campo de los *gender studies* y/o de los *queer studies* si no se toma en cuenta su deuda con el psicoanálisis y con cierta antropología. Es verdad, al mismo tiempo, que el psicoanálisis sigue siendo un *bone of contention*, un escollo mayor en este ámbito. Si por un lado, Gayle Rubin continúa con la reflexión antropológica y el trabajo etnográfico en “Thinking Sex”, por otro, abandona el psicoanálisis en nombre de una desconfianza radical hacia todo gesto de interpretación: “Sexual acts are burdened with an excess of significance”, escribe (Rubin, 1993: 11). Al mismo tiempo, o casi al mismo tiempo, Simon

28 En el mapa del mundo social de Marx, los seres humanos son trabajadores, campesinos, o capitalistas; que también sean hombres y mujeres no es considerado de gran relevancia. Por el contrario, en los mapas de la realidad social elaborados por Freud y Lévi-Strauss, hay un profundo reconocimiento del lugar de la sexualidad en la sociedad, y de las profundas diferencias entre la experiencia social de los hombres y las mujeres.

Watney propone una lectura foucaldiana de Freud o más bien una lectura freudiana de Foucault y suscribe también el abandono de una problemática del género en favor de la o de las sexualidades. Pero a diferencia de Rubin, lo hace en nombre de una concepción freudiana de los mecanismos del deseo y de la inestabilidad de la identidad (Watney, 1968: 17,20).²⁹

“Thinking Sex” es a la *queer theory* lo que “The Traffic in Women” ha sido para el establecimiento de los *gender studies*, los cuales han relevado institucionalmente los *women's studies*, y han marcado así el abandono estratégico y epistemológico del paradigma “mujer” en favor del de “género” a finales de los años ochenta:³⁰ un texto fundador. Que estos dos textos hayan sido escritos por la misma autora es particularmente interesante.

29 “It is of course impossible to reconcile any sense of this unitary stabilising factor which gender theory finds behind individual identity, with the uneven, unstable nature of subjectivity disclosed by Freud” [Es por supuesto imposible reconciliar esta idea del factor unificante y estabilizante que la teoría del género encuentra en la noción de identidad individual con la naturaleza desigual e inestable de la subjetividad descubierta por Freud]; y: “To be gay for Foucault was a state always waiting to be achieved. He believed passionately in the innovative potential of gay culture to contest disciplinary regimes of power organised in the body, and to construct totally new social, cultural and psychological forms. It was the image of diversity which he shared with Freud.” [Para Foucault ser gay era un estado siempre en la espera de cumplimiento. Creía profundamente en el potencial innovador de la cultura gay y en su capacidad de contestar los regímenes disciplinarios de poder organizados en el cuerpo. Creía en la posibilidad de construir formas sociales, culturales y psicológicas totalmente nuevas. Esta imagen de la diversidad la compartía con Freud].

30 Observemos de todos modos que, a diferencia de lo que pasó en Francia, un número no poco significante de programas universitarios se continuó llamando “*Women's Studies*” o a veces “*Feminist Studies*”, incluso después de la transformación de la “*feminist theory*” en “*gender theory*”.

En “The traffic in Women”, se perciben ya los gérmenes de la tesis que Rubin desarrollará en “Thinking Sex”; en otras palabras, que la deconstrucción del género como categoría social y política de regulación binaria de la vida sexual y de la vida social debe conducir a un abandono de esta categoría, tanto en la práctica como en la teoría.

Cultural evolution provides us with the opportunity to seize control of the means of sexuality, reproduction, and socialization, and to make conscious decisions to liberate human sexual life from the archaic relationships that deform it. Ultimately, a thorough-going feminist revolution would liberate more than women. It would liberate forms of sexual expression, and it would liberate human personality from the straightjacket of gender³¹ (Rubin, 1975: 200).

Libérense del género en un gesto de contestación radical de la producción de las identidades sociales, si acaso es posible —y es un objeto de debate, incluso de disputa al interior de la *queer theory*, dividida entre los y las que sostienen la posición de Rubin y aquellos y aquellas que sostienen la posición de Butler, cada uno valiéndose de Foucault de diferentes maneras—, y queda la sexualidad, o, como, más bien, se dice en inglés, “el sexo”. La palabra *sex* en inglés designa al mismo tiempo el carácter sexuado (por lo tanto las características sexuales) de los seres vivos y la práctica de la sexualidad (en el lenguaje

31 “La evolución cultural nos da la posibilidad de tomar el control de nuestra sexualidad mediante el dominio de la reproducción y de los modos de socialización. Nos da la posibilidad de tomar decisiones conscientes a fin de liberar la sexualidad humana de las relaciones arcaicas que la deforman. En última instancia, una revolución feminista completa no liberaría sólo a las mujeres. Liberaría formas de expresión sexual; liberaría a la personalidad humana del yugo del género.”

coloquial, no se dice “hacer el amor” sino “*to have sex*”). Pues bien, por razones políticas que son objeto de su ensayo, Gayle Rubin busca separar estrictamente estas dos acepciones del término.

