

# Un deseo de ser piel roja

*Um desejo de ser pele-vermelha*

*A desire to be red-skinned*

Manuel Jesús Sabariego  
Gómez

Coordinador/Apoyo a la docencia/del  
Programa de Doctorado en Derechos  
Humanos y Desarrollo.

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla-  
España.

## R esumen

Las categorías que nutren nuestra ciencia, y el modo como interpretamos y habitamos la realidad, sufrieron un fuerte proceso de ideologización con el proyecto humanista de la modernidad, que consagró una ciencia absoluta, separada de los diferentes sentidos comunes que ofrecían otras experiencias para pensar y construir la realidad. Esta absolutización vino a legitimar un supuesto orden natural de las cosas encarnado en leyes, normas y los más diversos dispositivos reguladores que coartaron cualquier posibilidad emancipadora de las identidades fijadas por la modernidad, en lo político y lo social. La *teoría queer* viene mostrando dicho proceso, principalmente desde las últimas dos décadas del siglo XX, animando otras maneras de mirar la ciencia más allá de los consensos negadores y excluyentes que constituyen una legitimidad normativa encima de las diferencias, legitimidad en que *ciudadanía* y *exclusión* aparecen como sinónimos.

**Palabras clave:** *queer*, ciudadanía, exclusión, feminismo, género.

## R esumo

As categorias que nutrem nossa ciência e o modo como interpretamos e habitamos a realidade, sofreram um forte processo de ideologização com o projeto humanista da modernidade, que consagrou uma ciência absoluta, separada dos diferentes sentidos comuns que ofereciam outras experiências para pensar e construir a realidade. Esta absolutização veio a legitimar uma suposta ordem natural das coisas, encarnada em leis, normas e nos mais diversos dispositivos reguladores que cortaram qualquer possibilidade emancipatória das identidades fixadas pela modernidade, no político e o social. A *teoria queer* vem mostrando o dito processo, principalmente desde as últimas duas décadas do século XX, animando outras maneiras de olhar a ciência para além dos consensos negadores e excluintes que constituem uma legitimidade normativa acima das diferenças, legitimidade em que *cidadania* e *exclusão* aparecem como sinônimos.

**Palavras-chave:** *queer*, cidadania, exclusão, feminismo, gênero.

## A bstract

The categories that feed our science and the way that we interpret and inhabit reality suffered deeply from the humanist project of modernity, which consecrated an absolute science separated from the various common senses that offer other experiences with which to think of and construct reality. This absolutist perspective came to legitimize a supposed natural order of things, incarnated in laws and norms and in the most varied regulatory measures that prevent any emancipative possibility for the identities fixed by modernity in politics and society. *Queer theory* has shown this process, mainly since the final decades of the Twentieth Century, and has animated other ways of seeing science beyond the negative and exclusionary consensuses that constitute a normative legitimacy above the differences, a legitimacy in which *citizenry* appears to be synonymous with exclusion.

**Key words:** *queer*, citizenship, exclusion, feminism, gender.

*Si uno pudiera ser piel roja, siempre alerta, y sobre un caballo que cabalgara veloz, a través del viento, constantemente estremecido sobre la tierra temblorosa hasta quedar sin espuelas, porque no hacen falta espuelas, hasta perder las riendas, porque no hacen falta riendas, y que en cuanto viera ante sí el campo como una pradera rasa, hubieran desaparecido las crines y la cabeza del caballo.*

*Deseo de ser piel roja*

Franz Kafka

*Je est un autre.*

Artur Rimbaud

*Sólo tus etiquetas me dividen.*

*Haciendo Caras*

Gloria Anzaldúa

## 1 Iteraciones, referencialidades y reflexividades contextuales e históricas de la *queer theory*: ¿"intraducibilidad epistemológica"?

Las últimas décadas del siglo XX han testimoniado como las preocupaciones por la cultura pasaban a ser el eje de la tarea principal de hordas de *científicos sociales* en disciplinas que anteriormente no la habían tenido en sus miras. Entre el celo de los antropólogos, desplazados de sus institutos y ámbitos de estudio, y los afanes omnicomprendidos de los sociólogos por hacerla suya, las diferentes *desterritorializaciones* epistemológicas de la cultura y sus transcripciones patriarcales y heterosexuales por parte de la teoría *queer*<sup>2</sup>, caminan hacia un nuevo paradigma en el que "la definición plural del género ocuparía un lugar central en la revelación de las significaciones de

toda cultura" (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 15). Comenzando a desentramar espacios de tránsito apenas hollados – al punto que colocan en jaque a las categorías analíticas consagradas por el proyecto hegemónico de la modernidad al desenmascarar la carcoma de la que adolecen éstas –, exhiben la contingencia de intervenir en nuestro *ordo cognoscendi*, liberando a la cultura de las eficacias taxonómicas que han inmovilizado su proteica dinamicidad polilógica, encerrándola en laboriosos esencialismos identitarios sumisos a una teleología colonial *presentista*<sup>3</sup>, como atávico corolario, matriz y expresión de las brumosas concepciones que sustentan la unívoca reescritura política del estado en la época moderna y el santuario *culto* a ésta a partir de concepciones y significaciones acerca de cuanto atañe a la descripción, narración, normativización y positivación de nociones que designan, informan y regulan la feraz profusión de grafías con las que interpretamos, es decir, habitamos, exploramos, lo real, desde diferenciadas, asimétricas y complejas pluralidades textuales y contextuales.

