



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Ciudad Universitaria**

**REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD Y EL GÉNERO: UN ACERCAMIENTO
DESDE BUTLER, FOUCAULT Y EL PSICOANÁLISIS DE FREUD**

TESIS

Que para obtener el grado académico de Maestra en Filosofía, en el área de
Filosofía de la Cultura, presenta:

P R E S E N T A

Miriam Edith de la Torre Vázquez

DIRECCIÓN: Dra. Rosaura Martínez Ruiz



México, D.F., Ciudad Universitaria, Febrero de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicada a todo aquel o aquella que en algún momento de su vida, no importando la edad, se atreve a hacer un alto para reflexionar sobre el camino andado, y si éste no le satisface, entonces considera preciso re-configurar-se, haciendo frente a un mundo estructurado ya. . . ese tipo de personas son la razón e inspiración de este trabajo.

A quien es mi familia por la cercanía de su alma con la mía (principalmente mi madre mi hermano, mi hija y mi pareja).

A mis amigas y amigos, que siguieron de cerca este proceso académico y con quienes sigo también de cerca los procesos personales mutuos.

A mis profesores, por su dedicación.

A mi analista, por estar y escuchar.

Miriam de la Torre

REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD Y EL GÉNERO: UN ACERCAMIENTO DESDE BUTLER, FOUCAULT Y EL PSICOANÁLISIS DE FREUD

ÍNDICE

	INTRODUCCIÓN.....	3
1	COMO EN UN LABERINTO HACIA LA IDENTIDAD: ENTRE LOS CAMINOS DEL YO, EL SUJETO Y EL SÍ MISMO.....	11
	1.1 Un callejón sin salida, del yo escindido.....	11
	1.1.1 El camino del deseo al sueño.....	16
	1.1.2 La paradoja: el yo no es unidad.....	19
	1.2 Por el camino de las identidades sociales.....	32
	1.3 Los senderos de la identidad como inquietud y conocimiento de sí.....	40
	1.4 Y al final de trayecto: ¿re-construir la identidad?.....	49
2	UNA RELACIÓN PROPIA DE GÉNEROS: SEXO-SEXUALIDAD.....	51
	2.1 ¿Sexualidad o dispositivo de poder?.....	52
	2.2 “Sobresaber” o el desconocimiento del sujeto.....	63
	2.3 La tecnología y la técnica como aparatos intermitentes en la sexualidad humana, muy humana.....	69
3	ENTRE LA NORMATIVIDAD, EL GÉNERO Y LA POSIBILIDAD DE LA AUTONOMÍA.....	74
	3.1 El género normativizado o “normal”.....	74
	3.2 ¿Autonomía sobre la norma? Autonomía en el género.....	80
4	EPÍLOGO.....	95
	BIBLIOGRAFÍA.....	104

INTRODUCCIÓN

Hay una pregunta que casi seguramente nos hemos hecho todos los seres humanos en ciertos momentos de nuestras vidas: *¿Quién soy?*, y aunque ésta pudiera parecer ya una cuestión ambigua porque ha arrancado de nuestras mentes múltiples posibles respuestas que por siglos nos llevaron hacia laberintos de opciones ontológicas y epistémicas (es decir, que si me pregunto quién soy, debo necesariamente preguntármelo como posibilidad de conocimiento) y si bien muchas y distintas han sido las visiones sobre la manera en que se concibe el ser como una manera de saber-se, ninguna quizá tan convincente para asumirla como universal en el sentido de otorgar una relación suficiente que nos deje clara la respuesta como para que generaciones venideras al repetirse la misma pregunta, tuvieran la certeza de una respuesta única.

Sin embargo, más allá del sinfín de posibilidades que nuestros mejores pensadores dejaron como legado a la realidad de nuestro mundo, una pregunta así no puede darnos respuestas estables cuando la pensamos de forma histórica, ya que efectivamente la gran mayoría de éstos pensadores eran varones y ofrecían maneras de ver el mundo desde sus posibilidades, lo cual quiere decir que la misma pregunta adquiere matices distintos a partir de épocas distintas. Entonces si anteriormente preguntarse *¿quién soy?* no era una pregunta que pareciera digna para mujeres, o bien que “mereciera la pena que una mujer se hiciera” ya que éstas eran nulificadas e ignoradas como posibilidad de conocimiento, preguntarse por el ser mismo parecía imposible en ellas desde la visión masculina, claro.

No obstante hubo un momento -quizá el que Beauvoir despertó- en el que la pregunta *¿quién soy?* se volvió relevante para las mismas, y no sólo para las de aquella época, sino que a partir de ese momento cada vez han sido más las mujeres que buscan respuestas sobre su ser mismo.

Tras la revolución que comienza siendo feminista a partir de la segunda mitad en el siglo XX, las respuestas esperadas sobre el *ser* actualmente, si bien se desarrollan bajo tonos ontológicos, también han virado hacia respuestas sobre

la importancia cultural e histórica que se da al término identidad, puesto que la importancia de saber sobre el *ser* en el sentido de saber sobre sí mismo/a involucra inevitablemente al entorno, quiero decir con esto, al momento histórico que se vive, por lo que hoy día ya no sólo es cuestión de varones y mujeres exclusivamente, porque la pregunta misma si bien involucra al ser ontológico, significa que lo mismo puede ser para el varón, la mujer, el homosexual, la lesbiana, el transexual¹ o la hermafrodita; y parece que encontrándose frente al espejo, es decir mirándose a sí mismo/a y formulándose la misma pregunta, ésta puede ser sólo el antecedente de otras tantas como: ¿Por qué soy lo que soy? ¿Cómo y cuándo comencé a ser así? ¿Soy anormal? ¿Es correcto ser distinto/a de como se me enseñó a ser socialmente?

Estas dudas, entre tantas más dejan ver que pensarse a uno/a mismo/a implica una actividad de estudios socio-culturales y filosóficos, ya que la identidad representa una construcción que si bien concierne al sí mismo/a, también involucra irremediamente la presencia del/a otro/a y sus estructuras.

Por lo que si anteriormente parecía estar de más cuestionarse ¿Por qué un varón al pensarse a sí mismo, no interrogaba la identidad de su género? y una posible respuesta era porque tal vez cuando se pensaba, lo hacía asumiendo que su género era aquello que no tenía por qué ser una interrogación, sin embargo la pregunta es pertinente para constatar que la respuesta más próxima es que todo indicaba no necesitarlo, porque éste se encontraba consolidado históricamente como un género suficiente y con privilegios incuestionables de superioridad frente a cualquiera que no fuera hombre. Empero hoy día también la identidad masculina se pone en jaque y es cuestionada de manera tal que tampoco puede concebirse ya al hombre como género universal del ser humano.

Pero aún pasa que cuando mujer y hombre se nos muestran como la dualidad, heterogeneidad, y normalidad, la mujer sin embargo es considerada como deficiente. Decía Beauvoir sobre este tema (1949, p.18):

¹ El término *trans* engloba los movimientos promovidos por personas transexuales, transgénero e intersexuales. (Butler, 2004: 17)

La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí las condiciones singulares que la encierran en su subjetividad, se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. (...) La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, no la considera como un ser autónomo.

La mujer mucho tiempo se nos ha mostrado como un género no suficiente por sí mismo, y a pesar de los avances en términos de género, las circunstancias de subordinación en que se encuentra todavía a muchas de éstas por cualquier parte del mundo, nos dan muestra de que a pesar de los logros alcanzados en ciertas sociedades, la desigualdad e inequidad vividas siguen siendo motivo de lucha. Esto si asumiéramos que la heterosexualidad es algo innato, empero qué decir cuando además se nos presentan la homosexualidad, el hermafroditismo y la transexualidad en nuestros días cuestionando seriamente y cada vez con mayores argumentos a la naturaleza del sexo como algo dado.

La vida humana construida heterosexual es puesta en juego, ya que ha propiciado desventajas a quienes mucho tiempo fueron vistos como la minoría y los/as diferentes, y bajo el esquema de que la mayoría pareciera ser el género masculino, justificando el mundo hecho y visto a través de ellos, los varones heterosexuales.

Así entonces, cuando decimos nuevamente *¿quién soy?* es posible ver por un lado que no sólo es una cuestión ontológica, y quizá tampoco puramente biológica por el otro, es que hay detrás relaciones de género y construcciones creadas para maneras específicas de vivir la sexualidad. Po lo tanto la identidad y el género son dos nociones complejas que aunque podrían pensarse desde varios ángulos, aquí serán abordadas desde tres posibles perspectivas:

- a) A través del *yo* escindido, cuya personalidad fluctúa entre su ser consciente y otro inconsciente, que pertenecen al mismo tiempo a otras dos entidades cuya convivencia no es fácil adivinar: el *ello* y el *superyó*.
- b) Las circunstancias sociales que pueden determinar al *yo* consciente e inconscientemente.
- c) Y la razón como un potencial del *yo* que se permite reflexionar, y así mismo transformarse tanto como al mundo que le rodea.

Hay quien asume que la identidad y el género se encuentran de manera intrínseca en todo ser humano, es decir que cualquier persona tiene una identidad definida y se adscribe a un género específico de manera innata, pero ¿es realmente esta dualidad: identidad/género algo natural? por ello la necesidad de buscar en mi trabajo la aportación de autores que se ocuparon u ocupan de temas como éstos, y por ello la necesidad de hacerles convivir en este diálogo, puesto que cada uno/a aporta elementos que me permiten encontrar o dibujar algunas respuestas a preguntas tales como ¿De qué manera se constituyen y conjuntan la identidad y el género en la búsqueda del *yo*? ¿Qué papel juega la norma en la construcción de la identidad y el género, a través del sexo y la sexualidad, mismos que se nos plantean también como preestablecidos? y ¿Es entonces posible la autonomía sobre la norma que rige la identidad del género? Buscarle alguna respuesta a preguntas como éstas, son la razón de cada capítulo.

Es preciso agregar que estos temas son la continuación de pensamientos que asumen las ciencias sociales a partir de coyunturas como las de los movimientos feministas, mismos que como ya se ha mencionado, en la segunda mitad del siglo XX cuestionaron la hegemonía de patrones de superioridad masculina estructurados, integrándose así al pensamiento occidental discursos cuyo objetivo ha sido el de criticar y transformar a una sociedad en donde difícilmente se ha reconocido de manera equitativa al/a otro/a desde la diversidad de género, esto con la intención de dar cabida a la vida digna en todo ser humano, independientemente de su identidad y su género en este caso.

Quiero por otra parte aclarar que este tema puede resultar limitado porque es un trabajo introductorio a mayores problematizaciones, que dada su profundidad, siguen de-construyéndose, es decir, formándose con el transcurrir histórico.

Aunque no podrá ser el tema central en este trabajo la manera en cómo funciona el lenguaje para la construcción de la identidad y el género, no por ello ignoro la profundidad e importancia de éste en el tema, pues tampoco es posible ignorar que el mundo se constituye bajo determinada realidad a través de dicho lenguaje, mismo que marca estatutos normativos, es decir de normalidad, es decir de lo normal en lo cotidiano; entonces cuando se establece en el lenguaje la heterosexualidad, ésta se ha consolidado lingüísticamente como modelo único que es excluyente, al mismo tiempo, de opciones como la hermafrodita, la homosexual y la bisexual, y sin embargo quiero asegurar que es el tema elegido ya para posteriores investigaciones.

Ahora bien, entre esta normalidad establecida vía el lenguaje, es posible hallar dos elementos más: el poder y el saber, mismos que marcan determinados límites en la normatividad, y encuentro así en Michel Foucault el mejor vínculo de explicación en la relación poder-saber, para desarrollar la supuesta verdad tras una serie de criterios que no pueden rebasarse, que son muy explícitos y determinados en el pensamiento del mundo a partir de ciertos discursos que incluyen sólo a algunos/as, pero rechazan a quienes no corresponden con los presupuestos establecidos por el saber y el poder. Este también es tema que Judith Butler retoma, para bajo esta relación de poder-saber, mirar la identidad y el género como esa serie de construcciones y términos que permiten crear la realidad, y pensar así al mundo en este caso, a través la sexualidad y el sexo, en donde mostrar la verdad al lado de la realidad representa un privilegio poderoso social y culturalmente hablando, lo cual es una forma mediante la que el poder pareciera ontológico en todos estos criterios, una verdad en las maneras en que están constituidos los conceptos identidad, género, sexo y sexualidad, y que bajo este esquema, elimina cualquier posibilidad transformadora.

Por ello Foucault critica de manera radical la relación entre <mecanismos de coerción y los elementos del saber>, porque bajo el límite de lo cognoscible se ejerce cierta fuerza, que sin embargo no está enraizada en ninguna necesidad, y es precisamente lo que nos permite cuestionar al mismo tiempo dichos límites que arriesgan cierta seguridad al abandonar la ontología establecida.

Si bien es cierto que no podríamos, con base en lo anterior, negar que las estructuras que determinan la relación saber-poder tienen fuertes raíces en el discurso científico, no obstante sí es posible que en esta relación sea plausible pensar y re pensar al mundo, ya no se trata sólo de describir la manera en que se reprime al/la otro/a y ya. En esto tanto Butler como Foucault coinciden en que es importante comprender “qué es lo que convierte a un sistema en aceptable.” Foucault (1982) citado por Butler (2004, p.48-49).

Es pues que en la identidad del género los cambios que se han presentado sobre la sexualidad han variado de acuerdo a la época, bajo el planteamiento de que no es un constructo definitivo, pues los seres humanos hemos vivido una serie de transformaciones sociales y culturales históricas profundamente radicales, y es ello lo que nos hace ver que es posible romper con ciertos criterios desde el saber-poder, mismos que propongan otras formas distintas de aprehender la sexualidad, y que incluyan a los/as excluidos/as, ya que el saber tiene la cualidad de empoderar; ejemplo de ello son de nueva cuenta, estos movimientos feministas que se desarrollan en el afán de mejorar las condiciones de vida de cualquier ser humano en cuanto a su sexualidad y a partir de su género, sin que esto deba implicar discriminación social, he aquí la gran labor de los estudios sobre género de manera específica.

También es posible apreciar cómo históricamente en esta misma época, a partir de los avances de la ciencia, la medicina y la tecnología; la revolución sexual de los sesenta se vio beneficiada como nunca antes y convirtiéndose en la más importante de todos los tiempos, posibilitando entre otras cosas, la separación entre placer y reproducción, y con ello la transformación de dinámicas en las relaciones de pareja y familiares, pues los anticonceptivos han permitido que las mujeres ejerzan y disfruten su sexualidad de manera independiente a la

reproducción por un lado, y por otro las personas trans han podido elegir bajo qué características desean vivir su sexualidad y sus relaciones de pareja antes que atenerse a lo que el modelo heterogéneo y determinista considera “ha prescrito para ellos/as” biológicamente hablando.

Por lo tanto, y a partir de lo dicho, reitero que la íntima relación que guardan la identidad y el género con el *yo* y sus derivados, la sociedad normativizada, y la capacidad intrínseca del ser humano de reflexionarse y razonar, serán un buen motivo de análisis para que la pregunta misma *¿quién soy?* elabore respuestas diversas sin temor.

Para finalizar esta introducción encuentro prudente establecer como objetivo de este trabajo, por un lado el de analizar desde la filosofía y la cultura, la importancia de los términos identidad y género en los que están implícitos la sexualidad y el sexo a partir del psicoanálisis freudiano y desde Judith Butler; y por otro lado estableceré una necesaria descripción y reflexión de la propuesta foucaultiana que consiste, además de desarrollar minuciosamente la relación de la sexualidad a lo largo de la historia, poner la mira en las formas del poder-saber por una parte, y por otra conocerse a uno/a mismo/a y trabajar en ello de manera ardua y constante bajo un formato que si bien ha traído a algunos/as críticos/as ciertas molestias, Foucault no deja de ser sugestivo y persuasivo cuando acaso sugiere algunas herramientas que pretenden un vivir más pleno que finalmente establece de alguna manera nexos y diferencias de la autonomía para la re-elaboración de las nociones de identidad y género butlerinanas.