En “Thinking Sex” (fórmula anfibiológica que no se debe traducir apresuradamente por “Pensar el sexo”, traducción que no toma en cuenta los recursos idiomáticos de la fórmula, la cual se podría legítimamente traducir por “Pensar sexo”, incluso por “Sexo pensante”³²), la locución idiomática de la diferencia sexual vuelve a ocupar un lugar central. Pero, por una parte, es pluralizado (como en el caso de Derrida); y por otra, significa, no las diferencias genéricas entre masculino y femenino ya que esta polarización dicotómica es rechazada, ni tampoco las diferencias de orientación sexual que son consideradas como tributarias, desde esta perspectiva, de una matriz conceptual heterosexual que ve en todas partes diferencia u oposición binaria (entre hombre y mujer, pero también entre heterosexualidad y homosexualidad), sino todas las diferencias y las variaciones de prácticas sexuales y de identificaciones sexuales, *en su contingencia histórica*. Rubin no propone regresar a una concepción naturalista de la sexualidad, sino impulsar el análisis foucauldiano de la sexualidad, y en particular la indiferencia de Foucault hacia la cuestión del género, hasta sus últimas consecuencias, una vez que todo esfuerzo de categorización genérica ha sido abandonado. Al denunciar las presiones sociales y la represión política que se ejercen contra

³² No se trata de una crítica a la elección hecha por las traductoras de “Thinking Sex” en *Marché au sexe*. Uno está obligado a elegir. Sin embargo se puede señalar los recursos de la fórmula.

aquel que pretende transgredir el modelo sexual dominante propio a tal o cual sociedad, Rubin escribe lo siguiente:

The notion of a single ideal sexuality characterizes most systems of thought about sex [...] *Progressives who would be ashamed to display cultural chauvinism in other areas routinely exhibit it toward sexual differences. We have learned to cherish different cultures as unique expressions of human inventiveness rather than as the inferior or disgusting habits of savages. We need a similarly anthropological understanding of different sexual cultures*³³ (Rubin, 1993: 12). (Soy yo quien subraya.)

Ya había señalado en el preámbulo el privilegio léxico que Gayle Rubin parece otorgar aquí a la locución “diferencia(s) sexual(es)”, para la cual propone una serie de equivalentes imperfectos, a no ser que se les nombre a todos cada vez, como lo hace en “Sexual Traffic”: desviación sexual, variedad sexual, diversidad sexual. Es como si la palabra “diferencia(s)” le permitiera mantener un equilibrio entre un término claramente peyorativo como “desviación”, que sólo tiene sentido en función de una norma que Rubin se dedica a cuestionar en su principio —para ella no hay sexualidades normales o anormales— y de un término —“diversidad”—

³³ “La idea de que hay una sexualidad ideal caracteriza la mayoría de los sistemas de pensamiento relacionados con el sexo. *Progresistas que se sentirían avergonzados de manifestar una mentalidad estrecha en otros ámbitos, exteriorizan la misma estrechez cuando se trata de las diferencias sexuales.* Hemos aprendido a valorar las diferencias culturales, entendidas como manifestaciones singulares de la creatividad humana y no como la manifestación de costumbres inferiores o repulsivas de tribus salvajes. Necesitamos una comprensión antropológica de las diferentes culturas sexuales comparable.”

cuyo valor eufemístico y neutralizante se conoce ahora tanto en Francia como en Estados Unidos. La diferencia separa y da miedo; la diversidad tranquiliza y reúne. La primera atenta contra el principio de identidad. La segunda no.³⁴ Rubin se propone alcanzar la despenalización de las conductas llamadas “desviantes”, no su “normalización” en nombre de la ideología liberal de la “elección individual”.