Desde dichas pluralidades – y entendida a partir de éstas –, la cultura se revela como el proceso de interpretación que supone el propio habitar, es decir, como el *pro-jectum* de las multitudes que revelan la inhumanidad inmutable de la instrumental disposición de los acopios de hitos, ideas y valores que caracterizan los exánimes sistemas objetivados a los que, intercambiablemente, las significaciones hegemónicas occidentales comienzan a llamar *cultura* o *civilización* a partir del último cuarto del siglo XIX, como una espuria ilación del paradigma de la modernidad, y en las que podemos identificarnos primariamente, pero que enmascaran dimensiones y perspectivas más profundas, que la crisis paradigmática de finales del siglo XX ha puesto de manifiesto. Asomados a las mismas comenzamos a desconocernos y no encontramos si no es a través

de los otros, abriendo las posibilidades de una epistemología nómada de la alteridad. Esta redefinición de lo cultural, decíamos, ejerce una proyección meridiana, a la hora de prospectar la emergente potencia que poseen las genealogías que han venido desafiando *ad nauseam* al monoteísmo patriarcal, puntal del orden hegemónico construido sobre aquellas a partir de su negación, invisibilización o esclerotización formal.

## 2 La carnavalización<sup>4</sup> estratégica: industrias *performativas* y tecnologías de modificación corporal; *queer culture jammin'*

Los desafíos esbozados en el anterior epígrafe han implicado los intentos *performativos*<sup>5</sup>, como expresiones realizativas de *re-historización* de los sujetos negados, invisibilizados o formalmente esclerotizados por la erosión legal de las diferencias y las asimetrías que caracterizan a las multitudes. Re-historización activada a partir de la *desontologización* de lo político para constituir dispositivos de lucha por la reapropiación de la *propia* vida, del poder y la potencia que *vivir* encierran, del *poder narrar*, como principio del *poder hacer*, a partir de las propias experiencias, de los propios discursos. Para esto ha sido necesario, por un lado, todo un trabajo de *deconstrucción* de las identidades generadas por los sistemas patriarcales, a partir de la génesis de una nueva intertextualidad tética contrahegemónica – frente a las narrativas que organizan y regulan los pasajes cotidianos en la sociedad patriarcal, como una "nueva autoconciencia [...] construcción última de una realidad y del reconocimiento social y político de una minoría, [cuyas] metodologías [epistemologías] y conclusiones pueden albergar serias divergencias" (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 13)– y, por otro lado, la reapropiación

de las tecnologías corporales, descendrándolas de los institutos médicos, anatómicos, quirúrgicos, clínicos, psíquicos, y de las artes, los medios de comunicación y la publicidad entre otros<sup>6</sup>, transformando los usos y acciones sobre el cuerpo, y al propio cuerpo, en mecanismos de reivindicación biopolítica<sup>7</sup>, y a la propia piel como el margen que nos conecta porosamente a los otros y abre las cerradas narrativas identitarias a la alteridad.

El *culture jammin'*, la intervención, *camp* y *queer*,<sup>8</sup> como *praxis* ética de una epistemología de la otredad, frente a las heteronaturalizaciones objetivas a escala global y su positivación normativa, suponen procesos de alteración política transgenéricos de los mecanismos políticos, sociales y culturales de normalización de la identidad sexual. Esto exige que abramos nuestro análisis a lo axiológico, ya que la disposición de estas intervenciones locutivas o perlocutivas, que producen o intentan producir una realidad, pueden traducirse, como tales, como acciones que modifican e intervienen en las relaciones dominantes y pueden ir de la autoridad a la interpretación o la deconstrucción (BUTLER, *apud* MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 59); es decir, en cuanto reclaman una identidad propia, censuran la naturalidad identitaria. Estos procesos huyen de las dicotomías excluyentes al descentrarse y trabajar fronterizadamente desde los márgenes, operando un análisis transversal que si bien dificulta mucho las estrategias políticas a desarrollar, empodera la *praxis* discursiva de éstas con una enorme pluralidad teórica, diferenciación, variación y diversidad práctica.

*El género ha pasado de ser una noción al servicio de una política de reproducción de la vida sexual a ser el signo de una multitud. El género no es el efecto de un sistema cerrado de poder, ni una idea que actúa sobre la materia pasiva, sino el nombre del conjunto*

*de dispositivos sexopolíticos (desde la medicina a la representación pornográfica, pasando por las instituciones familiares) que van a ser objeto de reapropiación por las minorías sexuales* (PRECIADO, 2003, p. 5).

A partir de las luchas de algunos movimientos sociales norteamericanos y europeos frente a las políticas neo-contractualistas de orientación conservadora generadas por el Consenso de Washington en los años ochenta del siglo XX, en el contexto de sensibilización generalizado entorno al proceso de conocimiento acerca del Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida y la satanización política de los llamados *colectivos de riesgo* de dicha enfermedad, emergen las realizaciones críticas y contestatarias del movimiento *queer*. En el plano teórico: "La teoría *queer* se emparenta con los estudios de género al cuestionar las identidades aparentemente estables" (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 17), creciendo a partir de la década de los noventa del siglo XX el número de departamentos de estudios *queer* en las más innovadoras universidades y centros de investigación social de EEUU y Europa.