COMO EN UN LABERINTO HACIA LA IDENTIDAD: ENTRE LOS CAMINOS DEL YO, EL SUJETO Y EL SÍ MISMO

*“No me pregunten quién soy,
ni me pidan que permanezca invariable”
Michel Foucault*

El objetivo de este capítulo es el de poner a la mesa algunas de las propuestas que llevan al tema de la identidad. Quizá la disciplina psicoanalítica no es el espacio dedicado a reflexionar de manera rigurosa las identidades sociales, no obstante el llamado *psicoanálisis aplicado* ha buscado la cura más allá de la clínica, es decir, en disciplinas u obras literarias, artísticas, religiosas o en instituciones diversas por ejemplo, por tanto se convierte ésta en una práctica que puede interrogar a otro saber y poner a trabajar a otros discursos. Y bajo este argumento me dispongo a elaborar desde el psicoanálisis, la constitución de la identidad a partir de la personalidad del yo, aunque se reconoce la dificultad de homologar esta categoría a la identidad puesto que Freud tuvo que elaborar sus tópicos para demostrar la escisión de este yo y podría parecer que la identidad quedaría más en el terreno de la psicología que del psicoanálisis, no obstante hay textos donde es posible pesquisar alguna homologación del yo como la identidad.

Antes de comenzar debo hacer énfasis en que sí bien reconozco que las aportaciones de Lacan mucho podrían servirme para este trabajo, tuve que concentrar el análisis exclusivamente en Freud, pues de lo contrario se tornaría en mucho exhaustivo, no obstante es un tema que por la importancia de que goza, pretendo continuar profundizando para investigaciones posteriores.

1.1 Callejón sin salida, del yo escindido

Petelia Flores Farfán (2011, p.11) asegura que “identidad y otredad son elementos fundamentales en la conformación de la experiencia humana.” Me interesa analizar desde dos perspectivas esta aseveración, ya que por un lado

está la estrecha conexión entre identidad y experiencia. Si toda persona se constituye en la identidad entonces existe un vínculo estrecho con el yo, un yo que a su vez es un cuerpo que percibe y aprehende el mundo e interpreta sus manifestaciones. Y por otro lado el cuerpo se encuentra de frente consigo mismo, pero también con el/la otro/a; y es en la relación de experiencia consigo y con la alteridad que su identidad va configurándose. Flores, Leticia (2011, p.12) argumenta:

Ser y aparecer no existen escindidos porque no hay conciencia de identidad personal sin que exista otro en el que nos reflejemos y que se oponga a nosotros haciéndonos frente. Mismidad y otredad, identidad y alteridad, griego y bárbaro, masculino y femenino van de la mano, constituyéndose recíprocamente.

Es en este sentido que la identidad configura sus estatutos a partir de la experiencia frente al/a otro/a, integrando y reelaborando nociones nuevas y/o distintas de las concebidas conforme pasa el tiempo; y podemos entender también, que la identidad del ser humano aparece y se configura de manera concreta frente al yo-cuerpo.

Y sobre esta idea del yo como cuerpo, si bien la identidad enfrenta la particularidad de sus vivencias consigo en el/la otro/a y en el mundo, hay a su vez, dos maneras de experiencia: por un lado la experiencia de la razón, característica peculiar entre los seres humanos que prevalece y que lleva consigo la capacidad de transformar el entorno de forma personal y/o social. Pero por otro, se encuentra algo que la personalidad del yo no controla, algo que sale de sus manos y se halla oculto para sí mismo/a, pero que no por ello deja de manifestarse en determinados síntomas; en este sentido el psicoanálisis de Freud es de utilidad a este trabajo.

Saber que cada yo está contenido en un cuerpo es algo que nos resulta fácil de comprender aparentemente, no así describir nuestra identidad desde un yo que navega por momentos bajo sitios desconocidos. Freud parafrasea a Virgilio para explicarlo desde el psicoanálisis: “Si no puedo inclinar a los Poderes

Superiores, moveré las Regiones Infernales” nos dice, Freud (1900, p.597)² y en ello radicó una de las grandes aportaciones de este autor, porque trascendiendo la parte consciente de su *yo*, aquella de la que se ha encargado la psicología, se arriesga y adentra más allá, es decir, en lo que ya no ha sido posible demostrar al menos desde lo que se ha consolidado como ciencia rigurosamente hablando hasta este momento: el *inconsciente*, que no obstante sacude con tremenda fuerza al *yo*, porque no podemos negarnos una parte oculta que sigilosamente puede ser contradictoria. Entonces descubrimos sorprendidos que somos lo que no sabíamos que somos. Por ello cuando equiparamos los conceptos de *yo* con los de identidad, bajo la teoría psicoanalítica encontramos las paradojas que enfrenta Freud con la filosofía al describir la identidad, pues por ejemplo a partir de los griegos que fueron los primeros en aportar sobre el tema. Parménides en su *Poema*, o Aristóteles en su *Metafísica* sucesivamente establecen el <Principio de no contradicción> asegurando que “nada puede ser y no ser al mismo tiempo”, así como el <Principio de identidad> que sostiene que “toda entidad es idéntica a sí misma”. Aunque ambas propuestas han podido representar para la filosofía occidental una premisa relevante, ésta no le es suficiente a Freud, pues las identidades desde el psicoanálisis constituyen a los seres humanos como algo lejos de ser entidades idénticas a sí mismos/as, por el contrario, son y no son al mismo tiempo lo que dicen ser, es decir que el ser humano no es lo que cree o quiere ser sino lo que desea de manera inconsciente. Y así, el *yo* no es idéntico a sí mismo/a, pues en éste se encierran una serie de contradicciones que le hacen más complejo y lo consciente no resulta ser suficiente; la personalidad del *yo* y su identidad desde esta perspectiva, están escindidas ante lo consciente y lo inconsciente, más aún, entre lo que Freud llamó un *ello* y un *superyó*.

Pero en el tema identidad, el *yo* se complejiza aún más cuando pensamos a las identidades sociales que como construcciones concretas basadas en un mundo exterior pasan al mundo interior con historias particulares y circunstancias muy específicas. Es decir, toda persona adquiere un nombre y apellido apenas

² Es importante advertir, para el orden del documento, que escribiré en cuanto a Freud particularmente el año, en que escribió cada una de las obras, y que la referencia completa a la cual acudí para mi trabajo se encuentra en la bibliografía.

nace, lo que es el primer signo de inserción social; además se encuentra en espacios con características climáticas y un nivel socioeconómico que puede determinar acontecimientos específicos, estos factores son aquellos que nos constituyen y nos proporcionan algunos rasgos más de definición para pertenecer o no a determinado grupo socio-cultural.

Hasta aquí es posible mirar ya dos aspectos más de la identidad: Como contradicción en sí misma, es decir como el *yo* escindido por un inconsciente que a su vez se compone de un *ello* y un *superyó* por un lado; y por otro, la identidad social como el conjunto de circunstancias particulares y socializadas de tiempo y espacio que adhieren al ser humano a un determinado grupo y le identifican con éste.

Ahora bien, a esto es necesario agregar dos factores que se nos muestran como determinantes de la identidad: la sexualidad y el sexo. Si bien el argumento científico y biológico preponderante aún concibe que es la naturaleza la que determina físico-anatómicamente a toda persona, y todos/as entonces tenemos un sexo que nos define “estrictamente” bajo las categorías de mujeres, varones o hermafroditas; y si bien el espacio socio-cultural en que cada quien se encuentra también se encarga de transformar al aparente sexo con el que nacemos en un género cuyas estructuras socializadas fueron nombradas exclusivamente: femeninas y masculinas, y que como principio ordenador resultaron funcionales; pese a ello es muy importante enfatizar que se ha advertido que los seres humanos somos indeterminados, en el sentido de que no acabamos de conocernos, no hemos acabado de construirnos y estamos descubriéndonos cada vez algo más complejos, ya que nuestras estructuras psíquicas parecen no seguir esta misma regla físico-biológica en cuanto a que el sexo no determina la sexualidad que habrá de elegir y vivir cada persona a pesar de que socialmente se le haya asignado un género para formar modelos específicos, pues como es posible percibir, esto es cada vez más común de notar en las calles, la gente en algunas partes del mundo comienza a posicionar su sexualidad como algo distinto de su sexo y su género asignados. Pero algo más complejo resulta el que además se ha omitido al ser hermafrodita de las estructuras ya establecidas

considerándole un ser con patrones juzgados bajo esquemas anormales, pero para ello podría y debemos preguntarnos seriamente ¿quién determinó la anormalidad hermafrodita?

Como ya he mencionado, esta dualidad heterosexual nos ha posicionado a su vez la manera en que habremos de vivir socialmente nuestra sexualidad como un destino que configura nuestra identidad, y donde los/as hermafroditas deben integrarse a una de estas “únicas dos opciones” a través de una cirugía, de lo contrario sufrirán la exclusión y el rechazo. Sin embargo actualmente se busca trascender estas estructuras deterministas, y hoy la definición de identidad está compuesta de un sinfín de elementos que no siempre se encuentran estables, antes bien rompen poco a poco con todos aquellos conceptos ortodoxos, principalmente en una sociedad como la nuestra en la que los avances científicos y tecnológicos han jugado un papel preponderante en la transformación de dichas identidades.

Lo cierto es que hasta hoy, todavía en la mayoría de la gente parece casi imposible que las identidades puedan pensarse sin una construcción de género, porque toda persona tiene un sexo que socialmente le obliga a vivir una sexualidad determinada, es decir genérica, sin opción.

Hasta aquí podemos ver que se juega un vínculo importante entre la identidad escindida del yo, el espacio y tiempo socio-cultural y el nexo sexo-sexualidad. Estos tres factores coinciden en la significación del *inconsciente* por medio de palabras, actos y producciones imaginarias en el psicoanálisis.

Ahora bien, a pesar de que Freud encuentra en el yo la sede de la conciencia, como antes se ha dicho ya, lo más importante para él está en las manifestaciones *inconscientes*, y para explicarlo de mejor manera, hay en su legado dos tópicos: La primera surge a partir de obras como *La interpretación de los sueños*, (*Traumdeutung*³) ((1899) 1900) ya que aquí la producción psíquica *inconsciente* surge para ser apenas descifrada; en la segunda tópica, en cambio,

³ Nombre original de la obra *La interpretación de los sueños* de Freud, que comenzó a escribirse desde 1895 y fue terminada en 1899, pero publicada en 1900 era un acontecimiento inaugural que coincidía con el nuevo siglo.

Freud establece tres categorías más en las que se relacionan y complementan las anteriores, hablamos del *yo*, el *ello* y el *superyó*. Veamos.

1.1.1 El camino del deseo al sueño

Para desarrollar la primera tópica entonces, Freud establece el sueño como un fenómeno patológico normal que permite un acercamiento al *inconsciente* y comprueba que el contenido del sueño por un lado surge de elementos inseparables del pensamiento de vigilia, y por otro lado parece que en el sueño se manifiestan una serie de deseos, aunque algunos se aparecen de forma directa (regularmente éstos se presentan en los/as niños/as), otros sueños se ocultan tras la censura onírica.

El factor determinante en ésta su obra son los deseos que pueden surgir, según Freud (1900, p.544), por distintas motivaciones: Ya sea por medio de una excitación durante el día que no fue satisfecha a causa de las condiciones externas; pudo por otro lado haber surgido por un deseo que se topa con la desaprobación; y finalmente pueden ser deseos que careciendo de relación con la vida diurna, se ponen en movimiento en la noche desde lo sofocado. Freud sugiere que el primer tipo de deseo aparece en el *preconsciente*; el segundo tipo de deseo parte del sistema *preconsciente* al *inconsciente*, y si se ha conservado, es manteniéndose ahí exclusivamente; y el tercer tipo de deseo es incapaz de atravesar el sistema del *inconsciente*. Al parecer estos sueños surgen en el adulto principalmente conforme se va controlando la vida pulsional mediante el pensamiento, que más adelante veremos, Freud nombra *principio de realidad*.

Para el análisis del sueño Freud elabora una serie de conceptos que permiten entender mejor cómo se desarrolla el sueño: el llamado *contenido manifiesto* por ejemplo, es la expresión con la que se define el sueño antes de que éste sea sometido al trabajo de interpretación clínica, en éste es posible explicar lo que se recuerda del sueño, sin embargo la explicación no es suficiente puesto que una cosa es lo que se sueña, otra lo que se recuerda, y otra muy distinta lo que se puede explicar del sueño, por lo que existen huecos que Freud

denomina *ideas latentes*, y que son aquellas partes del sueño que permanecen ocultas y que se buscan descifrar en el proceso analítico. (Herrera, 2007, p.9)

Freud considera que los resultados pueden ser diversos, y que por ejemplo el trabajo del sueño puede sustituir representaciones que han sido penosas en agradables, sofocando aspectos que generen displacer, de lo que surge un cumplimiento del deseo; pero también se pueden dar esas representaciones penosas con modificaciones que alcanzan el *contenido manifiesto* del sueño, dichos sueños bien pueden pasar indiferentes o provocar angustia. Ello lleva al soñante a la duda del deseo con relación al sueño, lo cual requiere de un examen detallado en el diván.

Freud añade a este proceso además cuatro mecanismos que actúan sobre el sueño, entre el *contenido manifiesto* y las *ideas latentes*, y de manera muy concreta explicaré los siguientes conceptos a grandes rasgos: La *condensación* es ese mecanismo por el que se elabora “el trabajo del sueño” aglutinándose en una representación, es decir, es el puente que pasa el *contenido latente* hacia el *contenido manifiesto*, lo cual significa que si un sueño podría escribirse fácilmente en muy pocas líneas, sus pensamientos en cambio pueden ser hartos extensos y ser descritos en un sinfín de párrafos. Aunque la *condensación* contribuye a la oscuridad del sueño, y no parece ser un efecto de censura, sí es utilizada por la censura; de esta forma las *ideas latentes* del sueño no son otra cosa que la interpretación de los sueños para el conocimiento de la vida psíquica *inconsciente*. De ahí la representación onírica *condensa* significaciones varias, lo que implica resignar una parte del material del sueño.

El *desplazamiento* por su parte, se encarga de disfrazar el sentido significativo *latente* y volverlo oscuro en lo *manifiesto*, centrando el sueño de otro modo. Es decir, el *sueño manifiesto* no puede describir exactamente lo que ocurre porque se presentan lagunas cuya intervención está en la censura onírica, a esto es a lo que Freud denomina *desplazamiento* que se manifiesta o bien haciendo que un elemento *latente* quede reemplazado por algo más lejano a él o motivando que el acento psíquico quede transferido de un elemento importante a otro que lo es menos, por lo que el sueño recibe un diferente centro que adquiere un aspecto

que nos desorienta. Entonces el *desplazamiento* es como una cadena asociativa que en el proceso reemplaza un elemento por otro, es decir que se desliza de una representación onírica a otra.

En cuanto al *miramiento por la figurabilidad* los pensamientos del sueño aparecen contenidos por medio de modificaciones que en el sueño expresan los medios de los que el trabajo del sueño dispone para indicar las relaciones entre los pensamientos: simultaneidad, relaciones causales, alternativas, oposiciones, contradicciones. Este carácter visual es la herramienta de que se vale el sueño para transmitir sus contenidos.

Finalmente la *elaboración secundaria* enmascara, y bajo censura, produce una fachada afín que en el sueño es la coherencia narrativa que se halla en el relato del sueño.

Estos mecanismos del sueño elaboran una teoría del aparato psíquico para establecer que toda estimulación puede producir una alucinación, que está en el sueño, empero es importante mencionar que éste carece de una localización anatómica, ya que la imagen se forma en un lugar ideal al que no corresponde ninguna parte tangible del aparato. Parece ser un lugar del pensamiento donde el sueño se vive en imágenes y palabras en el presente.