¿Cuál es entonces el estatus de estas diferencias sexuales y de estas diferentes culturas sexuales? ¿Qué formas sociales y físicas puede adoptar la experiencia de éstas? ¿Se puede escapar completamente de la categorización y la recalificación “genéricas”? Dejo aquí estas preguntas en suspenso, y añado simplemente que, para Rubin, la cuestión sexual no es una cuestión prepolítica sino la raíz misma de la política. Tal vez una postura como ésta sólo es totalmente comprensible, también en este caso, si se toma en cuenta la historia cultural de lo político y de la política en Estados Unidos, y la centralidad política en “América” de todo lo que se relaciona con lo que hoy se llama, desde Foucault, la biopolítica

³⁴ Sobre este tema, véase la reflexión de Elizabeth Grosz sobre los diferentes usos del término “diferencia” en el pensamiento contemporáneo, y en particular sobre su tratamiento derridiano: al subrayar la aportación que hace Derrida a la *feminist theory*, en un número de homenaje dedicado a éste y publicado por la revista *Differences* (Grosz, 2005: 90), escribe “It is Derrida who demonstrated that difference exceeds opposition, dichotomy, or dualism and can never be adequately captured in any notion of identity or diversity (which is the proliferation of sameness or identity and by no means its overcoming or difference)” [Fue Derrida quien demostró que la diferencia excede la oposición, la dicotomía o el dualismo, y que no puede ser jamás capturada por ninguna noción de identidad o de diversidad (esta última no es más que la proliferación del carácter de lo mismo o de la identidad; no significa en absoluto que la diferencia haya sobrepasado a la identidad).]

o lo biopolítico. Rubin preconiza entonces no una nueva política de los géneros ni tampoco una política de los sexos (ya sea que se cuenten dos o que se cuenten tres, como en el caso de Platón), sino una política *del sexo y de las sexualidades*, que no es reducible, según ella, ni al marxismo como teoría de la liberación de los trabajadores, ni al feminismo como teoría de la emancipación de las mujeres.

5) Entonces, “*the end of sexual difference*”? ¿El fin de la diferencia sexual? Hago a propósito la pregunta en inglés. Mi pregunta es de hecho una cita de un artículo de Judith Butler, publicado por primera vez en *Feminist Consequences* en 2001 y vuelto a publicar en *Undoing Gender*. El título de Butler es justamente formulado como una pregunta, de la que ella misma resalta su carácter de cita. A esta pregunta, ella responde: “no”;³⁵ la pregunta de la “diferencia sexual” (a la vez como expresión y como noción) debe permanecer formulada como pregunta conturbadora y conturbada (de allí la modalidad interrogativa del título), so pena de empobrecer considerablemente el campo de la reflexión feminista. Cito las últimas palabras de la primera versión de este ensayo:

That the sexual freedom of the female subject challenged the humanism that underwrites universality suggests that we might consider the social forms, such as the patriarchal heterosexual family, that still underwrite our “formal” conceptions of universality. The human, it seems, must become strange to itself, even monstrous, to reachieve the human on another plane. This human

³⁵ “My title is intended as a citation of a skeptical question, one that is often posed to theorists who work on gender or sexuality, a challenge I wish both to understand and to which I propose a response.” (Butler, 2001: 176)

will not be “one”,³⁶ indeed will have no ultimate form, but it will be one that is constantly negotiating sexual difference in a way that has no natural or necessary consequences for the social organization of sexuality. By insisting that this will be a persistent and an open question, I mean to suggest that we make no decision on what sexual difference is but leave that question open, troubling, unresolved, propitious³⁷ (Butler, 2004).

“The End of Sexual difference?” es ante todo una reflexión sobre el idioma del género, por lo tanto sobre el “género” como idioma, no de un modo filosófico-filológico como en el caso de Derrida o poéticamente como en el caso de Hélène Cixous, sino de un modo pragmático-político que permite una reflexión sobre la lengua y el discurso y se interroga sobre las variaciones semánticas del término y sobre los efectos políticos variados ligados a sus contextos de empleo. De allí que surja esta observación: *“More important than coming up with a strict and applicable definition of the term [gender], is the ability to track the travels of the*

36 Referencia al ensayo de Luce Irigaray: “Este sexo que no es uno”.

37 “Que la libertad sexual del sujeto hembra haya estremecido el humanismo que sostiene la noción de universalidad sugiere que tomemos en consideración las formas sociales, tales como la familia heterosexual patriarcal, que continúan sosteniendo nuestras concepciones ‘formales’ de la universalidad. El humano debe volverse extranjero hacia sí mismo (extraño para sí mismo), incluso monstruoso, para reinventar al humano sobre otro plan. Este humano no (no) será “uno” (cf Irigaray), no tendrá forma definitiva, sino que será alguien que negocie constantemente la diferencia sexual de una manera que no tiene consecuencias naturales o necesarias para la organización social de la sexualidad. Al insistir sobre la necesidad de mantener abierta la pregunta de la diferencia sexual, sugiero que no tomemos una decisión sobre lo que es la diferencia sexual, sino que dejemos la pregunta abierta, y por ello conturbadora, no resuelta, estimulante.”