*No obstante, debe recordarse que se trataba también de una táctica que pretendía avivar una lucha aletargada como consecuencia de la aparente asimilación política de los homosexuales más privilegiados, quienes empezaron a desentenderse de la extensión de la enfermedad entre grupos sociales o étnicos desfavorecidos. De forma paralela, los estudios *queer* se muestran menos preocupados por la victimización sexual que por el dismantelamiento de las retóricas que fortalecen los discursos del verdu-*

*go – aquellos que, en definitiva, justifican y legislan sus prerrogativas* (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 18-19).

Está, por tanto, directamente imbricada con el feminismo y los estudios de la mujer y de género, desarrollando una furibunda crítica de los métodos binómicos que, dentro de éstos, circunscriben la construcción de sentidos y prácticas interpretativas a la dialéctica "hetero/homo" (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 18).

*Las personas *queer* desestabilizan los cánones universalistas, transgreden los patrones unívocos y subvierten de forma sistemática sus propios límites y los códigos dualistas que definen los comportamientos heteronormativos* (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 18).

Es inicialmente en el – y a través del – lenguaje como y desde donde se realiza esa desestabilización, como intentaremos desentrañar seguidamente.

### 3 Deconstruyendo las escisión: la construcción cultural de la segregación

De lo que hemos hablado hasta ahora, y lo que nos ha servido para ello, el lenguaje y su capacidad normativa, es clave para intentar deconstruir el funcionamiento de los procesos – culturales – de significación, naturalización, normativización y regulación. Junto con esto, debe considerarse la resignificación crítica y deconstructiva que de ellos hace la teoría *queer* a partir del análisis de los procedimientos performativos esbozados más arriba. Lo que nos remite a cuestiones que tienen que ver con la exclusión, la fuerza, la dominación, la imaginación, la resistencia, los sueños, en definitiva,

nos remite al poder, y principalmente al *poder hacer*.

Permítaseme para comenzar, a modo de llamada de alerta, la arriesgada inclusión en este artículo de los términos *tótem* y *tabú*, no desde la naturalización clínica de las pautas culturales urdida por Freud<sup>9</sup>, sino como una crítica, de cierta inspiración lévi-straussiana, aunque no presa – por la inmovilidad paradigmática del estructuralismo – a la deriva naturalizadora y universalizadora freudiana.

El término *tabú* ha circulado desde el paganismo politeísta polinesio hasta los salones de elevadas reuniones sobre psicoanálisis y las más selectas sociedades geográficas. El término *tótem* ha hecho un trayecto semejante desde otro confín del mundo impregnando el discurso occidental hasta en lo religioso. Las exóticamente evocadoras sonoridades de ambos han sido transcritas vernáculamente a nuestros idiomas, sirviéndonos esa transcripción para ilustrar que las categorías se construyen y reconstruyen culturalmente y esa construcción encarna determinados valores.

Ahora bien, para *frisson* de algunos antropólogos, las categorías circulan, cambian de manos, se prestan y se venden y ese *comercium* altera los valores de partida y a las propias categorías. Debemos, pues, ser cuidadosos con las palabras ajenas, ya que al hacer uso de ellas podríamos estar diagnosticando en el *otro* – para desgracia suya – los síntomas de nuestra propia *maladie*. En lo que nos ocupa, esto puede traducirse por ser cuidadosos también con hacer ajeno el *patriarcalismo*, pues *cierta* antropología – como ciencia occidental – necesita superar la etnográfica “mirada por encima del hombro” (Geertz)<sup>10</sup> y utilizar como lente una viga en el propio ojo para mirar al *otro*. Una mirada, por otro lado, a nosotros mismos, ya que él – robamos un verso a Rimbaud – *je est un autre*, y tal vez en nuestros intentos de *liturgizar* – desde nuestra escala – los gestos de

delectación del otro – en el límite, liturgizar al otro mismo sin gesto alguno –, tan sólo estemos proyectando nuestro kafkiano *deseo de ser piel roja* para huir de un provento orden extenuado, lánguido y decadente, levantado sobre la epistémica falla abierta entre lo universal y lo particular.

Para '*frisson*' de algunos antropólogos, las categorías circulan, cambian de manos, se prestan y se venden y ese '*comercium*' altera los valores de partida y a las propias categorías

A este respecto – una vez diluidas por Lévi-Strauss (1991, p.9) las tesis que vinculaban universal a natural (la *naturaleza*, lo *natural*) y cultura a particular (la norma, la convención, el fruto de lo comunicado tras ser significado), como órdenes excluyentes uno del otro, a través del análisis de la “universal” particularidad de la prohibición del incesto en diferentes y particulares grupos culturales –, el *tabú* del incesto ha atravesado desafiante estos segregados órdenes irreconciliables sobre los que la tradición occidental ha levantado sus disciplinas en la modernidad, haciendo que no podamos cogitar más en la separación entre naturaleza y cultura, salvo para sospechar de una artificiosa armazón retórica que nos remite a un sistema monológico y unívoco de organización del mundo. Armazón ideológica que transfigura el habitar cultural – como expresión de la particular *condición humana* –, en su naturalización cultural, transformándolo en *hábito* (*habitus*) sobre el cosmos (*hábitat*) desde la hegemonía de un orden antropocéntrico que ha ontologizado y esencializado la propia

*condición humana* entendida como *relación social interpretativa* (el habitar cultural), es decir, como reconocimiento de la *otredad*, la *alteridad*<sup>11</sup> y sus prerrogativas en cualquier proceso de producción y reproducción de sentidos (valor)<sup>12</sup>, subsumiendo esta relación en la abstracción de un particular establecido como universal, cuyo defecto de significado reduce las potencialidades del exceso de significante cultural, imponiendo un canon más allá del cual la *condición humana* difícilmente encuentra posibilidades de ser reconocida como tal.

*Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible [...] (DERRIDA, 1989, p.390).*

No es necesario enumerar la cantidad de relatos fundacionales que en diferentes culturas hablan de esta escisión. La separación del hombre y la naturaleza está fundada culturalmente en el lenguaje. Éste posibilita que la cultura sustituya a la naturaleza instituyendo la interpretación primera, que consiste en traducir la naturaleza a signos, a un código, a un lenguaje para poder interpretarlo y comunicarlo – aunque sea a uno mismo a partir de los procedimientos mnemotécnicos que integran la memoria y su relación con el aprendizaje – creando un espacio común, un *oikós* cultural. Es en esta traducción donde comienza la vida cultural como acción, como proceso; es ahí donde arranca la hermenéutica, en el propio acontecimiento dotado de sentido que nos conecta con el mundo empujándonos fuera de nosotros mismos.

### 3.1 Escisión: la construcción cultural de la naturaleza

En su obra *Crítica de la Razón Indolente*, el pensador portugués Boaventura de Sousa Santos (2003,

p.94) sentencia que “toda naturaleza es cultura”, lo que nos lleva a concebir las *acciones* culturales – y por ellas entendemos aquí la interpretación y creación de signos y espacios (el *paisaje* cultural) compartidos, segregados, afirmados, negados y siempre, como veremos, liminares, donde se desarrollan estas acciones – como aquellas que configuran a la comunicación; acciones culturales que escinden el vínculo del ser humano con la naturaleza al *culturizar* ésta para *naturalizar* la cultura en aras a legitimarla, al legitimar esa *culturización* como algo natural, *trascendentalizándola*.

*La acción ejercida sobre la naturaleza tiene evidentemente una finalidad humana, tanto en sus aspectos más materiales como en sus aspectos rituales, estrechamente vinculados con los primeros. [...] rituales en los cuales la acción sobre la naturaleza y la acción sobre los hombres no pueden disociarse* (AUGÉ, 1998, p.41).

Estos procesos que suponen una *escisión* entre naturaleza y cultura – escisión que es un acto de significación, y por tanto, un acto fundante, entendido como la separación y segregación, la construcción de un límite –, expresan la reducción de los significantes del mundo *natural* (el mundo natural del que el ser humano forma parte *como una especie más*) por los significados (el mundo *cultural* que significa, en ocasiones, *no sólo como una especie más*); reducción que ha subsumido lo *natural* en lo cultural, textualizándolo, clasificándolo, taxonomizándolo, sometiéndolo en definitiva, a un fuerte proceso de ideologización, que se acelerará, al menos en occidente, con el proyecto humanista de la modernidad y las ideologías del progreso: modernidad, modernización y modernismo.

La reducción de significantes genéricos<sup>13</sup> constituye la donación de senti-

dos y su vinculación directa con la consagración de determinados valores o interpretaciones de éstos, así como la comunicación de los significados; el mundo natural es descrito, interpretado, explicado, dominado, reducido y contenido en dos procesos: uno de significación<sup>14</sup> y otro de comunicación del exceso de significante y su sustitución por el defecto de significado.

*En el debate sobre los conceptos en torno a la naturaleza tiene que manifestarse claramente que la relación categorial entre naturaleza y sociedad relevante para la teoría política (y no sólo para ella) sólo puede determinarse adecuadamente siguiendo una concepción tripartita: la (a) construcción por parte humana de la (b) imagen de la naturaleza extrahumana, que, en su caso, sirve (o servía) para una derivación (c) teórico-política de la sociedad “verdadera”, de la sociedad “natural”* (HOLLAND-CUNZ, 1996, p. 60).

Esto es, la escisión, transforma la vida *entre y para* – a merced de – el medio natural en acción *sobre y en* el medio natural al sustituir a la naturaleza – a través del lenguaje – por la cultura. Separación que implica pues una reducción ideológica, tendiente a legitimar un discurso y unas prácticas sobre otros discursos y otras prácticas.

Paradigmático de este rompimiento, el mito de la escisión del vínculo entre hombre y mujer, y la naturalización de su recomposición cultural patriarcal, ha sido profundamente estudiado a partir de la década del setenta del siglo XX por la antropología crítica feminista<sup>15</sup>:

*[...] el cuerpo sexuado, cuyos fluidos, órganos y placeres son versiones matizadas uno de otro, viene a ilustrar las*

*grandes rupturas políticas y cósmicas de una civilización [...] Culturalmente, la más trascendente de esas rupturas es la que hay entre el padre y la madre [...]. [El padre] encarna no sólo el orden, sino la propia existencia de la civilización* (LAQUEUR, 1990, p.109 e 113).

Los binarismos asociados al género se inscriben culturalmente, sógnicamente, en un cuerpo:

*“Gender is the repeated stylisation of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being”* (BUTLER, 1990, p. 33).

Cuerpo cuyos tejidos no gozan palmariamente en sí mismos de tales particularidades y prerrogativas impudados desde el exterior, lo que hace que el propio cuerpo ilustre históricamente que “las diferencias del género precedieron a las del sexo” (LAQUEUR, 1990, p. 120), como “metáforas simbólicas que crean la *complementariedad* entre hombres y mujeres que es necesaria para el funcionamiento de una particular sociedad”<sup>16</sup> a partir de “[...] discursos falocéntricos que enmascaran las positivas cualidades de diferencia que emergen desde el sexualizado cuerpo femenino” (GILCHRIST, 1999, p. 8).