Mucho más relevante en el sueño es que éste corresponde a dos elementos centrales que darán cuenta de la forma en que se configura el *yo*, y son el *deseo* y el *inconsciente*. Freud muestra en su análisis que el sueño disminuye la censura de deseos no tramitados y permite evitar la resistencia. Por ello el olvido de lo que se sueña comúnmente es como una especie de mensaje que se interrumpiera y su interrupción insistiera. El *deseo* del sueño busca pasar un mensaje, y durante el día la censura que proviene de la resistencia prohíbe el acceso de los pensamientos del sueño a lo consciente, en tanto que para la noche el sueño permite alucinar los pensamientos y así se crea el onirismo del sueño.

De lo anterior, me interesa destacar que es posible percibir una relación muy estrecha entre los deseos y el sueño. Y todo ello abre las puertas de conceptos básicos que Freud plantea en su primera tópica: El *consciente*, el

preconsciente y el *inconsciente* que ya se han mencionado antes de manera escueta.

1.1.2 La paradoja: el yo no es unidad

Por otro lado en su obra *El yo y el ello* Freud (1923, p.8-9) describe el *consciente* de la siguiente manera:

Ser consciente, es en primer lugar, un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. La experiencia nos muestra luego, que un elemento psíquico (por ejemplo una percepción) no es, por lo general, duramente consciente. Por el contrario, la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo condiciones fácilmente dadas.

El *consciente* así, desde el punto de vista psicoanalítico, es el contenido psíquico al que le concierne el funcionamiento del sistema percepción-conciencia, y es el lugar donde podría ser localizado al yo formalmente.

El *inconsciente* por su parte, es una instancia psíquica, un lugar de representaciones reprimidas opuestas al *preconsciente* y al *consciente*. El *inconsciente* sin embargo resulta muy importante puesto que constituye la hipótesis principal del psicoanálisis. Y al estar el *inconsciente* constituido por elementos reprimidos no tiene acceso, al menos por principio, al *preconsciente* y al *consciente*. Freud (1923, p.9-10) asegura:

Más [...] hemos llegado al concepto de lo inconsciente por un camino muy distinto; esto es, por la elaboración de cierta experiencia en la que interviene la dinámica psíquica. [...] existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones [...] en este punto comienza la teoría psicoanalítica, afirmando que tales

representaciones no pueden llegar a ser conscientes por oponerse a ello cierta energía, sin la cual adquirirían cierta conciencia. [...]

El estado en que estas representaciones se hallaban antes de hacerse conscientes es el que conocemos con el nombre de *represión*, y afirmamos advertir durante la labor psicoanalítica la energía que ha llevado a cabo la represión y la ha mantenido luego.

Así, pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión.

Finalmente el *preconsciente* es aquella otra instancia que se encuentra entre el *consciente* y el *inconsciente*, lugar necesario para asegurar el funcionamiento psíquico de este aparato. El *preconsciente* mantiene en el *inconsciente* lo que está reprimido imponiendo una censura que obedece a ciertas fuerzas y que es un lugar de resistencia frente a la cura. La represión busca impedir que lo reprimido se haga *consciente*, y permanezca así, en el *inconsciente*, aunque es importante hacer hincapié en que lo *inconsciente* tiene un alcance que va más allá de esto (Freud, 1923, p.10):

[...] se nos presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia. [...] A lo latente que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos *preconsciente*, y reservamos el nombre de *inconsciente* para lo reprimido, dinámicamente inconsciente.

Entonces el *preconsciente* que tiene la función de censura pone orden, establece relaciones, aporta una cohesión inteligible y asegura la creación de compromisos en las formaciones del *inconsciente* que están también en el síntoma, el chiste, el lapsus o el acto fallido. Para Freud el trabajo del análisis en la clínica debe poner al *inconsciente* bajo dominio del *preconsciente*. Por tanto el *preconsciente* es un lugar que almacena las representaciones de cosas y palabras ligadas entre sí, y así la sede de la memoria corresponde al yo de manera oficial.

Por lo tanto el deseo *inconsciente* se enfrenta con la represión, y como es incapaz de ingresar en el *preconsciente* pues sólo puede entrar en éste bajo una

conexión con una representación inofensiva que pertenezca ya al *preconsciente* transfiriéndole su intensidad, entonces es el sueño el espacio donde se desprenden los deseos no cumplidos por medio de onirismos. Pero Freud se plantea una pregunta por demás interesante “¿Por qué durante el sueño lo inconsciente no puede ofrecer nada más que la fuerza pulsionante para un cumplimiento de deseo?” (Freud,1900, p.557) la respuesta la encuentra en lo que denomina *identidad perceptiva*, ésta consiste que en aquellas excitaciones sensibles que llegan desde afuera como necesidades corporales y que se manifiestan como necesidades interiores, buscarán ser satisfechas, (como el bebé que llora por hambre, y que vive la experiencia de la satisfacción cuando se le alimenta) y cuando sean cumplidas sus necesidades, dice Freud (1900, p.557-558) “se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera”. A eso es a lo que se le llama *deseo* y “la reaparición de la percepción es el cumplimiento del *deseo*, y el camino más corto para éste que es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad, hasta la investidura plena de la percepción” Así la *identidad perceptiva* “es aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad” (idem). Pero la necesidad es algo que perdura, y debiera ser mantenida permanentemente, por lo que se hace necesaria detener la regresión completa para que no vaya más allá de la imagen mnémica y desde ésta pueda buscar otro camino que le lleve a establecer desde el mundo exterior la *identidad perceptiva* deseada, es decir que este camino de la *identidad perceptiva* es simplemente el rodeo para llegar al cumplimiento del *deseo*, y así el sueño es un cumplimiento del *deseo*, ya que es el *deseo* quien se encarga de impulsar el aparato anímico. Por tanto “parece confinado a la vida nocturna lo que una vez, cuando la vida psíquica era joven y defectuosa, dominó en la vigilia” (1900, 559).

De esta manera nos es posible apreciar en la explicación psicoanalítica de Freud una manera de ver la identidad a partir de las necesidades corporales que buscan ser satisfechas permanentemente, y de ello adviene la sensación de la ausencia de algo, de la falta en el yo que queda como huella mnémica de esa

parte *inconsciente* que se encuentra en el *yo* más allá de la conciencia y que se manifiesta en el sueño.

Ya nos vamos acercando a la segunda tónica en la que Freud nos describe una elaboración más compleja en obras como la de *El yo y el ello* (1923) pues aquí Freud establece de manera puntual los conceptos del *yo*, el *ello* y el *superyó*. Freud (1923, p.18) escribe:

Un individuo por lo tanto es, para nosotros, un ello psíquico incógnito e inconsciente, en cuya superficie está ubicado el yo, que ha desarrollado a partir del sistema preconscious como su núcleo [...] el yo no envuelve por completo al ello sino sólo en los límites en los que el preconscious forma su superficie, un poco como el disco germinativo que se asienta sobre el huevo. El yo no está netamente separado del ello, se fusiona con él en su parte inferior.

Explicando un poco lo que es el *yo*, se puede decir que es ante todo un cuerpo, y en éste *yo-cuerpo* que se proyecta hacia la superficie, se muestra también el aparato mental. Es decir, el único acceso que el ser humano tiene a su cuerpo es a través del *yo*, y el *yo* es una instancia móvil. Si bien el *yo-cuerpo* siempre se encuentra reelaborándose, también es pasivo y acciona por fuerzas que no le son posibles dominar porque es aquí donde el *ello* juega un papel central en el *inconsciente*. Algunas otras funciones del *yo* son la capacidad para operar la represión; es también sede de resistencias; busca manejar siempre la relación de *principio de placer* frente al *principio de realidad*⁴; de igual forma participa en la censura ayudado por el *superyó* que sólo es una diferenciación del *ello*. El *yo* es entonces la instancia realista encargada de asegurar el

⁴ Según Chemama (2004, 586) El *Principio de placer* rige el funcionamiento psíquico de manera que evite el displacer y procure el placer mismo. Se presenta junto al *Principio de realidad* que es como un modelo de apaciguamiento. Por otra parte se presenta como principio de disminución de tensión, no obstante Freud reconoce que existen tensiones agradables. Bajo otro aspecto, en la existencia de <un más allá de principio de placer>, a partir de la hipótesis de la pulsión de muerte, plantea la interrogante sobre lo que el ser humano busca en realidad.

En cuanto al *Principio de realidad* éste se rige por el funcionamiento psíquico que corrige las consecuencias del *Principio del placer* en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior. Así, si este último lleva a la búsqueda de satisfacción por los caminos más cortos, el *Principio de realidad* regula esta búsqueda del sujeto.

funcionamiento de *principio de realidad*, es decir, que así como en el *ello* recaen las pulsiones y sus pasiones, el *yo* representa lo que se puede llamar razón y buen sentido (Freud, 1923, p.19).

Si bien el *ello* es esa parte pulsional que se encuentra en el *inconsciente* de manera reprimida, aún así carece de moral y puede dar rienda suelta a las pulsiones⁵ o al llamado *principio del placer*. En su obra *Tres Ensayos de la teoría sexual* (1905) Freud localiza cómo la naturaleza de la pulsión sexual a la libido, y la pulsión es entonces el representante psíquico de una fuente continua de excitación proveniente del organismo. No obstante en *Más allá del principio del placer* forja la hipótesis de la pulsión de muerte o tanatos, cuyos instintos son destructivos ya sea al mundo exterior o a sí mismo; y se opone a la pulsión de vida o eros, donde los instintos sexuales son más que eso, pues de él se deriva el instinto de conservación adscrito al *yo*. Así las pulsiones sexuales se sitúan según su función en una u otra categoría incluyendo a la sexualidad en ambas estructuras.

Al principio la libido se encuentra acumulada en el *ello* mientras el *yo* estando en periodo de formación se encuentra débil, el *ello* entonces emplea una parte de su libido en cargas eróticas de objeto, pero una vez robustecido el *yo* intenta apoderarse de la libido del objeto e imponerse al *ello* como objeto erótico, de lo que resulta el narcisismo del *yo* (Freud, 1923, p.38-39).

Pero no es sólo lo más “bajo”, lo que permanece en el *inconsciente*, también lo más “elevado” se encuentra en esta área. El *superyó* o *ideal del yo* aparece a partir del sufrimiento melancólico, a partir de la hipótesis de una reconstrucción en el *yo* del objeto perdido, es decir, la sustitución de una carga de objeto por una identificación; importante hacer un paréntesis para explicar que en la identificación un individuo se vuelve semejante a otro ya en parte, ya en su

⁵ En cuanto a la *pulsión* se refiere, Chemama (2004, 568-569) considera que las características comunes son cuatro: la fuente, el empuje, el objeto y el fin. La fuente es corporal, el empuje es la expresión de la energía pulsional misma, el objeto es a quien se dirige y el fin es la satisfacción de la pulsión. De esta manera la naturaleza la pulsión es parcial, así como sus diferentes avatares (destinos: inversión, reversión, represión, sublimación). Desde el punto de vista epistemológico, el término aparece muy pronto en la obra de Freud dando un rango de concepto bastante mal definido, al de energía. Este concepto no obstante pasa a una posición esencial en la teoría psicoanalítica, hasta llegar a tener el lugar que ocupará en sus últimos textos. <La teoría de las pulsiones –escribe en 1915- es la cuestión más importante, pero también la menos acabada(...)>.

totalidad. Aunque Freud utiliza este término de *identificación* de manera descriptiva hasta 1920, fecha en que ordena este término para su obra *Psicología de masas y análisis del yo*, aquí destaca que la identificación si bien se toma de otra persona, ésta puede ser alguien amado, detestada o ignorada, explica, se da una formación sintomática. Freud asegura que el *yo* se constituye en gran medida de este “tomar prestado”. Ahora bien, retomando la descripción que elaboraba del *superyó* habré de decir que en este proceso la sustitución participa en la estructuración del *yo*.

En una fase primaria oral del individuo no es posible identificar la carga del objeto de la identificación, sólo suponemos que estas cargas vienen del *ello* que tiene necesidades eróticas, éste las aprueba o intenta rechazarlas por medio de la represión. Cuando el objeto sexual es abandonado en su lugar surge una modificación del *yo* hallado en la melancolía. Quizá pasa que el *yo* posibilita por medio de la introyección el abandono del objeto, o quizá, dice Freud (1923, p.22) esta identificación constituya las condiciones para que el *ello* abandone sus objetos. Así surge la idea de que el carácter del *yo* es un residuo de las cargas del objeto abandonado; por supuesto la capacidad de resistencia de aquellas experiencias varía según la persona.

Cuando el *yo* toma los rasgos del objeto intenta compensar al *ello* tal pérdida, transformando la libido objetiva en libido narcisista. Los efectos de estas pérdidas a temprana edad son siempre duraderos y nos llevan a la génesis del *ideal del yo* pues casi siempre está detrás la primera identificación que es la del padre. Y de ello surge también la relación edípica entre la madre deseada libidinalmente y el deseo de la desaparición del padre, sin embargo al llegar a la destrucción de este complejo surge la identificación con cualquiera de ambos padres y aparece el *superyó* que en su relación con el *yo* certifica lo que debe y no debe hacer, pues el deber ser implica también prohibición.

El *superyó* conservará el carácter paterno reinando sobre el *yo* como conciencia moral o bien como sentimiento inconsciente de culpa. El *superyó* se encuentra entre un cúmulo de autoridades que si bien pudieron comenzar a formarse desde afuera, éstas se han internalizado en el *yo* como una manera de

ser “ideal”, es decir, con una moral estructurada que impone un alto grado de exigencia en la conciencia del *yo* de forma inconsciente, pues el *ideal del yo* satisface las exigencias más elevadas del ser humano, y los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en dicho *ideal del yo*.

En la melancolía pareciera que el *superyó* atrae a sí la conciencia por medio de un sentimiento de culpa con extraordinario rigor que se somete al castigo, siendo así como el *superyó* domina el instinto de muerte sobre el *yo*, cuando éste ya no se libra de su tirano y se refugia en la manía.

Freud pone énfasis en la multiplicidad de identificaciones y, por lo tanto en los *yoes*. Así, el *yo* está formado por una serie de identificaciones que han representado para el sujeto una referencia esencial en cada momento histórico de su vida. El ser humano puede decir aparentemente con conciencia: “yo soy el que sabe que soy”, pero no sabe en realidad quién es ese *yo*. Entonces la conciencia en el ser humano parece ser una especie de tensión entre el *yo* que se encuentra alienado del sujeto y una percepción que aparentemente se le escapa pero que permanece. Lo social tiene entonces peso en este sentido. Freud explica (1973, p. 46):

[...] el *ello* es totalmente amoral; el *yo* se esfuerza por ser moral, y el *super-yo* puede ser <<hipermoral>> y hacerse entonces tan cruel como el *ello*. Es singular que cuanto más limita el hombre su agresión, hacia el exterior, más severo y agresivo se hace en su ideal del *yo*, como por un desplazamiento y un retorno de la agresión hacia el *yo*. La moral general y normal tiene ya un carácter severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo, del cual procede la concepción de un ser superior que castiga implacablemente.

Así es que desde esta visión el *superyó* nace de una identificación sobre el modelo paterno. En su obra *El malestar en la cultura* (1930 [1929]) Freud manifiesta que el *inconsciente* es reprimido también por ese sistema cultural patriarcal y se muestra bajo un panorama más específico como parte de lo que se ha llamado clínicamente un neurótico, pues la modernidad, se ha encargado de

ejercer coerción de los instintos mayormente sexuales. Freud (1930, p.93-94) dice en cuanto a esto:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de la comunidad se contrapone, como <<derecho>>, al poder del individuo, que es condenado como <<violencia bruta>>. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación.

El instinto sexual es desplazado por la cultura, es decir, dicha energía es dirigida a objetivos considerados más elevados, a esto se le llama *sublimación*. No obstante, para Freud es injusto que se haya establecido un standard cultural que exige en todas las personas un mismo comportamiento sexual, pues si bien a algunas su constitución se los permite, en otras les genera graves sacrificios psíquicos, y es de esta manera que dice Freud (1930, p.102):

La elección del objeto del individuo genítalmente maduro es circunstancia al sexo contrario; la mayoría de las satisfacciones extragenitales se prohíben como perversiones. El reclamo de una vida sexual uniforme para todos, que se traduce en esas prohibiciones, prescinde de las desigualdades en la constitución sexual innata y adquirida de los seres humanos, segrega a un buen número de ellos del goce sexual y de tal modo se convierte en fuente de grave injusticia.