term through public culture” (Butler, 2004) [Más importante que llegar a una definición estricta y aplicable del término (género), es la capacidad de seguir los recorridos del término a través de la cultura pública]. De manera más general, el ensayo de Butler aboga no por un pluralismo intelectual blando, sino por la complejidad necesaria de un campo teórico que enriquezca, al indexarlo, múltiples idiomas y formulaciones, incluso contradictorias.

Los trabajos de Butler sobre el género reunidos en el volumen *Undoing Gender*, como para cerrar el capítulo intelectual dedicado a “*doing gender*”, abierto por ella unos quince años antes, se hacen eco de un nuevo elemento en el panorama de la reflexión estadounidense sobre estas cuestiones. Este elemento vino a arrojar una nueva conturbación en la conturbación general del género como categoría social y como herramienta conceptual: me refiero a la amplitud que adquirió el doble fenómeno social de la transexualidad y del transgénero, efecto, en parte, del lugar teórico atribuido a esta cuestión. El discurso, el fenómeno cultural y la práctica del “*crossing*” que unas veces, en su versión transexualidad, postula la adhesión simbólica, social, física y fantasmal del género con el sexo, y otras veces, en su versión “transgénero”, actúa, por el contrario, sobre el desajuste entre cuerpo sexuado e identidad declarada, invitan en este caso también a situar la investigación en el cruce del análisis cultural, de la teoría social y del psicoanálisis, y sobre todo, a mantener problemática, por lo tanto abierta, la pregunta de la o de las diferencias sexuales.³⁸

38 Joan Scott, cuya camaradería teórica con Butler es antigua, formula una proposición similar en un artículo reciente titulado “Gender, Still a Useful Category of Analysis?”, en referencia a su célebre ensayo de 1986. Al reflexionar

CUANDO LA LENGUA NOS EMBARCA (Y NOS ENGAÑA)

Algunas observaciones para terminar pero no para concluir.

Primera observación

En “Sexual Traffic”, Gayle señala que al principio de los años setenta, época en el que emergen los “movimientos de mujeres” en Occidente —movimientos que fueron a la vez verdaderos

sobre los usos más o menos “críticos” de la noción de “género”, que su promoción feminista ha provocado desde la publicación de “Gender: a Useful Category of Historical Analysis”, propone regresar a la cuestión de la “diferencia sexual” tal como ésta es articulada por el psicoanálisis. No, por supuesto, para abandonar la problemática feminista del “género”, sino por el contrario, para darle una nueva inflexión y un nuevo aliento. El propósito de Scott sería ahora mostrar que el género es una categoría útil de análisis, precisamente porque pide que “historicemos” la manera en que el sexo y la diferencia sexual han sido concebidos. Al final de este recorrido recapitulativo, se lee lo siguiente: “Perhaps it is sexual difference that now needs to be problematized so that gender can be freed to do its critical work. For this I’ve found it useful to turn to psychoanalytic theory, not to its conservative articulations (which have, among other things, been used to shore up the heterosexual family as the key to normal psyches and stable cultures), but to the places where it addresses the difficulties associated with establishing the boundaries and meanings of sexed identities. On the one hand, ‘the psychic knowledge of sexual difference ... is something one cannot not know [...]’ (Weed 2007: 6). “[...] On the other hand, there is no certain knowledge of what it means.” (Weed 2007: 12) [Tal vez la diferencia sexual es la que necesita ser ahora problematizada para que el género pueda liberarse y hacer su trabajo crítico. Para ello, me ha parecido útil volver hacia la teoría del psicoanálisis, no hacia sus articulaciones conservadoras (que han sido, entre otras cosas, usadas para reforzar la familia heterosexual como la clave de las psiques normales y las culturas estables), sino hacia los lugares donde se ocupa de las dificultades asociadas con el establecimiento de los límites y los significados de las identidades sexuadas. Por un lado, ‘el conocimiento psíquico de la diferencia sexual... es algo que no se puede no conocer [...]’ Por otro, no hay conocimiento cierto de lo que ésta quiere decir.”]