*En un mundo público con fuerte predominancia masculina, el modelo de sexo único mostraba lo que era evidente tomando la cultura en un sentido más general: que el hombre era la medida de todas las cosas y la mujer no existía como categoría ontológica distinta. No todos los varones son mas-*

culinos, potentes, honorables ni ejercen el poder, y algunas mujeres superan a algunos hombres en cada una de esas categorías. Pero el patrón del cuerpo humano y de sus representaciones sigue siendo el cuerpo masculino (LA-QUEUR, 1990, p. 120).

Desde nuestro punto de vista, esta escisión ha servido a la antropología, aunque la idea de que el género está en el cuerpo, puede no ser universal a todas las culturas (MOORE, 1994, p. 35 apud GILCHRIST, 1999, p. 14.) y cada vez es menos universal en la nuestra:

*"The notion of global models essentialised the categories of man and woman, reducing them to a historical types without the fine texturing of age or social context. The concept of the exchange of women through 'marriage' rendered them passive objects, negating any degree of female agency or female roles in social and economic networks"* (GILCHRIST, 1999, p. 33).<sup>17</sup>

Para explicar como el patriarcalismo se extiende en diferentes ámbitos culturales a partir de la idea del apresamiento de la mujer en las prácticas reproductivas y reproductoras de la vida (naturaleza),

[...] nosotros como humanos criados en una cierta cultura patriarcal, tendemos a pensar que lo natural es que la hembra cuide de los jóvenes y el macho se encargue de la protección y el sustento. Es de suponer que esta imagen está en parte basada en el hecho de que nosotros somos mamíferos donde hay periodos más o menos largos de lactancia, en la cual la crianza va a estar necesariamente asociada a la

madre. No se encuentra una especie de mamífero donde la lactancia sea responsabilidad del macho (MATURANA; VARELA, 1999, p.155).

Así, la mujer se constituye como garantizadora de la pureza del linaje y la transmisión patrilínea y patrimonial de éste, a la sazón, el organizador de la estructura primera de numerosas formaciones sociales, culturales y económicas en diversas épocas, momentos y espacios

Así, la mujer se constituye como garantizadora de la pureza del linaje y la transmisión patrilínea y patrimonial de éste, a la sazón, el organizador de la estructura primera de numerosas formaciones sociales, culturales y económicas en diversas épocas, momentos y espacios – no olvidemos el universalmente extendido tópico patriarcal de la función natural de la mujer, cuando se conocen innumerables “[...] casos tanto de poliandria y poliginia y donde el reparto de las tareas de crianza de los hijos varía de un extremo a otro” (MATURANA; VARELA, 1999, p.157). Para garantizar aquella función era necesaria la reclusión de la mujer en el espacio doméstico, es decir, la construcción – interpretación cultural de las dimensiones pública y privada y de la separación de éstas.

Al mismo tiempo que el hombre está adscrito a la implementación de extensiones motoras que superan lo corporal (tecnología) para habitar un espacio, el público, construido a su imagen y semejanza<sup>18</sup>, la mujer se halla recluida en el espacio privado – espacio sexual doméstico usado para controlar la movilidad de ésta – como garantizadora de la cohesión social interna (monogamia) y cuidadora de la probidad del patrimonio genético (propiedad) y el vínculo entre linajes (institución social). Siendo el aspecto significativo de esta reclusión no la separación del hombre de la mujer, sino la separación de ésta de los extraños – de los hombres – para preservar el linaje (GILCHRIST, 1999, p. 112); lo que históricamente implica la demonización de cuerpo y psique de la mujer como irracionalidad entregada a las más diversas pasiones y pulsiones que había que controlar.

*La integración de un concepto tan extraño a la teoría política como puede ser el de 'lo privado' documenta [...] que el concepto de lo político presenta una capacidad innovadora mucho mayor de lo que cabría en un principio suponer. Es precisamente la dicotomía entre lo público y lo privado la que incide sobre una de las estructuras nucleares de la teoría política, y puede considerarse como un indicio esperanzador el que el ablandamiento de posturas tradicionales haya llegado a ser imaginable. En relación con una implementación de la relación social hacia la naturaleza en el marco de una teoría política, es posible establecer la hipótesis de que también esta innovación teórica considerada en un primer momento como imposible pudiese llegar a tener lugar* (HOLLAND-CUNZ, 1996, p.63).

Estos enfoques permiten tender puentes sólidos a la hora de definir cuestiones patriarcales con relación a los roles: como por ejemplo el *cuidado* y el *mantenimiento* del espacio privado y sus dimensiones espacial y temporal, en especial la circunscripción doméstica de éste y las prohibiciones, los límites que lo constituyen y fundan, como el incesto – tema que abordamos en el epígrafe anterior-, es decir, las relaciones entre el *tótem*<sup>19</sup> y el *tabú*.