Freud explica que la sociedad moderna ha elevado las restricciones sexuales en nombre de la "felicidad" que entiende como aquello que ayuda a evitar el dolor y el displacer y permite experimentar sensaciones placenteras a su vez, y a esto denomina nuevamente *principio del placer*. Sin embargo, hay una paradoja, puesto que el ser humano vive constante sufrimiento debido ciertas experiencias inevitables en toda persona: la decadencia y aniquilación del cuerpo, las fuerzas destructoras del mundo exterior y las relaciones con otros seres

humanos; ante esto, algunas maneras de resistir lo inevitable es a través de distracciones llamadas: poderosas, satisfacciones sustitutivas y/o narcóticos; pero éstas llevadas a cabo bajo el *principio del placer* sólo encuentran sensaciones de tibio bienestar.

Aunque la felicidad se manifiesta entonces como limitada, pareciera posible y alcanzable, y cada persona elige por lo tanto un camino para hallarla de acuerdo con los factores y circunstancias en que se encuentra. La felicidad depende así de la satisfacción que espera del mundo real y de la medida en que puede independizarse del sufrimiento.

En el afán de negar dicho sufrimiento, el ser humano también ha buscado ayuda a través de medios como la ciencia, misma que ha jugado un papel preponderante, y así por medio de avances en la medicina por ejemplo, ha conseguido incrementar los años de vida humana, además de que la tecnología permite que se sigan buscando maneras de controlar y dominar a la naturaleza, así como en cuanto a la sociedad⁶.

Por otra parte la cultura como factor que permite la convivencia entre los mismos seres humanos (Freud, 1930, p.37-38) ha hecho suyas la belleza, el orden y la limpieza. También se ha creado actividades psíquicas superiores como las producciones intelectuales, artísticas y religiosas, cuyas propuestas promueven ideales que giran rumbo a la perfección. Otro ideal que se convierte en requisito cultural es la justicia que limita la libertad individual en favor del orden social, por ello desde la perspectiva de Freud, la libertad no puede ser un bien cultural, ya que ésta reposa en la renuncia de las satisfacciones instintivas del ser humano, y así es concebido como una dualidad capaz de amar pero también capaz de agredir.

Freud asegura entonces que la agresión y la libido son pulsiones, y que la cultura aprendió a restringirlos (1930, p.57-58):

Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al

⁶ Pensar en dichos avances tecnológicos y el dominio de la naturaleza por medio de éstos, será un punto vital para la reflexión sobre las posturas de la transexualidad que trabajaré adelante.

hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad. En efecto, el hombre primitivo estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía restricción alguna de sus instintos. En cambio, eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad [...]

No obstante dichas intenciones, la cultura es un constructo que también ha introyectado agresión del lugar de donde procede, contra el propio *yo*, ya que en calidad de *superyó* ha propiciado una tensión creada que califica como *sentimiento de culpabilidad* y que se manifiesta a través de una necesidad de castigo; así la cultura domina la inclinación agresiva de la persona haciéndola vigilar por una instancia alojada en el interior. De esta manera el *yo* se siente culpable al cometer algo que se ha etiquetado como malo. Y cuando hablamos de estos prejuicios muchas veces ni siquiera es lo nocivo y peligroso para el *yo* sino algo que *desea* y le procura placer, pero las instancias ajenas y externas establecen esas diferencias entre lo *bueno* y lo *malo*. El sentido de culpabilidad se genera pues tras el temor a la autoridad que obliga a renunciar a los instintos.

La identidad bajo este esquema, constituye en el *yo*, bajo el *principio de realidad* y el *superyó*, el funcionamiento como límite de un *ello* reprimido, la cultura entonces también se convierte en amenaza cuando analizamos la psicología de masas, pues las fuerzas sociales de cohesión buscan que los individuos se consoliden con identificaciones mutuas.

Acaso podremos pensar que de esta forma surgen y se estudian posteriormente las identidades sociales, puesto que llegan a establecerse prototipos y roles que deben ser cumplidos y en el caso de la sexualidad, ésta se amolda de manera adecuada al modelo descrito. Las determinaciones que se imponen a la identidad a partir de una cultura pensada en la civilización, muestran así a un *yo* fracturado, donde el *inconsciente* se mantiene anulado. Judith Butler sin embargo argumenta que éste tiene más importancia de lo que parece en cuanto a que en la construcción de la identidad el *inconsciente* mediante el lenguaje cotidiano puede legitimarla.

Freud pareciera aceptar de alguna manera que las construcciones de sexo binario han repercutido en formas de ser varón o ser mujer desde la cultura, en *Más allá del principio del placer*, al mencionar que las llamadas pulsiones pretenden restablecer estados anteriores y que la pulsión sexual es parte de la naturaleza humana, pero necesitamos de más argumentos para contradecir su visión en este sentido.

Hasta aquí hemos caminado de la mano de Freud, quien a grandes rasgos nos describe la personalidad a través de principalmente, tres conceptos: el *yo*, el *ello*, y el *superyó*. En esta descripción el *ello* experimenta cierta descarga de energía o tensión que libera el organismo a través de estímulos internos y externos llevando al *Principio del placer*, cuya finalidad es liberar la tensión que puede experimentarse como dolor, en tanto que el alivio de dicha tensión se vive como placer. Ahora bien, si toda persona tiene un sistema de percepción que recibe excitaciones de los órganos sensoriales, y tiene un sistema nervioso que forma una representación del objeto que recibieron los sentidos, se puede entender, ¿cómo algo que reciben los sentidos se convierte en una imagen o *huella mnémica*? a este proceso se le conoce como *proceso primario* cuyo objetivo es reducir la tensión, mismo que a su vez forma la *identidad de percepción*, en dicho proceso el *ello* no hace diferencia entre la percepción y la huella mnémica, es decir que no distingue entre la percepción y el recuerdo, sin embargo, de no ser por este proceso, una persona sólo satisfaría sus necesidades mediante el ensayo y el error, un ejemplo del proceso primario son los sueños, cuya función es reducir la tensión, al revivir con los elementos antes mencionados sucesos reprimidos o deseos. Se puede entender así que el *ello* no es un ente que cambie y no puede modificarlo la experiencia, ya que no está en contacto con el mundo externo, y su único objetivo es cumplir sus deseos a través de los impulsos; sin embargo es regulado a través del *yo* que es quien se rige por el *principio de realidad* el cual se encarga de tolerar la tensión o la energía hasta que pueda descargarse apropiadamente, aquí se revela el *proceso secundario* que consiste en que el *yo* produce un plan de acción razonado para resolver en el mundo exterior lo que en el interior se genera, así el *yo* es intermediario entre el

ello y el ambiente. Fue posible también entender cómo el *superyó* representa lo ideal antes que lo real, buscando la perfección, antes que el placer. Parece que toda persona aprende de los padres ciertas normas morales que después se convierten en propias, y donde las recompensas por buena conducta se convierten en *ideal del yo*, al mismo tiempo que los castigos se transforman en *conciencia moral*.

Así como en el *ello*, el *superyó* no distingue pensamientos de acciones, y ambas pueden recompensar o castigar al *yo*. Estas tres funciones conforman a un mismo ser, y sólo son diferenciados para dar cuenta de los procesos, las funciones y los mecanismos que pueden asociarse un una misma personalidad, es decir que como se hizo saber, permiten entender así la escisión de la persona del *yo*.

Entonces, cuando desde esta perspectiva nos asomamos a hablar de identidades, vale la pena especificar el proceso psíquico que para Freud implica, ya que a partir de las descripciones anteriores ha sido posible ver que hay un trabajo cuando se trata de convertir contenidos mentales en replicas precisas del mundo externo, que como se vio, es la labor del *proceso secundario*. En este sentido, cuando la idea de un objeto coincide con el objeto en sí, hay identificación de los pensamientos con la realidad, y así la energía que el *ello* invierte en imágenes, se desvía hacia representaciones precisas de la realidad, de esta manera el pensamiento lógico reemplaza la idealización de deseos, lo cual desplaza la energía al proceso cognitivo del desarrollo del *yo*, pero esta adaptación de la personalidad depende sólo de dicho *yo*, porque para el *ello*, la separación entre mente y materia no existe, por lo que no hay identificación posible, es decir, en el *ello* esto es algo así como una identificación primitiva a la que llama *identidad*. En tanto que la *identificación* es el proceso del *yo* que separa acontecimientos mentales y realidad externa. El sueño entonces puede ser un buen ejemplo de *identidad* según Freud, porque en éste no se distingue lo real de lo mental.

Ahora bien, la *identificación* forma al *superyó* cuando el miedo al castigo o el deseo de aprobación hacen que un/a niño/a se identifique con los preceptos

morales de sus padres, pero a diferencia de las *identificaciones* realistas del *yo* las *identificaciones* del *superyó* son las de los padres considerados “omnipotentes” al tener el poder de recompensa-castigo, entonces el *superyó* aprende a recompensarse y castigarse. Cuando el *superyó* se identifica en el *ideal del yo* puede sentirse orgulloso, lo que es una manera de narcisismo secundario, pero cuando se castiga deviene un sentimiento de vergüenza o culpabilidad. Así pues la energía que viene del *ello* y del *superyó* se canaliza hacia el *yo* mediante el mecanismo de *identificación*.

Si bien es notoriamente obvio que Freud no refiere la identidad desde una visión socio-cultural, y aunque no haya un significado tan claro en su lectura, podemos ver cómo en el *yo* y la *identificación* hay un proceso que definitivamente liga la realidad a la manera de concebirla mentalmente, y donde el/la otro/a juega un papel importante para que este mecanismo se efectúe. En este sentido hay algunas maneras más de concebir la *identificación*, podríamos definir por lo menos cuatro:

- 1) La *identificación narcisista* en donde el *yo* se identifica con quienes poseen un mismo objeto de deseo, por ejemplo, las mujeres se identifican entre sí porque tienen características comunes, y su objeto de deseo puede ser el varón.
- 2) La *identificación* también surge por frustración o angustia, en ésta una persona que se siente fracasada puede fijarse en una que ha obtenido el éxito que la otra no; se la conoce como *identificación orientada hacia una meta*, que puede ser muy común porque en ésta el chico o la chica pueden sentirse muy identificados/as a alguno de sus padres.
- 3) Se da también la *identificación de pérdida de objeto* donde un/a hijo/a que ha perdido de alguna manera a alguno de sus padres, puede seguir los ideales de éste a pesar de la ausencia.
- 4) Finalmente se encuentra la *identificación* por miedo a una autoridad, que consiste en obedecer las exigencias del enemigo en potencia, sometiéndose a las reglas y normas. Será posible ver cómo ésta última aplica a nuestro tema de trabajo.

Como es posible entonces entender, la *identificación* de la que habla Freud, si bien no trata la identidad directamente, sí se encuentra de manera analógica una relación entre *identificación* e identidad al pensar que en el/la otro/a puede constituirse la personalidad del *yo*.

1.2 Por el camino de las identidades sociales

Después de haber puesto a la mesa algunos conceptos para el desarrollo de la propuesta exclusivamente freudiana, intentando dar explicación de la identidad desde el *yo*, ahora será necesario ampliar la visión de identidad en la que si bien la psicoanalítica seguirá presente, ésta se analizará además a través del poder, porque aunque el poder aparece en principio como ente externo, Foucault y Butler principalmente, dan cuenta de cómo éste si bien subordina al *sujeto*, es también una forma psíquica la que constituye la identidad del *sujeto*.

Para comenzar el recorrido por el poder y la relación con la identidad, parece indispensable comenzar con Michel Foucault, quien hace hincapié en que si bien es cierto que el poder se refleja en la sociedad, y para cualquier relación de todo tipo y en cualquier lugar donde hay personas, el poder no obstante tiene una parte formativa en el sujeto proporcionándole condiciones de existencia, así como la trayectoria de su *deseo*, por lo que si el poder puede ser aquello a lo que nos oponemos, también debemos entender que dependemos de éste para subsistir (Butler, 1997, p.12). Y es en este proceso en que el *sujeto* internaliza ciertas condiciones que son aceptadas porque de ello depende nuestra existencia, es decir que aunque dependemos de un discurso impuesto, éste paradójicamente sustenta nuestro poder vivir primero, y luego nuestra potencia.

El poder aparece omnipresente porque se produce y reproduce a cada instante en todas partes, tampoco es que lo englobe todo, pero sí viene de todas partes. El poder no es una institución ni una estructura, no es la potencia de la que algunos estarían dotados, es sin embargo, una situación estratégica compleja en una sociedad dada. Así es que en el poder no se cumple de manera tan simple la oposición binaria generalizada dominador-dominado reflejándose de arriba a

abajo y en grupos cada vez más restringidos hasta las profundidades del cuerpo social, sino que las relaciones de fuerza son múltiples y se forman y actúan en los aparatos de producción: en las familias, los grupos restringidos y las instituciones, lo cual sirve de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula.

Pero de la misma manera en que el poder se puede encontrar en cualquier parte, así también las resistencias constituyen excepciones frente al poder, y sólo existe la resistencia en el campo estratégico de las relaciones de poder. Éstas no dependen de principios heterogéneos; sino que constituyen el otro término en las relaciones de poder, están irreductiblemente como elemento de enfrentamiento. Las resistencias también están distribuidas de manera irregular, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo en algunos puntos del cuerpo ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento, y como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes.

Los discursos y los silencios para Foucault, no están sometidos al poder o levantados contra él, hay un juego complejo e inestable donde el discurso puede ser instrumento y efecto de éste, pero también obstáculo, lo cual me resulta sumamente relevante pues se convierte esto en un punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso así, transporta y produce poder reforzándolo o minándolo. También el silencio y el secreto pueden ser abrigo del poder, anclando sus prohibiciones, o bien aflojando sus apresamientos y negociando tolerancias más o menos oscuras (Foucault, 1977, p.128).

Butler por su parte considera que si bien el sujeto, es parte de estas relaciones inevitables de poder, al mismo tiempo dicho sujeto para ser tal y para asumir ciertas condiciones sociales de subordinación y posibles resistencias, antes debe asumir ciertos mecanismos específicos como los que se desarrollan psíquicamente para la sumisión. El poder se nos impone y nos debilita cuando internalizamos sus condiciones, porque nuestra existencia depende de ello. De

esta manera para Butler “la sujeción es ese proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (2001, p.12)

Podemos identificar la diferencia entre ambas posturas, pues en tanto que para Foucault el poder es una forma casi natural y necesaria en toda relación, pues siempre habrá un poder implícito, y además la resistencia también será siempre posible; Butler en cambio considera que si la sumisión es condición de la sujeción, es necesario preguntarse por la forma psíquica que adopta el poder. Una primera respuesta la encuentra en la manera en que el sujeto se forma en la subordinación, y para ello se vale de obras como *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, particularmente en <Señorío y servidumbre> y <La conciencia desventurada>, en la que se explica cómo, aunque el amo en principio parece externo, éste está en realidad dentro de la conciencia del esclavo, en la propia autocensura, es decir, la liberación de fuera no sirve de mucho cuando hay autoesclavización que se genera a través de normas e ideales. En este mismo sentido también se interesa por la figura de la conciencia vuelta sobre sí misma o contra sí misma que aparece en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, ya que la represión forma la conciencia del sujeto, o bien en términos psicoanalíticos Freud argumenta que antes que la *conciencia*, se encuentra en el *inconsciente* del *yo* que como antes se especificó, se encarga de por una parte reprimir, de castigar o de recompensar a través del *ideal del yo*, es decir el *súper yo*.