movimientos populares en cuanto a su capacidad, por ejemplo, de movilizar la opinión pública en favor de la contracepción y del aborto, pero también movimientos de pensamiento sin precedente cuyo resultado fue la constitución progresiva de la *feminist theory* entre los años ochenta y el comienzo de los años noventa—, el “paradigma dominante” entre los “intelectuales progresistas” era el marxismo, bajo formas diversas.³⁹ El feminismo denominado de la “segunda ola” se formuló entonces, al menos en sus comienzos, en una relación dividida con el marxismo.⁴⁰ Si en su primer ensayo, “The Traffic in Women”, Gayle Rubin señalaba las insuficiencias del marxismo y enunciaba las condiciones epistemológicas y metodológicas de una autonomización del pensamiento feminista, también es cierto que en este ensayo, concebido a la vez como un comentario de y un homenaje a la obra de Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, expresaba claramente la deuda complicada que

39 “‘Traffic in Women’ had its origins in early second wave feminism when many of us who were involved in the late 1960’s were trying to figure out how to think about and articulate the oppression of women. The dominant political context at that time was the New Left, particularly the anti-war movement and the opposition to militarized U.S. imperialism. The dominant paradigm among progressive intellectuals was Marxism, in various forms” (Butler, 1997a: 69).

40 La noción de “feminismo de la segunda ola” nació en los Estados Unidos, a medida que se desarrollaba el campo de los estudios feministas y que tomaba cuerpo la teoría del género. El término designa generalmente el pensamiento feminista que se desarrolló tras los movimientos de los años sesenta. El feminismo de la segunda ola es caracterizado por un contenido teórico, un énfasis en el campo de la sexualidad, una reflexión sobre las modalidades de la constitución de la oposición jerárquica de los sexos, y una tentativa de proporcionar instrumentos y una clave de lectura específicos de la opresión histórica de las mujeres.

el nuevo pensamiento feminista tenía con el primero, deuda que ella reafirma por otra parte en “Thinking Sex”, en el momento en el que analiza las relaciones ambiguas pero consustanciales de ciertas formas de sexualidad modernas con la economía de mercado.⁴¹ El marxismo proporcionaba en particular, y proporciona todavía a determinado feminismo, un modelo de articulación entre teoría y política, más específicamente, entre teoría de la dominación y política de la emancipación. Pero si bien Marx tiene muchos exégetas y ha dado lugar a lecturas muy diversas, el o los marxismos tienen sin embargo una sola fuente y se basan en un aparato conceptual bastante estable. Todo el mundo se pone de acuerdo sobre lo que quiere decir “capital”, “trabajo”, “plusvalía”, “valor de intercambio” etc., es decir, sobre su definición y

41 En un esfuerzo por justificar teóricamente y políticamente la despenalización de los “trabajadores del sexo” y del “sex-bussiness” (publicaciones pornográficas, películas, fabricación de accesorios diversos, etc.), Gayle Rubin protesta en nombre de Marx contra el hecho de que se relegue el “sex business” hacia los márgenes del mercado regular de los objetos manufacturados y de las prestaciones de servicio, en esta zona confusa donde conviven peligrosamente intercambios autorizados e intercambios clandestinos: “Marx himself considered the capitalist market a revolutionary, if limited, force. He argued that capitalism was progressive in its dissolution of pre-capitalist superstition, prejudice, and the bonds of traditional modes of life. ‘Hence the great civilizing influence of capital, its production of a state of society compared with which all earlier stages appear to be merely local progress and idolatry of nature.’ Keeping sex from realizing the positive effects of the market economy hardly makes it socialist” (Rubin, 1993: 20). ¿Paradoja “estadounidense”? Marx, del cual Rubin cita aquí los *Fundamentos de la crítica de la economía política* es la referencia tanto mayor como positiva de un discurso relativo a una lógica “liberal” en los sentidos a la vez político (progresista) y económico (capitalista) que este término ha tomado desde hace tiempo en el discurso público del otro lado del Atlántico. (Sobre este tema, véase “La leçon de Roxane. Feminisme et Capitalisme en Occident”, infra.)

los sentidos que Marx les ha dado. No sucede lo mismo con la “teoría feminista”. Los términos clave de su léxico están sujetos a contestación, y por consecuencia sometidos a un proceso constante de “resignificación” (*resignification*) para emplear un término que privilegia Butler y mediante el cual designa aquellas operaciones de alteración y de reorganización semánticas, tan características del pensamiento contemporáneo del género y de las diferencias sexuales. No hay autor ni autoridad que se sostenga en el ámbito del pensamiento feminista o post-feminista: ni Marx ni Freud; ni De Beauvoir ni Irigaray. Es al mismo tiempo su desgracia y su suerte; quizás sobre todo su suerte, ya que la heterogeneidad de sus fuentes y la inestabilidad constitutiva de sus “fundamentos” pone de relieve, de manera inversa, lo que toda pretensión a la estabilidad conceptual debe al doble principio (¿“patriarcal”?) de unicidad y de autoridad del texto.