#### 4 "El símbolo da que pensar"

*La estructura obliga.*

Humberto Maturana

Robamos la línea que *significa* este epígrafe a Paul Ricoeur, ligándola con la cita del chileno Humberto Maturana, para intentar defender que el acontecimiento de la significación traduce el sentido, toda vez que Ricoeur concreta lo metafórico como un "proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de re-escribir la realidad" (RICOEUR, 1980, p. 15). El discurso es expresado (enunciado) y expresable (enunciable) por proposiciones:

*[...] el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Es 'acontecimiento' en este sentido: la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuar en un estado de cosas (DELEUZE, 1994, p. 44).*

Estas proposiciones *designan, manifiestan* y, en definitiva, *significan*. La relación de estas tres características de las proposiciones varía según nos situemos en el orden del habla o en el orden del lenguaje. Así, en este último, la significación es el rasgo distintivo, mientras que en el primero es la

manifestación, el señalar o exponer. A esta preeminencia de una u otra es a lo que Deleuze (1994, p. 35-46) llama "círculo de la proposición". Lo paradójico – "paradoja de Robinson" (DELEUZE, 1994, p. 68) – radica en que la integralidad del significante resulta difícil de asignar a un significado, debido a que los elementos del lenguaje se dan todos a la vez implicándose recíprocamente, mientras que la "conquista de la naturaleza" – la escisión (cultural) del vínculo entre el hombre y la naturaleza, la expresión de la sustitución cultural de ésta por el lenguaje y su naturalización cultural – es continua, es un *continuum mobile*. Esto hace continuos los ajustes y reajustes entre el exceso que desborda al significante y el defecto que merma al significado.

Las adecuaciones "[...] parciales de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas" que pretenden, "constituir una totalización de lo significable y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento", así como la creación de un "significante flotante" (DELEUZE, 1994, p. 69), un *metasignificante*, en medio de la tensa heterogeneidad de estas relaciones, traducen el *hacer*, pero sobre todo el *poder hacer* y la adscripción de este *poder hacer* a la constitución del *saber* como imposición hegemónica:

*El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre 'más', pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado (DERRIDA, 1989, p. 397).*

De este modo,

*[...] la ley [como episteme por la integralidad e implicación recíproca de todos sus elementos, como un todo de una vez] pesa con todo su peso, incluso antes de que se sepa cual*

*es su objeto, y sin que pueda saberse nunca exactamente (DELEUZE, 1994, p. 69).*<sup>20</sup>

Así, el estudio de la ley (epistemología – en las llamadas ciencias humanas – o gnoseología – en lo referido a las llamadas ciencias de la naturaleza-<sup>21</sup>) se sitúa en esa tensión entre el exceso de significante y el defecto de significado, como un significante flotante que se desliza intentando suplir la pléthora del significante.

Ese desplazamiento del significante limita los significados admitiendo su organización en leyes y su enunciación propositiva; organización y enunciación – regulación y normativización – que desactivan la conciencia simbólica propiciando una abstracción paradigmática al asignar un *valor*, o un conjunto de valores, imbricados – proceso de *ideologización* – que reducen – proceso de *fetichización* – la contradicción entre la vastedad de posibilidades significativas y la reducción normativa de éstas y su yuxtaposición a un conjunto de valores (representación) que conforman la *conciencia de sí* del signo como *centrum* de un "juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito" (DERRIDA, 1989, p. 397) que intenta afirmar – centrar – la contradictoria falla en la relación signíca enmascarándola como verdad y origen.

En este juego, el signo es la presencia original constitutiva y donadora de *verdad* donde los significantes son reducidos eidéticamente en los significados, eliminando la radical diferencia entre ambos y nuestras posibilidades de interpretación.

En la medida en que desbordamos ese *centrum*, lo descentralizamos o lo abrimos, las presencias originales y originadoras desaparecen, la donación de sentido vuelve al acontecimiento, a la acción como interpretación, haciendo que la *episteme* y el *ordo cognoscendi* se tornen reversibles:

*Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso – a condición de entenderse acerca de esta palabra-, es decir un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias (DERRIDA, 1989, p. 385).*

Esta conceptualización es el arranque de la mirada occidental, de la patriarcal mirada occidental. No podemos relegar los conceptos y las tradiciones de donde han surgido porque hayan perdido el valor de verdad, su carácter explicativo holístico, su incuestionable y sacra feracidad, ya que hemos aprendido a mirar a través de ellas y aprendido obligando a otros grupos humanos en otros espacios culturales a mirar a través de ellas. Es ahora, cuando estos conceptos se muestran más vulnerables y permeables, revelando los procesos que los erigieron en faros irradiantes de la afectada claridad moderna occidental sobre el resto del mundo, el momento en que más operativos pueden resultarnos, siendo su ceguera para mirar sobre sí mismos lo que nos permite una nueva "aventura de la mirada" (DERRIDA, 1989, p.9) sobre nosotros mismos a través de ellos.

La apuesta no es tramar un nuevo orden explicativo estableciendo analogías miméticas con otras disciplinas científicas y otras tradiciones que suponen una ruptura con las occidentales, sino libertar la tradición crítica occidental, arrinconada por el despotismo de los relatos hegemónicos de explicación de lo real y sus modelos de conocimiento, recuperando los instrumentos conceptuales que aún puedan servirnos, incluso aquellos que

provienen de la tradición hegemónica y con los que en muchas ocasiones hemos aprendido a caminar en nuestra labor hermenéutica.