Para Butler entonces “el poder que en un principio aparece como externo, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto” (1997, p.13). Es decir el *sujeto* introyecta la sumisión, para luego asumirla como natural. Pero, ¿de qué manera el *sujeto* se forma? O bien ¿cómo es que el *sujeto* adopta de manera psíquica al poder? Habrá que señalar que cuando Butler habla de ello, menciona que el *sujeto* se produce bajo el *tropos* que significa dar vuelta sobre sí mismo/a o contra uno/a mismo/a. Aunque suena muy abstracto y difícil de comprender, lo que Butler nos quiere explicar es que no hay *sujeto* antes de este cambio de dirección, es decir que <la vuelta> es una <inauguración tropológica> del *sujeto* mismo, ello no es un movimiento de discurso, sino un movimiento constitutivo que cuando cambia de

dirección forma al *sujeto* ontológicamente, y éste a su vez muestra que hay potencia para devenir *agente*. Para explicarlo mejor Butler (2001, 14) argumenta en cuanto a esto:

Parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce a los sujetos (súbditos), cómo éstos acogen al poder que los inaugura, ingresamos en este dilema tropológico. No podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto [...] La paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe. Intentamos dar cuenta de cómo nace el sujeto mediante una figura que provoca la suspensión de nuestras certezas ontológicas. Que esta figura sea ella misma una <<vuelta>> es especular en sentido retórico y performativo: <<vuelta>> es el significado griego de <<tropo>>. Por lo tanto el tropo de la vuelta indica y a la vez ejemplifica el carácter tropológico del gesto.

Y entonces la idea de que el *sujeto* se apegue a su propia subordinación no le responsabiliza de su sujeción, pues dicho apego es el resultado de los mecanismos del poder, y el psicoanálisis de Freud da una posible respuesta (Butler, 2001, p.17):

[...] existe una ambivalencia en el lugar de emergencia del sujeto. Si el efecto de autonomía está condicionado por la subordinación, y esta subordinación o dependencia fundacional es rigurosamente reprimida, entonces el sujeto emerge al mismo tiempo que el inconsciente.

Es decir que la sujeción como subordinación y la formación del *sujeto* cobran valor psicoanalítico cuando se piensa que ningún sujeto surge sin *vínculos apasionados*, lo cual significa que son aquellos de quienes el *sujeto* depende de manera esencial, pues la formación de la pasión primaria de la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación, lo que condiciona a la posterior regulación política de los *sujetos*. “Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquellos a quienes está subordinado, entonces, la subordinación

demuestra ser esencial para el devenir del sujeto” (Butler, 2001, p.18). Encontramos nuevamente aquí la escisión del *yo* a partir del ser melancólico, que de acuerdo con Freud (1917, p. 254) ha sufrido una pérdida del objeto, empero ésta va más allá, pues además hay pérdida del *yo*, ya que éste estableció una *identificación* con el objeto resignado, y ante la pérdida del objeto la melancolía toma algunos rasgos del duelo, además de condiciones que escapan como lo que caracteriza al duelo normal, cuando en la angustia que sobreviene se presenta una amenaza a la vida, liberando un monto de libido narcisista que no es posible comprender fácilmente, y que ese *yo* busca para su autodestrucción.

Sin embargo todo ser tiene instintos de supervivencia, porque este deseo de sobrevivir es también un deseo de <<ser>> por parte del *sujeto*, que le permite ser explotado/a cuando quien ostenta el poder promete la continuación de la existencia, por lo que el *sujeto* se forma en la subordinación cuando ésta le proporciona la condición de seguir siendo.

Todo lo anterior lo ejemplifica Butler de forma mucho más concreta cuando hace referencia a la relación de dependencia que existe en los seres humanos al nacer, pues éstos requieren totalmente del cuidado de algún mayor, lo que inevitablemente le hace dependiente y le permite formar vínculos. Lo anterior confirma que “no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida” (2001, 19) puede parecer en principio inspirador, no obstante es una frase fuerte de la que se puede reflexionar que todo amor está siempre condicionado al mantenimiento de algunas necesidades básicas, es decir, que no hay amor puro e incondicionado, porque ningún *sujeto* emerge sin vínculos de este tipo, empero ninguno puede tener conciencia de que es así, es decir, para que estas formas primarias del *sujeto* puedan ser vistas, deben surgir y luego ser negadas. El *yo* se ve pues amenazado por la repetición traumática de lo que le ha sido negado (su deseo) que supone un obstáculo para él. El que la contrariedad de su deseo resulte crucial para el sometimiento implica que para poder persistir el *sujeto* debe frustrar su propio deseo.

Así es que estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición de persistencia del *sujeto*. “Desear las condiciones de la propia subordinación es entonces un requisito para persistir como uno/a mismo/a” (Butler, 2001, p.20) Vemos que no se trata simplemente de que el reconocimiento del otro sea necesario y la subordinación sea una manera de reconocimiento, sino que uno/a depende de éste para la formación propia que es imposible sin la dependencia. Estar fundado sobre algo que se niega significa que está separado de sí mismo/a y que no podrá devenir nunca, por lo menos en principio, como él (o ella) mismo/a, según Butler. Y es así que la noción de *sujeto*, es una contradicción que mucho ha sido discutida, puesto que siendo considerado un instrumento de potencia es al mismo tiempo efecto de subordinación.

El sujeto más allá de una persona o un individuo, debe considerarse una categoría lingüística, una estructura en formación, como <lugar> que adquiere inteligibilidad en tanto ofrece esta oportunidad lingüística, y para que el individuo alcance dicha condición lingüística de su existencia y potencia. Por ello Butler bajo estos argumentos afirma que “ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar <<subjetivación>>” (2001, p.22) De manera más específica lo refiere a continuación:

El sujeto se pierde a sí mismo para relatar la historia de sí mismo, pero al relatarla, está intentando dar cuenta de lo que la función narrativa ya ha dejado claro. ¿Qué significa entonces que el sujeto que para algunos es presuposición de potencia, deba verse también como *efecto* de sometimiento? Este planteamiento sugiere que, al oponerse a la subordinación, el sujeto reitera su sometimiento (idea compartida por el psicoanálisis y las explicaciones foucaultianas) [...] Aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido* por el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir.

Esta doble naturaleza del *sujeto*: potencia-subordinación, permite entender que el poder como condición del sujeto es diferente del poder que ejerce el *sujeto*. Y este proceso de asumir el poder no consiste en cogerlo de un lado y transferirlo

intacto para convertirlo en propio, sino que dicha apropiación puede llevar una modificación.

El poder actúa sobre el *sujeto*, pero también actúa con el *sujeto* otorgándole existencia, con otras palabras, el poder actúa sobre el *sujeto* mismo: como ocasión de posibilidad y la ocasión de su formación, y, como aquello que es adoptado en la propia actuación del *sujeto*. La aparente contradicción cobra sentido si se entiende que sin la intervención del poder no emerge el *sujeto*, pero además pasa de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros a convertirse en la posibilidad de potencia en actos presentes. Entonces podemos comprender que si bien el *sujeto* no está completamente determinado por el poder, tampoco determina completamente al poder, ello ocurre parcialmente. Significa pues que se puede superar la lógica filosófica de <la no contradicción>, pues ya no se trata de afirmar que no somos lo que creemos saber que somos, sino que tras la clínica es posible superar aquello que le ata, y que le permite transformarse.

Por otro lado, si bien el poder regulador se sustenta a través de la formación de *sujetos* y éstos se encuentran dentro de los requerimientos del poder en las normas, entonces las normas sociales se internalizan y este proceso establece la distinción entre la vida exterior y la interior que hace la distinción entre lo social y lo psíquico, según explica Butler (2001, p.30) Lo que quiere decir que el *sujeto* busca reconocimiento de su propia existencia dentro de categorías que no creó, como se ha dicho ya, y estos signos los busca fuera de sí, en el discurso dominante que es también indiferente, y así la subordinación se presenta como una forma que promete la existencia, y a pesar de que ser algo que el *sujeto* haya elegido por cuenta propia. De esta manera, en la medida en que operan como fenómenos psíquicos restringiendo y produciendo el deseo, las normas rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la sociabilidad vivible. Si la norma, es pues algo psíquico, no se limita a restituir el poder social, también se vuelve formativa. “La categorizaciones sociales que determinan la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico” (Butler, 2001, p.32)

Por lo anterior, podemos reflexionar sobre cómo la identidad se acerca a la *conciencia* cuando el *sujeto* se convierte en objeto para sí mismo/a, reflexionando sobre sí, estableciéndose como reflexivo en doble sentido, explica Butler: “como sujeto que reflexiona y como sujeto que se refleja”. Y así el *yo* no es sólo alguien que se piensa, sino que retomando la idea de Nietzsche, la reflexividad es parte de la *conciencia*, es decir, el autoconocimiento, es resultado del auto-castigo, por lo que “nadie se <<conoce>> a sí mismo/a antes del repliegue del deseo” (1997, p. 33). En la búsqueda identitaria uno/a se convierte en objeto de reflexión para sí mismo/a, para primero refrenar el deseo, y luego, en ese proceso de producción con la otredad. Butler resalta la reflexividad como el medio por el que el deseo se transmuta en el trabajo de auto-reflexión, y veremos más adelante que esto coincide con la propuesta de Foucault cuando promueve dicha auto-reflexión tras la propuesta de conocerse y cuidar de uno/a mismo/a desde una perspectiva ética.

Por otro lado, el sometimiento se convierte en un régimen de poder donde las condiciones para existir socialmente exigen así mismo la subordinación del *sujeto*. Es cierto que todos/as deseamos persistir en el propio ser, pero cuando se trata de persistir en la vida social pareciera que las condiciones no siempre son las mejores, y que hay peligro de muerte cuando la existencia de unos/as genera paranoia para otros/as, por lo que persistir significa estar entregado a condiciones sociales que no son en principio creación de uno/a mismo, lo que exige someterse al mundo de otros, y sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el propio ser.

El *sujeto* persiste bajo categorías que le subordinan, es decir, a través de una violencia primaria de la que debe emerger a pesar de que ello ocurra contra el mismo/a, donde paradójicamente, sólo así puede ser para sí al mismo tiempo. Es pues que el *sujeto* se ve obligado a reproducir las normas que le han impuesto, de lo contrario será objeto de sanciones y serán amenazadas sus condiciones de existencia. De ello que al someterse se conforma de un poder regulador que le mantiene subordinado, y a su vez se le reconoce como *sujeto* visible, aunque ello le provoque la melancolía que marca los límites de su

subjetivación, empero finalmente el sujeto puede mostrar cierta potencia, misma que le permitirá oponerse a las condiciones sociales para luego transformarlas.

Ante ello, es muy importante decir que aunque la aproximación al *sujeto* desaloja al *yo* en su formación, la potencia lo lleva a retomarse nuevamente como primera persona, pero este devenir que puede configurar al *agente* resulta ser una práctica incómoda en principio, pues se encuentra llena de riesgos.

1.3 Los senderos de la identidad como inquietud y conocimiento de sí

Ante el tema de la identidad he intentado establecer la difícil fusión que persiste entre el *yo* psicoanalítico de Freud, y el *yo* como *sujeto* con capacidad potencial de transformarse en *agente*. Pero, pues si la *agencia* requiere en algún sentido de la reflexión misma sobre el entorno, seguramente para que surja el potencial, es importante y vale la pena hacer antes un miramiento hacia uno/a mismo/a, y es Foucault quien muestra desde el pensamiento griego, una propuesta que si bien a veces se cuestiona por las fuentes de sus obras, no obstante resulta sugerente.

Sócrates manifiesta en *Alcibíades* que en el ojo de quien se encuentra frente a uno/a, es posible distinguir la imagen propia, es decir, la identidad en que aparece el ser mismo frente alguien más, nos dice al respecto (Platón, *Alcibíades*, 133 a-b):

Sócrates: Cuando miramos el ojo de quien tenemos delante, nuestro rostro se refleja como si fuera un espejo, en lo que se denomina pupila, el que mira aquí ve su imagen.

Alcibíades: Es cierto.

Sócrates: Así, cuando un ojo contempla a otro ojo, cuando fija su mirada en esta parte del ojo, que es la mejor porque es la que se ve, se ve a sí mismo.

A pesar de que la postura psicoanalítica puede dar un panorama sobre la constitución de la identidad a partir del *yo* cuyo *inconsciente* es desconocido y puede determinarle; no obstante el *yo* que se reflexiona y se preocupa por sí

mismo/a, el que está como *principio de realidad*, el que percibe al mundo y asume lo que tiene de consciente, ese es el *yo* por el que Foucault podría apostar. Y así en su obra construye una identidad con posibilidades de conocimiento personal que le permite mirarse y cuidarse a *sí mismo/a*, que parte de la conciencia por medio de la auto-reflexión antes y que hace del *inconsciente* la otra parte menos trascendental en la medida en que se fortalece el miramiento a *uno/a mismo/a*.

En la obra de *Hermenéutica del sujeto* de Foucault, que se compone de una serie de conferencias de su curso anual realizado entre 1981 y 1982, y que continúan la lógica de sus obras *Historia de la sexualidad 2 y 3* principalmente, el autor se propone hablar de dos temas particularmente: la *gnothi seauton* que se traduce como “*conócete a ti mismo*” y la *epimeleia heautou* que significa la “*inquietud de sí mismo/a*”, del ocuparse y preocuparse por sí mismo/a. Sus argumentos se establecen primordialmente a partir de la filosofía griega con Sócrates y la helenística y romana (cínicos, estoicos y epicúreos).

Es ya conocido que para los griegos, Delfos era el centro geográfico de mundo que se convirtió en un centro religioso importante desde fines del siglo VIII a. C. hasta el siglo IV d.C. en el que se mantenía dicha insignia “Conócete a ti mismo/a⁷” no obstante, el significado que tenía difería del sentido filosófico de la expresión, pues al parecer los preceptos délficos se dirigían a quienes consultaban al dios Apolo y asumían sus preceptos como una especie de reglas y recomendaciones rituales. Se sabe así que los tres preceptos eran “*meden agan*” (nada en exceso), que significaba: tú que vienes a consultar no hagas demasiadas preguntas. El segundo precepto era “*eggue*” significaba las cauciones a tomar, y quería decir: cuando vengas a consultar no hagas votos ni te comprometas con obligaciones que no puedas cumplir. Finalmente el “*gnothi seauton*” o “*conócete a ti mismo*” se refería a cuando vengas a consultar examina en ti lo que quieres preguntar al oráculo, y lo que vas a hacer (Foucault, 2002, p.18-19)

⁷ Aunque se sabe que en el mundo de la Grecia antigua las mujeres eran poco valoradas y no se incluían como seres que contarán socialmente, sabemos que había sin embargo pocos espacios en los que sí se la incluía como es el caso de los epicúreos. Pero independientemente de dicho detalle cuando escribimos <uno/a mismo/a> nos estamos refiriendo a la interpretación que hacemos desde nuestro contexto.

Este último precepto delfico aparece cercano a la *epimeleia heautou* que se encuentra en una vieja sentencia de la cultura griega, particularmente Lacedemonia, en un texto tardío de Plutarco donde Alexandrides: -relata Foucault (2002, p.45)- un espartano a quien en una ocasión preguntan por qué teniendo muchas tierras las entregan a los ilotas y no las trabajan ellos mismos, a lo que Alexandrides responde que para “ocuparse de *sí mismos*”, sin embargo el significado que le daban a este ocuparse de ellos mismos era más un privilegio político, económico y social antes que filosófico, es decir, ocuparse de los negocios de hacer política y de socializar, pero nunca de establecer una introspección.

Así, aunque la *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou* que por principio no tenían el significado filosófico, tomaron este sentido a partir de Sócrates, y lo que hace éste es acoplar la *epimeleia heautou* desde la filosofía al “preocúpate por ti mismo” bajo el oficio de incitar a otros a ocuparse de *sí mismos* y no ignorarse. Claro ejemplo de ello es posible encontrarlo en la *Apología* de los *Diálogos de Platón*. En un pasaje de este diálogo cuando el tribunal confronta a Sócrates para ver si se le condena a muerte y se le acusa de llevar una vida tal que se encuentra en dicho juicio. A esta acusación Sócrates responde que está muy orgulloso de la vida que ha llevado y que no la cambiaría y no dejaría de filosofar nunca, antes prefiere morir. Además de cuestionar a los atenienses su escasa capacidad de ocuparse de *sí mismos* pues antes está su fortuna y su reputación.