Segunda observación

Hacia el final de la versión aumentada de “*The End of Sexual Difference?*”, publicada en *Undoing Gender*, Judith Butler, quien dedica esencialmente las últimas páginas de su ensayo a reflexionar sobre “la división anglo-europea” en un diálogo con la “teórica feminista europea” Rosi Braidotti, afirma que toda teoría emana de un “lugar” (“theory emerges from location”) (Butler, 2004: 201). Quizás esta observación sobre el “lugar” de la teoría le es inspirada por la reflexión de Homi Bhabha sobre el “lugar” (“location”) de la cultura. En cualquier caso, es una manera de recordar que no hay teorización posible sin *punto de vista* y no hay punto de vista que no implique un lugar desde el cual se ejerza la

contemplación “teórica”, el “*theorein*”. En el marco de esta observación, Butler señala sin embargo el hecho de que el “lugar” por sí mismo, como sitio unificado, o al menos localizable sobre el fondo del cual se desprende toda enunciación, está en crisis precisamente en Europa:

Theory emerges from location, and location itself is under crisis in Europe, since the boundaries of Europe are precisely what is being contested in quarrels over who belongs to the European Union and who does not, on rules regarding immigration (especially in Belgium, France, the Netherlands), the cultural effects of Islamic communities, of Arab and North-African populations (Butler, 2004: 201).⁴²

Pero esta crisis de la localización, como crisis del principio de la unidad de lugar —unidad sin la cual no hay lugar que se mantenga en su sitio, y que se declara o se anuncia en Europa en la figura de la Unión—, no afecta solamente a Europa. La dislocación literal del punto de vista afecta a la teoría contemporánea y en particular a la teoría feminista como lo sugiere la misma Butler quien añade precipitadamente, luego de sus afirmaciones sobre Europa: “I’m an American, but I am trained in European philosophy” (Butler, 2004: 201) [“Soy estadounidense, pero estoy entrenada en la filosofía europea.”] Aparece después entonces

42 “Toda teoría emerge de un lugar, y el lugar mismo está en crisis en Europa. Las fronteras de Europa son precisamente el punto fundamental de la contestación en las querellas que giran en torno a la legitimidad del hecho de que éste o tal país pida integrarse a la Unión Europea, en la elaboración de las reglas que conciernen a la inmigración (particularmente en Bélgica, Francia y en Los Países Bajos), en la discusión de los efectos culturales de las comunidades musulmanas, de las poblaciones árabes y norteafricanas.”

una declaración “confesional” de Butler sobre su relación con las lenguas europeas en general, y con la lengua alemana en particular. ¿Qué relación hay entre esta reflexión sobre el cruce de las lenguas y el cuestionamiento del sentido y de los usos de la palabra “género” o de la locución “diferencia sexual”? Lo que está en cuestión es precisamente una desarticulación de la relación de la lengua con su sonido o con *un* lugar de emisión. ¿Qué lengua hablo, y desde qué lugar(es) cuando empleo hoy la palabra “*sex(e)*” en francés? Los sociolingüistas constatan, en efecto, que en francés se da a este término, cada vez más, una extensión que apenas tenía hace diez o quince años, de tal modo que se habla ahora inglés al hablar “*sexe*” en francés. El diccionario histórico de la lengua francesa confirma esta relación entre “*parler sexe*” y hablar inglés cuando señala que muchos derivados de las palabras “*sexe*” y “*sexualité*” en el francés contemporáneo provienen del inglés: es el caso de la serie de palabras prefijadas por “trans” tales como “*transsexualisme*”, del que existen ejemplos en francés a partir de 1956 o incluso “*transsexualité*” (1960) y “*transsexuel*” (1956).⁴³

La lengua inglesa, que ya no remite en sí a la unidad de un lugar y de una cultura, hoy es a la vez el lugar paradójico y el vehículo de esta desarticulación generalizada. Se vuelve entonces oportuno, si no necesario, preguntarse por lo que le sucede al “contenido” de la “diferencia sexual”

43 Véase el artículo “*sexe*” del diccionario histórico de la lengua francesa, dirigido por Alain Rey. Como se sabe, es al cuerpo médico estadounidense a quien se debe las primeras formulaciones relativas al transexualismo y por consecuencia la disyunción entre sexo anatómico (natural) y género físico.

cuando éste atraviesa el Atlántico, o cuando retoma el barco desde San Francisco o Nueva York.