*El quehacer de la filosofía se ve así replanteado radicalmente, como bien expresa la máxima hermenéutico-filosófica ricoeuriana: 'el símbolo da que pensar' (PÉREZ TAPIAS, 1995, p. 43).*

Las categorías poseen tantos sentidos como contextos que las normativizan, por lo que conceptos como mujer y hombre tienen sentido en un sistema patriarcal heterocentrado que, como hemos visto, surge primeramente para regular la propiedad. En este contexto, las categorías mujer y hombre son signos que mantienen, primordialmente, una relación heteroeconómica de producción que los produce a ellos mismos y los significa. Lo que implica que, en la medida en que se operan resignificaciones a este nivel y se abren los paradigmas a partir de las fisuras que exhibe la experiencia del *habitar humano*, como la traducción del *poder hacer* y la eminente actividad biopolítica que provocan, las categorías dejan no sólo de representar lo que representan, es decir, *dejan de ser* – frente al *deber ser* – lo que son, lo que deben ser:

*Hay algo irresistible en ser hombre y mujer a la vez, en el tener acceso a ambos mundos. En contra de algunos dogmas psiquiátricos, los mitad y mitad no sufren una confusión de identidad sexual, o una confusión de género. Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo*

*mejor. Pero yo, como otras personas 'queer', soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los 'hierogamos': la unión de contrarios en un mismo ser (ANZALDÚA, 2004, p. 71-72).*

Y en este movimiento de resignificación y abertura paradigmática se evidencia también la falaz vigencia de naturalizaciones excluyentes y exclusiones naturalizadas, de *las etiquetas que dividen*.

Recibido em 02.12.2003. Aprobado em 30.09.2004.

## Referências

- ANZALDÚA, G. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: HOOKS, B. *et. al. Otras inapropiables*. Feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 71-72
- AUGÉ, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1962.
- BAJTÍN [Bakhtin], M. M. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1998.
- BUTLER, J. *Gender Trouble*. Feminism and the subversion of identity. Londres/Nueva York: Routledge, 1990.
- BURÍN, M.; DIO BLEICHMAR, E. *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- CLIFFORD, J. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Comps.). *Writing culture: the poetics and politics on ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The predicament of culture: twentieth century ethnography,*



literature and art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Itinerarios transculturales*. El viaje y la traducción a fines del siglo XIX. Barcelona: Gedisa, 1999.

DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

FOUCAULT, M. La voluntad de saber. In: *Historia de la sexualidad*. V. 1, p. 168. México DF: Siglo XXI, 1982.

GILCHRIST, R. *Gender and archaeology*. Contexting the past. Londres/Nueva York: Routledge, 1999.

GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.

HODDER, I. *The domestication of Europe*. Oxford: Blackwell, 1990.

HOLLAND-CUNZ, B. *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra, 1996.

HOOKS, B. *et. al. Otras inapropiables*. Feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

LAQUEUR, T. *La construcción del sexo*. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid: Cátedra, 1990.

LAURETIS, T. de. *Technologies of gender*. Indiana: University Press, 1987.

LÉVI-STRAUSS, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1991.

MATURANA, H.; VARELA, F. *El árbol del conocimiento*. Las bases biológicas del conocimiento humano. Madrid: Debate, 1999.

MÉRIDA JIMÉNEZ, R. M. (Ed.). *Sexualidades transgresoras*. Una antología de estudios "queer". Barcelona: Icaria, 2002.

MOORE, H. L. *Antropología y*

*feminismo*. Madrid: Cátedra, 1991.

\_\_\_\_\_. *A passion for difference*. Cambridge: Polity Press, 1994.

MULTITUDES. *Feminismes, queer, multitudes*. N.12, printemps 2003. Association Multitudes, Montigny le Bretonneux, 2000-. Disponible em <www.multitudes.samizdat.net/>. Acesso em 16 abr. 2004.

PEIRCE, C. *Collected Papers II*, V Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U.P., 1974.

PÉREZ TAPIAS, J. A. *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 1995.

PRECIADO, B. Multitudes Queer. Notas para una política de los anormales. *Revista Multitudes*, n. 12, París, primavera 2003. [Versão impressa]

RICOEUR, P. *La metáfora viva*. Madrid, Europa, 1980.

SEDGWICK, E. K. *Epistemología del armario*. Barcelona: La Tempestat, 1998.

SANTOS, B. S. *Crítica de la razón indolente*. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

SCOTT, J. W. *Gender and the politics of History*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.

ZULAIKA, J. *Del cromañón al carnaval*. Donostia/San Sebastián: Erein, 2000.

## Notas

- 1 En relación a la "[...] asimetría radical en la concepción de la homosexualidad entre críticos de habla inglesa y críticos españoles." (MARTÍNEZ-EXPÓSITO apud MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 19).
- 2 "El término inglés *queer* designa la idea de rareza y extrañamiento pero igualmente, a nivel coloquial, puede convertirse en un insulto

sexual dirigido tanto contra hombres como contra mujeres. No existe un vocablo equivalente en español que recoja **la mezcla de acepciones** ni que permita su natural transformación lingüística en sustantivo, adjetivo o verbo: como sucede en otros idiomas - y dada la actual extensión de su uso, hemos preferido mantener el original inglés, aún a sabiendas de la incomodidad que puede provocar a muchos/as lectores/as" (*Loc. Cit*). Destacamos en negrita la referencia a la "mezcla de acepciones" para subrayar que, como veremos más adelante, esta "intraducibilidad epistemológica" es tanto consecuencia como causa de las estrategias discursivas *queer* y sus prácticas.