Es posible ver cómo para Sócrates es importante incitar a los demás a ocuparse de *sí mismos*, y esta inquietud de sí la asemeja con el tábano que es un insecto que persigue a los animales, les pica y les hace correr y agitarse, pues de la misma manera ocurre con la *inquietud de sí mismo*, ya que es un principio de agitación, de movimiento, de desasosiego permanente a lo largo de la vida.

Pero la *epimeleia heautou* no sólo fue tema de Sócrates, sino que fue un principio fundamental de actitud filosófica en casi toda la cultura griega, helenística y romana. Con Epicuro hay también una fórmula que repite con gran frecuencia: “Todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda su vida

de su propia alma” (Foucault, 2002, p.24), quien a su vez lo retoma de *Epístola a Meneceo*.

Para los cínicos existe también la importancia del *cuidado de sí*. Séneca asegura que es más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, y a una serie de reglas mediante las que podemos conducirnos y controlar los actos. Para los cínicos y también para los estoicos no hay que preocuparse de sí mismo solamente como condición de acceso a la vida filosófica, por el contrario, este principio llegó a ser el de toda conducta racional en cualquier forma de vida activa que en sustancia, quisiera obedecer al principio de la racionalidad moral.

Bajo estos argumentos Foucault explica que esta incitación a ocuparse de *sí mismo* se convirtió en un fenómeno cultural que atravesó toda la filosofía antigua hasta el umbral del cristianismo, principalmente en el ascetismo cristiano.

Pero siempre es pertinente preguntar ¿Qué es la *inquietud de sí*? y Foucault asegura al respecto (2002, p.28):

[...] el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. [...] es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior [...] los otros, el mundo etcétera, hacia “uno mismo”. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento.

Es decir, esa serie de acciones que uno ejerce sobre *sí mismo/a*, y por las que se hace cargo, se modifica y se transforma, por medio a veces de ejercicios que la historia de la filosofía, la moral y la espiritualidad occidental pudieron utilizar por ejemplo en la meditación y/o las técnicas de examen de conciencia.

Sin embargo la *inquietud de sí* no ha sido un tema de cualquier época ya que desaparece como objetivo del ser humano moderno, y Foucault acierta cuando sostiene que no es precisamente gracias a la filosofía que esto ocurre,

pues, a pesar de que en la búsqueda por el acceso a la verdad, el precepto de la *inquietud de sí* se eclipsa en el siglo XVII con el momento denominado “cartesiano” que por un lado recalifica la *gnothi seauton* (*conócete a ti mismo*), es decir que el planteamiento de Descartes <cogito ergo sum> disuelve cualquier duda posible para confirmar la existencia, marcando una propuesta metodológica cuya idea es la de encontrar verdades universales, y entonces sucede que el *conocerse a uno/a mismo/a* ya no parece relevante si se nos han brindado argumentos lógicos que parecieran verdaderos, y que el conocimiento personal tuviera un límite, lo que no resulta acertado, pues el ser humano es conocimiento, desconocimiento y reconocimiento constante, tal cual lo desarrolla Hegel en su propuesta <tesis, antítesis y síntesis>. Pero por otro lado este siglo XVII deshecha a la *inquietud de sí* pues se la considera inservible.

A pesar de que el *conocimiento de sí mismo/a* en la conciencia sin duda alguna, sitúa la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo de acceso al ser que le llevó a un acceso fundamental de la verdad, el conocimiento y la espiritualidad se mantuvieron como temas constantes de la filosofía en autores como Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl o Heidegger por ejemplo, ya que las estructuras de saber del sujeto no se alejan de la espiritualidad en tanto *epimeleia heautou*. Algo similar ocurre en el marxismo y el psicoanálisis donde la relación entre verdad y sujeto es fundamental.

Con base en lo anterior Foucault cuestiona qué sucedió con la *epimeleia heautou* pues parece que dejó de ser un aspecto importante de trabajo de los seres humanos en occidente, pasando a ser una moral más austera, rigurosa y restrictiva que transformó la *inquietud de sí* por el *ocúpate de ti mismo*, reapareciendo en una moral cristiana distinta y más bien moderna.

Foucault considera que más que ser la filosofía y el conocimiento las áreas que se ocuparán del *sí mismo/a*, fue la teología aquella que rompió la estructura de mirarse a *sí mismo/a* transformándola en la ética general del no egoísmo, ya bajo la forma cristiana de la obligación de renunciar a *uno/a mismo/a*, o bajo la forma “moderna” de una obligación para con los/as otros/as, con un rigor moral. En este acceso a la verdad, la espiritualidad y la *inquietud de sí mismo/a* Foucault

se detiene a pensar como acto filosófico lo que permite tener dicho acceso a la verdad o a la falsedad, y afirma lo siguiente (2002, p.33):

[...] la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad (pensamiento cartesiano⁸). Pues si bien llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.

Es visible aquí la crítica hacia un occidente moderno que se ha apropiado de la verdad y el conocimiento lejos del *sujeto mismo*, y es aquí posible apreciar la propuesta de Foucault de buscar una manera diferente de entender la filosofía mucho más cercana a la espiritualidad, como una forma de conocimiento de dicho *sujeto*, es decir, de buscar verdades propias antes que verdades universales.

Al describir las características de la espiritualidad occidental como teología, se nota en el *sujeto* la falta de derecho, de acceso a la verdad; o sea que la verdad no se da al *sujeto* por mero acto de conocimiento, y si el *sujeto* quiere tener derecho a buscar la verdad necesita modificarse, es decir convertirse, pero no a sí mismo/a, sino desde la renuncia de uno/a mismo/a, porque la verdad sólo se le da al sujeto a un precio que pone en juego su ser mismo, ya que necesita negarse, para conocer la verdad como una especie de iluminación y bienaventuranza, es la verdad divina la que le da tranquilidad, según la religión, y a Foucault le parece que esta manera de concebir la espiritualidad teológica no puede lograr la verdad que el *sujeto* pretende.

Paradójicamente, por otra parte, el paso de la teología cristiana, la edad moderna que comienza con Descartes, si permite de alguna manera que el ser

⁸ El paréntesis es mío.

humano tenga acceso al conocimiento y a la verdad, esto ocurre a costa de un alejamiento de la espiritualidad, y desde este momento entramos a la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad, donde sólo importa el conocimiento como dimensión indefinida al progreso. En lo sucesivo la verdad no es capaz de salvar al *sujeto*. Dice Foucault (2002, p.39):

Las relaciones entre filosofía y espiritualidad estrechamente ligadas al sí mismo/a, se rompe (metafóricamente) y la identidad queda fragmentada, porque el conocimiento como fuente de explicación hace del sujeto un objeto incapaz de conocerse a sí mismo/a.

Ante este panorama es que Foucault a partir de la filosofía griega, helenística y romana propone un rescate al *sí mismo/a* a través de estos dos preceptos: *conócete a ti mismo* y la *inquietud de sí*, y considera que así como Sócrates en el *Alcibíades*, propone a este joven ocuparse de *sí* y tomarse a *sí mismo* como objeto de desvelos, de igual manera, ésta puede ser una proposición actual. Sin embargo surgen preguntas como (Foucault, 2002, p.53):

¿cuál es ese yo por el que hay que preocuparse cuando se dice que hay que ocuparse de sí mismo(a)⁹? (...) ¿qué es ese sujeto, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo?
¿Qué es ese yo?

Y pensar en qué es ese *yo*, o lo que puede ser lo mismo: *¿quién soy?*, es adecuado cuando hablamos de identidad, es decir, para ocuparse de *sí mismo/a* hay que conocer ese *sí mismo/a*, y Foucault recurre una vez más a Sócrates para dar respuesta a estas preguntas. *Alcibíades, Apología, Crátilo, Fedón, República...* en todos estos diálogos el punto más o menos común es el alma, así al preguntar *¿qué es ese yo mismo?* Las respuesta es “soy mi alma”

Pero cuando Foucault se refiere al alma, se refiere a un *sujeto* en acción, un *sujeto* irreductible, y pone de ejemplo la música que implica un instrumento y

⁹ El paréntesis es mío

un músico, a pesar de que el músico se vale del instrumento para crear música el *sujeto* se vale del cuerpo para tocar, y así mismo el cuerpo se vale de las manos para tocar, no obstante las manos por sí solas no pueden hacer nada, necesitan que alguien ejecute la acción, la acción la ejecuta el alma, pues no todos los cuerpos tienen la capacidad de tocar instrumentos, de ser músicos. Foucault añade (2002, p.69):

¿Diremos, entonces, que quien se vale del cuerpo es el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. Puesto que, aún a título de simple componente, aún si suponemos que está junto al alma, el cuerpo no puede ser, ni siquiera en concepto de adyuvante, lo que se vale del cuerpo. Por tanto, ¿cuál es el único elemento, que en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas las acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo.

Se refiere a un alma en cuanto *sujeto* de acción, y así cuando habla de *ocuparse de sí mismo/a* quiere designar, no una relación instrumental con el resto del mundo, sino una posición singular trascendente del *sujeto* con respecto a lo que le rodea, es decir, los objetos que tiene a su disposición, a los otros/as con quienes está en relación y a *sí mismo/a*; no se refiere a un alma sustancia, sino a un alma *sujeto*. *Ocuparse de sí mismo/a*, es ocuparse como *sujeto* de cierta cantidad de cosas: acción instrumental, relaciones con los/as otros/as, comportamientos y acciones, relaciones con *uno/a mismo/a*.

Por ello al *ocuparse de sí mismo/a* para Foucault es importante mencionar que debemos dirigirnos hacia el autoconocimiento, y para conocerse es indispensable replegarse en *sí mismo/a*, apartarse de sensaciones que nos engañan, fijar el alma en un punto inmóvil, preocuparse de sí. Es posible ver el entrelazamiento constante entre conocimiento e *inquietud de uno/a mismo/a*, porque ocuparse de *uno/a mismo/a* es conocerse.

Y para saber cómo podemos conocernos, nuevamente el ejemplo de los ojos, en *Alcibíades* es importante, inquietante y revelador. Cuando los ojos pueden verse, cómo lo hacen, ven su imagen en un espejo o bien a través de los ojos de alguien más, se miran en otros ojos semejantes a los de ésta ¿qué ven en los ojos del/a otro/a? a sí mismos/as. Y añade Foucault (2002, p.79):

Una identidad de naturaleza es la condición para que un individuo pueda conocer lo que él mismo es. La identidad de naturaleza es [...] la superficie de reflexión en la que el individuo puede reconocerse, saber qué es [...]

El ojo no se ve en el ojo, sino que éste es el principio de la visión, el acto de la visión que permite a los ojos captarse a *sí mismos/as* se da en el acto mismo de la visión que son los ojos del otro. Si hacemos una analogía entre los ojos y el alma, podemos mirar un elemento de la misma naturaleza del alma, en el pensamiento y el saber, el alma podrá verse como elemento divino. De ello Foucault deduce que para ocuparse de sí hay que conocerse; para conocerse hay que mirarse en un elemento igual a *uno/a mismo/a* del saber y el conocimiento, ese principio lo llama él un elemento divino, en el que hay que mirarse para reconocerse, y ello permite a su vez la sabiduría que le ayudará a distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, así el alma sabrá comportarse como corresponde y sabrá gobernarse a *sí mismo/a*.

Pero éste es considerado un comportamiento de unos cuantos, un comportamiento ilustrado, aunque los estoicos y cínicos insistan en que lo es de todo el mundo ya que la mayoría está absorto en la cotidianidad y pocos/as se hacen espacios para sí.

Foucault por tanto nos invita a reflexionar en la identidad desde la conciencia misma dirigida por la auto-reflexión y el autoconocimiento, reconociendo en la conciencia capacidades transformadoras que quizá el psicoanálisis no apoya.

1.4 Y al final del laberinto: ¿re-construir la identidad?

Fue posible ya tener un acercamiento con tres autores que si bien no nos hablan del tema de la identidad de manera tan concreta, como podríamos querer tenerla, sí, por el contrario, se plantean diferentes aspectos en los que la identidad puede sostenerse.

Toda identidad está contenida en una persona, y toda persona posee un *yo*, el mismo tiene una serie de sistemas que actúan de manera compleja en el interior, como fue posible entender en el *yo* que representa la parte más consciente y que se enfrenta al mundo. Se contienen a su vez en su interior un *ello* y un *superyó* que representan la forma *inconsciente* del sistema psíquico y que sin embargo modifican las actitudes del *yo* al exterior y al interior. No obstante, si bien el *ello* representa la parte más instintiva y más pulsional, que además vacila todo el tiempo entre el eros y tanatos. El *superyó* por su parte aunque también actúa al interior, éste lo hace como una conciencia moral o un *ideal del yo*, encargado de poner límites al *yo*, de culpabilizarlo o bien recompensarlo según atienda las normas.

Y bueno, ya que de normas hablamos, entramos en el terreno de Judith Butler quien por un lado concibe la identidad a partir del *yo-cuerpo* quien enfrenta al exterior, al mundo y sus normas, y que a su vez se conciben desde la internalización del poder, por lo que el *yo-cuerpo* se convierte en *sujeto* en tanto es subordinado por ciertas fuerzas, que sin embargo necesita para su existencia, y que a pesar de ello, paradójicamente es a través del proceso de ser sujeto que se desentraña al mismo tiempo la capacidad para ser *agente* de transformación social principalmente. La identidad entonces implica todo un camino que tiene la facultad de convertir al *yo* en *agente* consciente de cambio social.

Pero no es el proceso de poder, *sujeto* y *agencia* el único planteamiento para formular la identidad, en Foucault fue posible encontrar otra manera, que aunque parece contraponerse al psicoanálisis con la propuesta de ser consciente de *uno/a mismo/a* y *cuidarse a sí mismo/a*, y que aunque la parte social del poder es algo que desarrolla y le preocupa; cuando se ocupa particularmente de

identidad, se interesa por el proceso del conocimiento sobre uno/a mismo/a, así como su cuidado. Foucault apuesta a la conciencia de cualquier persona, y es a través del mundo clásico helenístico y romano que elabora su propuesta, retomando las herramientas que los filósofos de la época ocuparon. Así entonces la *ghoti seauton* y la *epimeleia heautou* se presentan como alternativas filosóficas y espirituales que he decidido abordar para complementar la propuesta de Foucault dirigiendo sus nociones hacia la identidad en sentido de respuestas posibles a la pregunta hecha desde el principio: *¿quién soy?*.

La identidad es un *yo*, un *sujeto-agente*, un *sí mismo*, de cada una de las distintas maneras se juegan formas de vivir una filosofía, cada una además podría comprenderse de manera integral. La identidad es un trabajo humano, un reto de transformación siempre posible, u olvido y subordinación siempre presente. Por lo tanto la identidad se deconstruye en el sentido derridiano, es decir, como una palabra que se encuentra en movimiento, que se reelabora históricamente.

UNA RELACIÓN PROPIA DE GÉNEROS: SEXO-SEXUALIDAD

*Como cuerpos siempre somos algo más
que nosotros mismos
y algo diferente de nosotros mismos
Judith Butler*

Haciendo retrospectiva del capítulo anterior, es posible considerar la identidad a través de una multiplicidad de definiciones tales como el *yo*, el *sujeto* y el *sí mismo*, no obstante todas éstas se componen de un elemento común: el cuerpo, es decir que las tres nociones no podrían ser sin esta particularidad.

Pero es Butler quien se adentra en la definición del *yo-cuerpo* es decir, lo que cada quien muestra al exterior es el *yo* contenido en un *cuerpo* que se hace tangible a través de identidades estructuradas por un lado bajo el poder, lo cual le convierte en un *sujeto* que *inconscientemente* asume dicha sujeción en la cotidianidad; y por otra parte en donde la sexualidad y el género se manifiestan en la identidad del *yo-cuerpo* ante los/as otros/as. Así, siguiendo los procesos sociales que se hallan en las normas culturales, el *yo-cuerpo* se convierte en el ser para el mundo en la medida en que acepta seguir dichas normas.