Así pues, la inestabilidad semántica de tal locución se debe por supuesto al carácter particular del “ejercicio del saber” en materia de diferencia(s) sexual(es). Todo “saber” en la materia, toda racionalización, toda proposición epistemológica o política relacionadas con ella están necesariamente “afectados”—es el término empleado por Geneviève Fraisse en su introducción a *L'Exercice du savoir et la différence des sexes*—, o incluso sobredeterminados, y de entrada comprometidos, por la experiencia íntima y la posición inconsciente de aquellas y aquellos que se expresan sobre el tema, y por este límite *a la vez irresoluble e infranqueable* que separa el saber de sí mismo del saber del otro, por muy incierto que sea el primero. En materia de “diferencia sexual”, el sujeto del conocimiento está destinado al desconocimiento que afecta su relación con el otro como con él mismo. Su saber no puede ser entonces más que un sistema de presunciones, Lacan diría por diversión de “con-vicciones”. Y es por eso que, en el ámbito de la política como en el de la teoría feminista occidentales, es tan difícil —en realidad imposible— entenderse (construcción pronominal que hay que entender según el doble eje del pronombre: reflexivo y recíproco), y sin duda bastante vano buscar hacerlo, sobre las cuestiones de “identidad(es) sexual(es)”, mientras que es tan fácil entenderse en el terreno de la lucha por la igualdad.

“La diferencia sexual, nos preguntaremos siempre...” [La différence sexuelle, nous nous demanderons toujours...], escribe Derrida al final de su “lectura de la diferencia sexual”, titulada

“Hormigas” [“Fourmis”] (1994: 100). Y agrega, haciendo resonar la irresolubilidad de este “nous nous”⁴⁴ (“nous nous demanderons”), que introduce la *interlocución* en la *alocución* y la pregunta al otro y del otro en la reflexión solitaria: “Pero esto es la diferencia sexual, si tiene algo que ver con esta situación: preguntarse. Y preguntarse, en el otro, si lo hay, si es una determinación accesoria [...], un suplemento secundario o una antena esencial a través de todas las separaciones.” (1994: 100)

Si la pregunta de la diferencia sexual, o más bien las múltiples preguntas que se reúnen bajo su nombre, continúan siendo pregunta(s) a la vez “conturbadora(s)” y “conturbada(s)”, el idioma (o el pedazo de idioma) “diferencia sexual”, el cual siguen usando los hablantes de las lenguas occidentales donde echa raíces, ya casi no funciona hoy como el elemento clave de un dispositivo discursivo “orientado”. Desorientado y desorientante, abre en el discurso —se trate del habla ordinaria, del habla erudita o del habla militante— lo que Laurent Dubreuil nombra a propósito de una cierta fraseología colonial, “un espacio contradictorio y sin embargo sensato”⁴⁵. Disponible e inaprensible

44 Se usa un mismo término en francés (*nous*) para designar el pronombre personal y reflexivo en la primera persona del plural, lo que permite a Derrida esta imagen de la resonancia. (N. de la T.)

45 En su estudio, no de las lenguas coloniales, sino del “lenguaje” de la colonización en el espacio conocido como francófono, Dubreuil (2008) distingue la noción de “discurso” sobre la noción de “*parlure*”.* Señala que el “discurso”, en el lenguaje conceptual foucauldiano y neo-foucauldiano, es una noción “orientada”, casi siempre de manera negativa. Da como ejemplo de este empleo “orientado” (por lo tanto orientado negativamente), de la palabra “discurso”, la noción de “discurso orientalista” desarrollada por Edward Said. Por el contrario, “*parlure*” “designaría un “agregado lingüístico” o una combinación de “frases” que van del sintagma aislado al enunciado completo, que, en efecto, “se impone[n] social y políticamente como un habla disponible”,

a la vez, no nos lega una doctrina o una ideología, sino la cominación de mantener abiertos, y de continuar “interpretando activamente”, el sentido o más bien los sentidos de su herencia (Derrida, 1996: 34). ☙

Cynthia Lerma
Traducción del francés

incluso hegemónica, pero que disponen, por la ambigüedad de su despliegue, un espacio de pensamiento contradictorio, no orientado, incluso desorientado.

* Dubreuil adopta aquí un término, el de “*parlure*”, que originalmente en francés designa una manera de hablar, y en el campo lingüístico, el uso social de una lengua. (N. de la T.)