- 3 En lo que se refiere al discurso y la constitución de éste, el *presentismo* circunvoluciona en torno a dos ejes: en primer lugar, la universalización de presupuestos separados de los contextos históricos y culturales que puedan suponer un peligro a dicho proceso de universalización y, en segundo lugar, la universalización equivocada de determinados conceptos. (BUTLER, apud MÉRIDA JIMÉNEZ, 2002, p. 59).
- 4 Por carnavalización entendemos aquí, junto con Bakhtin - para quien "[...] la riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables." (BAJTÍN [BAKHTIN], 1998, p. 248)-, la traducción transcultural sobre una realidad compartida (ZULAIKA, 2000, p. 36).
- 5 La repetida (iteración) representación teatralizada (performance) discursiva y recursiva - *role play*-, y sus aspectos paródicos, la dramatización - *dramma for*- de comportamientos, hábitos y conductas de forma carnavalizada - *actin'out*-, como "entretenimientos" radicales que implican la carnavalización de los estereotipos y patrones iden-

titarios cotidianos a nivel primario, cuyo binarismo heterocentrado intentan desbordar estratégicamente las prácticas *camp*, *butch fem* y *queer* como hipérbolas de la centrada, normativizada y naturalizada "feminidad" heterodescrita, han sido interpretadas más desde el punto de vista estético que político. Sólo a partir de la década de los noventa del siglo XX cuanto atañe a prácticas culturales está volviendo a ser repolitizado, principalmente desde la perspectiva que analiza lo cultural como un conjunto de procesos a diferentes niveles, y no como un inerte sistema de ideas y productos cuyo equilibrio transmitiría la idea de homogeneidad que centra lo identitario y lo naturaliza. Para autoras como Butler (1990) o Sedgwick (1998) el género es la repetida estilización del cuerpo a través de actos y enunciados fruto de convencionalismos y establecimientos sociales y culturales. Es decir, la diferencia biológica es interpretada a través de éstos y normalizada gracias a su repetición, lo que acaba por naturalizar aquella dentro de un inflexible marco de regulación. Para profundizar más en este concepto de *performance*, además del artículo de Judith Butler ya citado, véase Austin (1962) del que la teoría de Butler es deudora – como se expresa en Butler (1990, p. 33 y ss)– y Sedgwick (1998).

6 Para un análisis más profundo de la estrategias *queer* y sus pautas de acción consultar Preciado (2003) y la revisión de este último técnico en *Multitudes* (2003).

7 *Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el*

*cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: 'anatomopolítica del cuerpo humano'. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y 'controles reguladores': una biopolítica de la población* (FOUCAULT, 1989, p. 168. El subrayado en negrita es nuestro).

- 8 Entendida como la interpretación expresiva resignificadora del cotidiano de cuya problemática nos ocupamos en el siguiente epígrafe.
- 9 Para una crítica de las orientaciones de la obra de Freud *Tótem y Tabú*, véase Girard (1983, p. 199-227). Para profundizar en los aspectos a los que nos referimos en este artículo, véase también Burín y Dio Bleichmar (1996).
- 10 En este aspecto y sobre una antropología que defiende el trabajo sobre el texto para superar la caliginosa realidad textual de los asuntos etnográficos véase Clifford (1986, p. 119; 1988, p. 94; 1999, p. 34-35, 37).
- 11 Al hablar de *otredad* y *alteridad* no nos referimos a identidad, ni tan siquiera étnica o cultural, sino precisamente a cuanto queda fuera

de cualquier proceso de construcción identitaria y no entra en las pautas de adscripción y heteroadscripción delimitadas por éste.

- 12 [...] *puede uno preguntarse si el sentido (que para el antropólogo es siempre el sentido social, la relación posible y concebible entre los hombres) no sobrepasa siempre el signo, precisamente porque es relación* [...] (AUGÉ, 1998, p. 45).
- 13 Dehaciéndonos de la univocidad epistemológica que recursivamente textualiza el género como *telos* estratégico que focaliza las derroteros de cualquier investigación social, y aunque no sea el objeto de este artículo, remitimos para una mayor profundización a los siguientes trabajos: De Lauretis (1987); Scott (1988); Foucault (1982).
- 14 Por significación entendemos, tanto la mirada en el laboratorio a través del microscopio, como el acto director del arado que rotura la tierra. La comunicación es la construcción de un espacio común a partir de la significación, ya que no puede existir sin ésta.
- 15 Véase Moore (1991): sobre la construcción cultural del género (p. 28-30) y sobre su función social (p. 45-51).
- 16 La traducción es mía, así como el subrayado en cursiva.
- 17 La cursiva es mía.
- 18 Véase Hodder (1990). Para Hodder, la cardinal separación que prorrumpe en algunas sociedades del continente europeo, durante el neolítico, entre percepciones de naturaleza y cultura, tiene a la casa (*domus*) como *representamen* - es decir, un signo representativo, en su sentido más amplio, que abre la posibilidad de interpretación, véase Peirce (1974) –, para expresar las oposiciones entre hombres y

mujeres, a partir del cambio provocado por los recursos provenientes de las labores de la tierra. De manera que, la subsistencia y la producción están localizadas en función del sexo, mientras los roles productivos y su organización – la división sexual del trabajo-, lo están en función del género. Aunque el género no refleje necesariamente la división sexual del trabajo: “[...] gender values are embedded in relations and processes of production” (GILCHRIST, 1999, p. 31).

19 Etimológicamente, lo que unifica a una comunidad, el *dodaim*, la lengua común. Es de este término de donde viene la voz tótem, como locución tomada de algunos grupos humanos que poblaban la América septentrional.

20 La observación entre corchetes es nuestra.

21 Otra operación segregadora perfectamente datada y localizada en la tradición anglosajona de la segunda década del siglo XX.

**Manuel Jesús Sabariego Gómez**

jsabar@postgrado.upo.es

Universidad Pablo de Olavide  
Crta. Utrera, km 1  
Sevilla – España  
41013