Para Butler (1997, p.17) el poder se asume entonces por el *sujeto* de manera *inconsciente*, como se menciona en el capítulo anterior, pues *inconsciente* y *sujeto* surgen al mismo tiempo tras la represión de la subordinación. No obstante el *yo-cuerpo* cuenta siempre, y por muy paradójico que parezca, con cierta potencialidad a la que bajo algún proceso de conciencia le es posible generar la capacidad para que el *sujeto* pase de ser tal, a transformarse en *agente* que busca opciones de vida distinta personal y colectivamente.

Sobre cómo el poder, el conocimiento y la tecnología se insertan en los temas de sexo, sexualidad y género, tratará el presente capítulo.

2.1 ¿Sexualidad o dispositivo de poder?

Si el *yo-cuerpo* es tangible y fuera también que el sexo se encuentra implícito, significa que la diferencia sexual es una cuestión de diferencia material, pero esta diferencia no debiera estar marcada por prácticas discursivas en términos de realidad, no obstante a partir del sexo el individuo lleva a cabo una serie de discursos y de prácticas que pueden salir del contexto establecido, donde la materialidad del sexo puede elaborarse de manera distinta, y el discurso estipulado previamente es capaz de generar estatutos diferentes, y sin embargo el discurso del sexo se ha ocupado de promover parámetros rígidos en el que no caben opciones, y donde todo aquello que salga de lo normado es considerado como una desviación. Y es que la construcción del sexo funciona como normas culturales que dan la impresión de ser normas naturalizadas y que materializan al cuerpo, es decir, le llenan de prácticas que el sujeto a su vez adopta como normas corporales lejos del sometimiento, sino más bien como evolución de ese *yo-cuerpo* que asume un sexo, identificándose con los discursos heterosexuales: ser mujer y ser varón. Ello forma el discurso de *sujetos* concretos, con prácticas y argumentos materializados en la cotidianidad.

Foucault considera que estos discursos normativizados se han reconocido como verdaderos, y ello significa para él que los discursos se contraponen al lenguaje performativo, puesto que la afirmación destruye en el *sujeto* que habla la realidad que esta misma afirmación ha vuelto verdadera. Butler en cambio, ha visto en el concepto de performatividad algo distinto de Foucault, pues la performatividad es utilizada no como el acto por el que un *sujeto* da vida a lo que nombra, antes bien lo utiliza como un poder reiterativo del discurso que produce los fenómenos que regula e impone; así, si para Foucault la categoría del sexo es normativa, se la denomina *ideal regulatorio*, en el sentido de que el sexo funciona como normas, empero también es importante verlo como una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, y manifestándose como una especie de poder productivo sobre los cuerpos que controla, a pesar de lo anterior Butler dice por su parte, en cuanto a esto (2004, p.19):

El “sexo” es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas [...] el sexo es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática del cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan al “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que esa reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.

Que el *sujeto* se incorpore a las estructuras establecidas es vital para su materialización en el sexo, ya que con ello regula sus prácticas que permiten la identidad, pero es muy importante mencionar que si ello no sucede el sujeto puede asumir cierta abyección (que es la acción de arrojar, desechar o excluir, estableciendo la diferencia; la abyección para el psicoanálisis es también aquello que no puede volver a entrar sin provocar amenaza de psicosis, es decir, de la disolución del sujeto mismo). En lo social, lo abyecto se convierte en amenaza y constituye zonas de inhabitabilidad (es decir, zonas en las que no es posible habitar por peligros constantes) pero el sujeto que asume la abyección es capaz de argumentar que prefiere la muerte antes de hacer algo que le reste integridad, es decir que le haga la vida inhabitable. De aquí, que la abyección tiene la capacidad de entrever la amenaza siempre, cuando expone y plantea su propio discurso, y confronta a los discursos políticos que establecen categorías de identidad y que buscan cultivar dichas identificaciones en favor de sus objetivos que se pretende, sean asumidos; ocurre sin embargo que la desidentificación rearticula la competencia democrática (como la políticas feminista y/o *queer*). Es pues que los contornos y movimientos del cuerpo siendo materiales y por ello

vulnerables, no obstante, deben concebirse como el efecto más productivo del poder.

Para Foucault es también importante la relación que existe entre sexo, poder y abyección, pero él se basa en Freud en cuyo psicoanálisis pudo percibir también dicha relación, sin embargo Foucault antes que acercarse a Freud para hacer psicoanálisis, pretende por el contrario hacer ver que Freud mostró dos puntos que a Foucault le parecen importantes:

El primero es que hay un desconocimiento de sí mismo/a, es decir del cuerpo.

El segundo es que al mismo tiempo hay un desconocimiento del *sujeto* en cuanto a su deseo, y en cuanto a su sexualidad.

Foucault y Freud tienen una pregunta en común: ¿qué puede significar desconocer los propios *deseos*?

Sobre el desconocimiento del sujeto mismo en tanto sus *deseos* y su sexualidad, Freud considera que el desconocimiento de los propios *deseos* se impone por medio de la represión, lo que a su vez evita el conocimiento de *uno/a mismo/a* y ello se encuentra en el *inconsciente* todo el tiempo, lo que nos confirma una vez más la aseveración del primer capítulo: el *yo* es una identidad contradictoria que es y no al mismo tiempo.

Por otro lado Foucault intenta dar respuesta a esta misma pregunta en sus *Historias de la Sexualidad* donde por principio de cuentas se propone demostrar que aunque se habla de una *hipótesis represiva* como la ha nombrado él, y que no obstante como se vio, es la propuesta de Freud, para él sin embargo dicha *hipótesis represiva* es falsa, y antes de colocarla en el discurso sobre el sexo, decide hacer un recorrido histórico en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII, buscando el funcionamiento y las razones del régimen del sistema poder-saber-placer que sostiene al otro discurso sobre la sexualidad humana; a lo que dice (1977, p.18-19):

El punto esencial no es saber si al sexo se le dice sí o no, sino [...] tomar en consideración el hecho de qué se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a

tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo”. [...] en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a través de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el poder cotidiano [...] el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la “voluntad de saber” que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento.

Sabemos que es una idea generalizada el que la moral que se nos atribuye actualmente, es el reflejo de la moral establecida por el cristianismo, y se piensa que en la antigüedad griega y romana la sexualidad era libre y existía un discurso del arte erótico distinto de lo que hoy conocemos y aprendemos de la sexualidad, empero fue en la Edad Media que se eliminó esta propuesta, que con el siglo XVI y la hegemonía burguesa, así como con el ascetismo cristiano, se creó una manera más rigurosa de abstención que se prolonga hasta el siglo XIX, momento en que Freud comienza a destapar el velo de la supuesta represión.

Foucault retoma al historiador de la Antigüedad romana –Paul Veyne- para explicar que las ideas de matrimonio como medio de reproducción, la monogamia y la descalificación del placer sexual ya existían en el mundo del imperio romano con una visión estoica antes de la aparición del cristianismo. De hecho, sólo algunas élites se reservaban el derecho de no practicar estas prohibiciones; por lo tanto el cristianismo no es responsable de estas limitaciones, pero ello no significa que el cristianismo no haya jugado un papel importante en el desarrollo de la represión de la moral sexual, su aportación e innovación se encuentra en las nuevas técnicas que establece. Por ello Foucault ve que es necesario construir la historia de la sexualidad en el mundo occidental desde los mecanismos de poder, antes que desde ideas morales o prohibiciones éticas.

Uno de estos mecanismos de poder es el llamado <la pastoría>. Foucault la define no como un estatus, ni como una profesión, sino como el papel de un pastor que guía a su rebaño, de manera grupal e individual. Esto es posible

encontrarlo en la sociedad hebrea principalmente, desde el punto de vista religioso, político, moral y social. El poder pastoral se opone al poder político tradicional habitual, en cuanto a las siguientes características:

- No tiene un territorio particular.
- Reina sobre un rebaño que se desplaza.
- No busca asegurar victoria alguna, ya que no ejerce en ningún territorio.
- Sólo procura el bien sobre los/as que vela, es decir, alimentar, conducir hasta las fuentes, permitir beber, encontrar buenos pastos.

Así el poder pastoral es un poder que asegura la subsistencia de los individuos y la del grupo. Su carácter moral es ser entregado, sacrificarse para satisfacer las necesidades del rebaño. Es sabido que en el poder tradicional ocurre que el buen ciudadano se sacrifica por su magistrado o su rey, empero con el pastor no ocurre así, pues la existencia de un pastor implica la obligación de procurar la salvación de cada individuo, ya que todos/as deben salvarse, guste o no. La salvación resulta una obligación antes que una convicción. Pero dicha salvación requiere de la autoridad del pastor, y así, cada acción debe ser conocida por el pastor que tiene autoridad sobre el individuo, obligando a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación, es decir vigilar y ejercer control, en tanto que cada uno/a debe obedecer dando muestra de sus virtudes a través de dicha obediencia. Encontramos al pastor cristiano en la tradición de los maestros de la sabiduría enseñando la verdad, la escritura, la moral y los mandamientos de dios, y para ejercer cabalmente su tarea necesita conocer el interior, el alma, el corazón, es decir los secretos más profundos y ocultos del individuo. Aquí es entonces donde tiene espacio la confesión. Y la confesión es el poder que se añadió al imperio romano a partir del siglo III d. de C. desarrollado particularmente sobre la sexualidad.

Foucault relata que el papel y control que jugó la iglesia por lo menos durante mucho tiempo, derivó de la confesión que se enfocó principalmente en los “pecados” de la carne y del apetito sexual antes que en otro tipo de pecados, imponiendo así meticulosos exámenes de sí mismo/a, y otorgando a su vez más importancia a la penitencia que castigaba las insinuaciones, los pensamientos o

deseo del alma y del cuerpo, ello entraba en el juego de la confesión y en la dirección del pastor al discípulo. De esta manera la nueva pastoral establece que “el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia”. (Foucault, 1977, p.27) En la Edad Media las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales de la verdad.

Antes de la confesión había una práctica que se conocía como el *aveu*, consistía en una declaración escrita comprobando el compromiso del vasallo hacia su señor, pero para el siglo XVII éste se transforma en confesión, es decir que se trata ya de reconocer ciertos hechos más o menos penosos de revelar; y así el *aveou*, pasa del reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos, a la confesión como una de las técnicas altamente valoradas para producir lo “verdadero”. Por tanto, del placer de contar y oír centrado en el relato heroico o maravilloso de las “pruebas” de valentía o santidad, se va a una literatura dirigida a la tarea de sacar del fondo de *uno/a mismo/a*, entre las palabras, una verdad que la confesión hace espejear con lo inaccesible.

Y de esta se forma también surge otra manera de filosofar, o sea buscando la relación fundamental con lo verdadero de *uno/a mismo/a*, en el autoexamen que libera las certidumbres fundamentales y de la conciencia. Sin embargo mucho antes de este siglo XVII, en el siglo II d.C., para ser más precisa, el cristianismo de la mano del imperio romano, asume también cierto ascetismo que intenta dominar, interiorizar y controlar los impulsos del cuerpo. El cristianismo encontró la manera de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos en su sexualidad.

Tampoco se trataba, no obstante, de rechazar todo lo que viniese del cuerpo, pues éste es indispensable para la reproducción, por lo que el cristianismo ha establecido una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar durante siglos con el aparato de la pastora, a través de la construcción de una subjetividad de la conciencia de sí perpetuamente alerta en las debilidades del cuerpo ante la sexualidad. Dice Foucault sobre esto (1978, p.29):

La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción

(*assujettissement*) del individuo por sí mismo que es el principal efecto de la introducción en la sociedad romana del poder pastoral.

Por lo tanto, no se trata entonces de prohibir y rechazar, no al menos de manera directa, sino que se ponen en marcha mecanismos de poder y de control que eran también mecanismos de saber sobre los individuos. Foucault conecta este discurso del sexo con un dispositivo complejo y de variados efectos que no se agotan en el vínculo único con una ley de prohibición; dicha ley antes que censurar al sexo lo ha construido como artefacto que produce discursos sobre el mismo, susceptibles de funcionar en una economía de los placeres individuales ligada al destino de la espiritualidad cristiana, siendo apoyada y reimpulsada por mecanismos de poder cuyo funcionamiento en el discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial.

Pareciera entonces que en la cotidianidad el sexo no es un tema recurrente, sin embargo basta una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina y toda la organización interior para notar que el sexo está siempre presente. Y es que tales discursos no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejerce, transformando la sexualidad en un permanente discurso con mecanismos variados en el orden de disciplinas tales como la economía, la pedagogía, la medicina y la justicia entre otras, mismas que institucionalizan los discursos del sexo (1977, p.44).

En este sentido para Foucault hay una atención charlatana que no está dirigida a desarrollar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora, empero sí se dirige a la heterogeneidad sexual, y ejemplo de ello es el caso de los/as hermafroditas, quienes mucho tiempo fueron vistos/as como fruto del pecado, puesto que su disposición anatómica, su ser mismo trastornaba la ley que distinguía los sexos. Ahora, más allá de los/as hermafroditas, con la aparición de todas las sexualidades periféricas, Foucault cuestiona si el hecho de que puedan aparecer a plena luz es el signo de que la regla se afloja, o el que se les preste tanta atención es prueba de un régimen más severo y de la preocupación de tener sobre ellas/os un control exacto, Foucault considera que

en términos de represión las cosas son ambiguas y expone lo siguiente (1977, p.59):

[...] el poder funciona como un mecanismo de llamado, como un señuelo: atrae esas rarezas sobre las que vela. El placer irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar. Placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir captación y seducción.

Por lo que si bien esos *dispositivos de saturación sexual* donde con frecuencia la sociedad moderna ha intentado reducir la sexualidad a la pareja heterosexual y legítima, han proliferado a pesar de esto, grupos con elementos múltiples y sexualidad circulante.

Todo lo anterior permite mirar el tipo de poder que para Foucault funciona sobre el cuerpo y el sexo; aunque no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición sino que procede de las sexualidades singulares, “desaparecen” entonces las fronteras a la sexualidad, y no la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; atrae sus variedades donde placer y poder se refuerzan. Produce y fija a la disparidad sexual. Foucault afirma que la sociedad moderna es perversa, no tras su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; sino es perversa directa y realmente, es decir que el perverso infringe la ley deliberadamente. Las sexualidades múltiples que aparecen con la edad, que se fijan en gustos o prácticas (sexualidad del invertido, del gerontófilo, del fetichista) que invaden de modo difuso ciertas relaciones (sexualidad de la relación médico-enfermo, pedagogo-alumno, psiquiatra-loco), las que habitan los espacios -sexualidad del hogar, de la escuela, de la cárcel- todas, dice Foucault- forman el correlato de procedimientos precisos de poder. Y es que occidente no ha sido capaz de inventar placeres nuevos, pero sí de definir

nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: es allí donde se encuentra plasmado el rostro de las perversiones según nuestro autor.

Por otra parte, el sexo no ha sido nada más una cuestión de sensación y placer, de ley o de interdicción, también se encuentra con la verdad y falsedad, así a Foucault no le interesa localizar el umbral de una racionalidad nueva cuyo descubrimiento corresponde a Freud, sino de la formación y transformación progresiva de ese “juego de la verdad y del sexo” que nos legó el siglo XIX del que no parecemos liberados/as todavía, incluso a pesar de lograr modificaciones.