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Anne Emmanuelle (2005), “Sexing Differences”, en *Differences*, “Derrida’s Gift”, número especial, 16-3, pp. 52-67.

Berger, Anne Emmanuelle (2013), *Le Grand Théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en “Amérique”*. Paris, Belin.

Butler, Judith (1997a), “Sexual Traffic”, entrevista con Gayle Rubin, en Elizabeth Weed y Naomi Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 68-108.

Butler, Judith (1997b), “Against Proper Objects”, en Elizabeth Weed y Naomi Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 1-30.

Butler, Judith (1999 ([1990])), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.

Butler, Judith (2001), “The End of Sexual Difference?”, en Elisabeth Bronfen y Misha Kavka (eds.), *Feminist Consequences. Theory For The New Century*. New York, Columbia University Press, pp. 414-434.

Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*. New York, Routledge.

Cixous, Hélène (1994), “Contes de la différence sexuelle”, en Anne Emmanuelle Berger y Mara Negrón (eds.), *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des femmes, pp. 31-68.

De Lauretis, Teresa (2010), *Pulsions freudiennes. Psychanalyse, Littérature et Cinéma*, trad. Jacques Brunet-Georget. Paris, PUF.

Derrida, Jacques (1992), “Chorégraphies”, entrevista con Christie McDonald, en Elisabeth Weber (dir.), *Points de Suspension*. Paris, Galilée, pp. 95-115.

Derrida, Jacques (1994), “Fourmis”, en Anne Emmanuelle Berger y Mara Negrón (eds.), *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des femmes, pp.69-102.

Derrida, Jacques y Bernard Stiegler (1996), *Echographies de la télévision*. Paris, Galilée, INA.

Dubreuil, Laurent (2008), *L'empire du langage. Colonies et francophonie*. Paris, Hermann.

Engels, Friedrich (1974), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, trad. Jeanne Stern. Paris, Editions Sociales.

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1980), *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.

Fraisse, Geneviève (ed.) (1991), *L'exercice du savoir et la différence des sexes*. Paris, L'Harmattan.

Fraisse, Geneviève (1996), *La différence des sexes*. Paris, PUF, col. Philosophies.

Fraisse, Geneviève (1997), entrevista con Frédérique Ildefonse y Sabine Prokhoris, en *Vacarme* (revista electrónica), 04/05, URL: <http://www.vacarme.org/article1153.html>

Fraisse, Geneviève (2008), “La contradiction comme lieu du féminisme”, en *Les Rencontres de Bellepierre* (revista electrónica), URL: <http://www.lrdb.fr/articles.php?lng=fr&pg=1074>

Freud, Sigmund (1969 ([1931])), “Die Weiblichkeit”, *Neue Folge Der Vorlesungen Zur Einführung in Die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, vol.15. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, pp.119-145.

Freud, Sigmund (1940), “La féminité”, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, trad. Anne Berman. Paris, Gallimard, col. Idées, pp. 147-178.

Grosz, Elizabeth (2005), “Derrida and Feminism: A Remembrance”, en *Differences*, “Derrida's Gift”, número especial, 16-3, pp. 87-94.

Laplanche, Jean (2000), “Psychanalyse et sexualité”, entrevista con Francis Martens, en Francis Martens (ed.), *Psychanalyse: que reste-t-il de nos amours?* Paris, Complexe.

Malabou, Catherine (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris, Galilée.

Maratti, Paola (2010), “La vie et les normes”, en Monique David-Ménard (ed.), *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*. Paris, Campagne Première, pp. 183-196.

Martin, Biddy (2001), “Success and Its Failures”, en Elisabeth Bronfen y Misha Kavka (eds.), *Feminist Consequences. Theory For The New Century*. New York, Columbia University Press, pp. 353-380.

Rey, Alain (2006), *Dictionnaire historique de la langue française*. Le Robert.

Rubin, Gayle (1975), “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, pp. 157-210.

Rubin, Gayle (1993[1984]), “Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en Henry Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Reader*. New York, Routledge, 1993, pp. 3-44 (retomado del original “Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London, Pandora).

Watney, Simon (1986), “The Banality of Gender”, en *Oxford Literary Review*, “Sexual Difference”, número especial, vol.8, 1-2, pp.13-21.

Weed, Elizabeth (2007), “Joan W. Scott’s Useful Category of Analysis”, artículo inédito presentado en la conferencia *In Terms of Gender, Center for 21st Century Studies, University of Wisconsin, Madison*, 4 y 5 de mayo.

Fecha de recepción: 7 de abril de 2014

Fecha de aceptación: 2 de septiembre de 2014