Más que averiguar de dónde viene el poder, por dónde circula y cómo ocurre, cuáles son las relaciones de poder y cómo describir aquellas que circulan actualmente por nuestra sociedad, Foucault encuentra que se dan en todas partes: la universidad, la familia, los/as amigos/as, en el hospital, en la pareja etcétera. Freud y sus sucesores buscan también saber qué sucede con las relaciones de poder en el psiquismo del individuo, en su *inconsciente* y en la economía de su deseo, pero ellos consideran que el poder tiene la función de decir <no>, trazar límites, impedir, prohibir, constituyendo así el *inconsciente* a partir de dichas relaciones de poder. Esta visión, parece pretender anular el poder, desapareciéndolo para la libertad, sin embargo es importante resaltar que Foucault considera que el objetivo de las formas de poder como el del cristianismo hacia la sexualidad, es obligar a los individuos a multiplicar sus aptitudes, para utilizarlos en el aparato productivo de la sociedad, y que así resulten más útiles en el sistema disciplinario. Y es que estamos frente a una producción de las capacidades de los individuos que se ha conseguido a través de los mecanismos de poder, pero Foucault reitera que éstos tienen afán de multiplicar la producción antes que de prohibición, incluso en la sexualidad, a pesar de tantas prohibiciones, pues al parecer están acompañadas de una intensa elaboración de discursos científicos e institucionales. Foucault agrega (1978, p.36):

Parece que en el fondo Occidente no niega la sexualidad, sino que introduce todo un complejo de dispositivos en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad [...] la manera en la

que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos. [...] en Occidente los hombres, la gente, se individualiza gracias a determinado número de procedimientos, y creo que la sexualidad más que algo específico del individuo, que ha sido arrojado fuera de sí, es constitutiva de ese lazo que obliga a la gente a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad.

La teoría de la represión, que poco a poco recubrirá todo el *dispositivo de sexualidad* y dará sentido a una prohibición generalizada, justifica su extensión coercitiva formulando que el principio de toda sexualidad debe estar sometido a la ley. Se pasa a un discurso en el que la sexualidad se reduce a un régimen de represión tan intenso que el sexo no sólo es un secreto temible, sino que trae consigo múltiples peligros, razón por la que ha sido sujetado al silencio. Por ello la diferenciación social se afirmará no por la calidad “sexual” del cuerpo sino por la intensidad de su represión.

El *dispositivo de sexualidad* tuvo funciones que la tornaron indispensable, y tres fueron para Foucault las más importantes:

1) La noción de “sexo” permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia.

2) Pero también en sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal. Además al darse unitariamente como anatomía y como carencia, como función y como latencia, como instinto y como sentido, pudo trazar la línea de contacto entre saber de la sexualidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción.

3) Finalmente la noción de sexo permitió invertir la representación de las relaciones de poder con la sexualidad, así la idea “del sexo” permite esquivar lo que hace el “poder” como ley y prohibición. El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, el punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde.

Sin embargo Foucault mira más allá cuando se refiere a la identidad sexual, porque considera que hay mucho más que ésta al respecto:

La plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre. De ahí la importancia que le prestamos, el reverencial temor con que le rodeamos, la aplicación que ponemos en conocerlo. De ahí el hecho de que, a escala de los siglos, haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida; y de ahí que todos los estigmas del mundo nos parezcan tan ligeros comparados con ese secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna más grave que cualesquiera otros. El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en ese sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atravesado por el instinto de muerte.

Todo lo anterior me parece muy importante en tanto Foucault nos muestra la manera en que la identidad se han fusionado históricamente con la sexualidad como un ente misterioso y difícil de conocer, y que entonces podría hacer de cada uno/a un ser con identidad desconocida a partir de su sexo con un temor hacia éste, y al parecer también, esta unión es la unión al *ello* freudiano. La sexualidad es una figura histórica de la realidad, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción del sexo, empero Foucault advierte que no hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres. Así el sexo, desde ambas posturas –de Butler y Foucault- es una cuestión que aunque

normativizada, puede tener abyecciones que permiten romper con la heterosexualidad y desprender sexualidades múltiples.

2.2 “Sobresaber” o el desconocimiento del sujeto

Para el siglo XVIII comienza a darse una incitación política, económica y técnica en cuanto al del sexo, es decir, no como una teoría general de la sexualidad, sino como una forma de analizar, contabilizar, clasificar y especificar por medio de investigaciones cuantitativas o causales.

En la conferencia: <<Sei to Kenryoku>> (Sexualité et pouvoir) impartida en la Universidad de Tokio por Foucault, el autor comenta (1978, p.10):

-ahora pido a los profesores que se tapen los oídos porque me expulsarán del cenáculo y no me dejarán volver a poner aquí los pies-, voy a utilizar una palabra que no existe, un fenómeno de <<sobresaber>>; quiero decir un fenómeno de saber en cierta medida, excesivo, multiplicado, de saber a la vez intensivo de la sexualidad, no sólo en el plano individual, sino también en el plano cultural, en el social, en las formas teóricas o simplificadas.

Foucault elabora una historia de la sexualidad, para estudiar a fondo y desde sus orígenes, la manera en que la superproducción del saber sociocultural de la sexualidad se impregna, pero además intenta ver en qué medida el psicoanálisis forma parte de esta gran economía, donde por paradójico que parezca, está por un lado el desconocimiento del *sujeto*, y por otro y al mismo tiempo la superproducción del saber científico sobre la sexualidad, ambas se hallan íntimamente ligadas y coexisten entre sí.

Pensando por ejemplo en el desconocimiento del *sujeto*, Foucault identifica históricamente dos grandes procedimientos que producen la verdad del sexo: la *arts erotica* y la *scientia sexualis*. Una se encuentra en sociedades como las de China, Japón, India y árabes musulmanas que se dotaron de una *ars erotica*, y en la que la verdad se encuentra como parte del placer mismo, haciendo práctica la experiencia. El placer se toma en cuenta, no a partir de relaciones con una ley

absoluta de lo permitido y lo prohibido, ni criterios de utilidad, sino en la relación con uno/a mismo/a (pensando entonces la identidad del *sí mismo/a*) en lo que conoce de manera particular como placer, y según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma revertidas sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos. Así Foucault considera que este saber debe permanecer secreto, no por infamia que mancha a su objeto, sino por la necesidad de guardar su eficacia y su virtud que perdería si fuera divulgado. Es pues, fundamental la relación con el maestro poseedor de secretos. Los efectos de ese arte magistral transfiguran a quien recibe privilegios como dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas (Foucault: 1977, p.72). Pero nuestra civilización no posee una *ars erotica*, antes bien es una prioridad practicar la *scientia sexualis* para que en lugar del conocimiento de uno/a mismo/a aparezca la verdad del sexo, y estos procedimientos en lo esencial corresponden a una forma de saber, de conocer, de investigar las funciones anatómicas de nuestro sistema reproductor, y que se planta como una visión del sexo rigurosamente opuesta al arte de las indicaciones y al secreto magistral.

A partir de lo anterior, si hemos de pensar en verdades nuevamente, la única verdad que en cuanto a la sexualidad para occidente podía surgir del interior de una persona, fue la que se dio a través de la obligación de la confesión, que si bien en muchos ya no juega un papel relevante, si permaneció durante siglos como una herramienta tan profundamente incorporada a la tradición que no se percibía como efecto de un poder que constriñe, sino que pareciera que la verdad en lo más secreto de nuestras personas necesitaba ser revelada. Con la confesión el poder se reduce al silencio; la verdad antes que el orden del saber posee un parentesco con la “libertad”, tema abordado como otros tantos temas tradicionales de la filosofía debieran dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión, reitero, es ejemplo de dicho poder. (Foucault: 1977, p.75-76):

Con la confesión estamos lo más lejos posible de las sabias iniciaciones en el placer, con su técnica y su mística. Las sociedades occidentales comenzaron a llevar el indefinido registro de sus placeres. Establecieron un herbario, instauraron su clasificación; describieron las deficiencias cotidianas tanto como las rarezas o las exasperaciones.

Fue para el siglo XIX que la confesión empezó a perder sus privilegios y se convirtió en escándalo y repulsión del discurso científico, sin embargo tras largas discusiones sobre la posibilidad de constituir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección o la presencia de la conciencia respondía al problema de los discursos sobre la verdad en nuestra sociedad; y la duda constante de la posibilidad de articular la producción de la verdad, según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión y la extorsión de la confidencia, según la regla del discurso científico, suponen que el sexo fue anulado rigurosamente en esta etapa, por un temible mecanismo de bloqueo y demasiados discursos, es decir, entre procedimientos de confesión y discurso científico.

A pesar de todo, cuenta Foucault, pareciera que la *scientia sexualis* conserva paradójicamente como núcleo, el rito de la confesión obligatoria, que fue la primera técnica para producir la verdad del sexo, vía conducción de las almas y la dirección de las conciencias en occidente cristiano y que se transformó posteriormente en la pedagogía. La sexualidad se definió “por naturaleza” como un dominio penetrable por procesos “patológicos” que requerían intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar y un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos desde una historia de los discursos. La sociedad que se desarrolla no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo, sino que estructuró todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos de forma regulada, como si fuese esencial que el sexo se encuentre inscrito en una economía del placer y en un ordenado régimen de saber para “conocer” el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal y ese lado oscuro que cada quien lleva consigo. De tal forma algo que parece muy importante es ver cómo Foucault determina que la identidad del sexo en el

sujeto se formó a través de la sexualidad como saber, y dice al respecto (1977, p.88):

Desde hace varios siglos [...] se constituyó lentamente un saber sobre el sujeto; no tanto saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que lo determina, pero, sobre todo, lo que hace que se desconozca. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el [O]tro¹⁰ que sabe, el saber en el [O]tro de lo que el sujeto no sabe, todo esto halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso.

En esa multiplicación de los placeres que están ligados a la producción de la verdad sobre el sexo, Foucault considera que en el “placer del análisis” que desde hace varios siglos occidente ha fomentado, se forman los fragmentos errantes de un *arte erótico* que transmiten la conexión y la ciencia del sexo. Hay multiplicidad de discursos sobre saberes, placeres y poderes que se disgregan en la superficie de las cosas y los cuerpos, los excitan, los manifiestan y los hacen hablar, exhortándole a decir la supuesta verdad sobre la sexualidad de los juegos del saber con el placer.

Occidente anexó el sexo a un campo de racionalidad que pasa por alto nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia bajo el signo de una lógica de concupiscencia en el deseo, y que nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos. Se prohíbe acercarse, tocar, consumir, experimentar placer, hablar, y existir salvo en la sombra y en el secreto. “Renuncia a ti mismo so pena de ser suprimido. No aparezcas si no quieres desaparecer. Tu existencia no será mantenida sino al precio de tu anulación”. El *sujeto* debe negar lo que le dicen sus sentidos, debe contenerse y abstenerse para poder ser, para poder estar. (Foucault: 1977, p.101)

La lógica del poder sobre el sexo es paradójica se puede enunciar como conminación a la inexistencia, y todos los modos de dominación, de sumisión, de

¹⁰ Cambio la o minúscula por la O mayúscula, porque al hablar del Otro (con O mayúscula) me estoy refiriendo a el poder de las instituciones, de un Estado, que como decía antes, cree y asume que sabe lo que el sujeto cree que no sabe, esto como se ve, es desde la visión psicoanalítica.

sujeción se reducen al efecto de obediencia. Foucault se pregunta entonces ¿En una sociedad como la nuestra, donde los aparatos del poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos tan seguros, en materia de mecanismos de poder sutiles y finos, ¿por qué la tendencia a no reconocer el sexo, sino como lo prohibido?

Si bien entonces la sexualidad no es un impulso extraño por naturaleza, pero sí es dócil por necesidad sobre un poder que la somete, aunque a menudo fracase en su intento de dominio completo. La sexualidad así, se encuentra que en las relaciones de poder es un elemento utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias.

El discurso racional basado en estudios científicos más que morales, fue necesario para el dominio externo de la sexualidad, que se convirtió en el espacio donde cada quien debiera ser capaz de controlar dicha función. Sin embargo paradójicamente el Estado parece saber lo que sucede con el sexo de los/as ciudadanos/as, así como el uso que le dan. Por lo que en occidente, entre el Estado y el individuo, el sexo ha llegado a establecerse como una serie de discursos, saberes y análisis.

Lo anterior expuesto significa que a pesar de todo, no hay una sola, universal y válida sexualidad para toda la sociedad, sino que sobre todas las manifestaciones del sexo, no es posible reducirlo a la sola función reproductora, a su forma heterosexual, de edad adulta y a su legitimidad matrimonial.

En cuanto a algunos objetos del saber psicoanalítico como *la mujer histérica*, *el niño masturbador*, o *el adulto perverso*, Foucault duda sobre si en realidad, en estas estrategias se trata de una lucha contra la sexualidad, o más bien del esfuerzo por controlarla. Considera en cuanto a esto, que quizá se trate de la producción misma de la sexualidad a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría poco a poco descubrir, es decir, una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los

controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder.

También puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar en toda sociedad, a lo que Foucault denominara *dispositivo de alianza* cuyo sistema matrimonial, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes aseguran el saber que exigía, pero que perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado, es así que las sociedades occidentales modernas erigieron a partir del siglo XVIII un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó a reducir su importancia: *dispositivo de la sexualidad*, éste, como el de alianza, está empalmado a los compañeros sexuales, pero de otra manera. Cabe aquí el psicoanálisis, modificando considerablemente el régimen de las inquietudes y las seguridades. El psicoanálisis, que en sus modalidades técnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar; en el corazón mismo de la sexualidad reencontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto. (Foucault: 1977, p.138)

Foucault ve desde la dirección de conciencias hasta el psicoanálisis, dispositivos de alianza y sexualidad, girando uno con relación a otro en un proceso de más de tres siglos, y donde invirtieron sus respectivas posiciones. En la pastoral cristiana la ley de la alianza codificaba esa carne que se estaba descubriendo y se imponía desde un principio un armazón jurídico; con el psicoanálisis, la sexualidad del cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de *deseo*. El dominio consiste en ese dispositivo de sexualidad de formación a partir de la carne cristiana; no como una potencia de prohibición sino factor capital de sexualización.

Hay una supuesta voluntad normalizadora en Freud también, que se puede denunciar bajo el papel que desempeña desde hace años el psicoanálisis; por tanto, entre las tecnologías del sexo que se remonta tan lejos en la historia de occidente cristiano, y entre la medicalización del sexo en el siglo XIX, Foucault

considera que el psicoanálisis fue aquel que se opuso a los efectos políticos e instituciones del sistema perversión-herencia-degeneración.

2.3 La tecnología y la técnica como aparatos intermitentes en la sexualidad humana, muy humana...

Ya se ha mencionado cómo en la relación sexo-sexualidad-género se desatan dos componentes muy importantes que pueden ir determinando estas nociones: el poder y la verdad, ya como conocimiento de uno/a o bien como “sobre-saber” científico; pero hubo también para el desarrollo del sistema de la sexualidad, algunas técnicas más rigurosas que se formaron en las clases económicamente privilegiadas y dirigentes, y así en la familia “burguesa” o “aristocrática” se problematizó dicha sexualidad en los niños y adolescentes; se medicó la sexualidad femenina y se alertó sobre la posible patología del sexo.

Como todo lo que no se conoce, se hizo urgente la necesidad de vigilar el sexo e inventar una tecnología racional de corrección, convirtiéndose ésta en el primer lugar de la psiquiatrización con base en éste, provocando miedos, inventando recetas, y buscando técnicas científicas. Se puede entender que ya no se trataba de ascetismo o de una renuncia al placer, sino de una intensificación del cuerpo donde se problematiza la salud y se buscan nuevas técnicas para “maximizar” la vida. La burguesía fue el espacio que hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus placeres y su salud, sin aislar restricciones, pudores o silencio. Pero además se elaboró un dispositivo sobre la sexualidad, en donde la tecnología de control permitió que se vigilara al cuerpo y su sexualidad a través de la escuela, la vigilancia habitacional, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general. Y se involucró en esta dinámica a las demás clases sociales

La tecnología del sexo comienza con el siglo XVIII y es completamente nueva pero sin ser independiente del pecado, escapaba sin embargo a la institución eclesiástica. En esta época, la mediación de la medicina enfocada en la fisiología sexual femenina, la pedagogía dirigida a la sexualidad infantil y la

economía que por medio de la demografía buscaba la regulación espontánea y controlada de la natalidad, hizo del sexo un asunto laico y de Estado, en donde el cuerpo social y cada uno de sus individuos fue instado a vigilarse. La tecnología del sexo se implantó en la institución médica tras la exigencia de la normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al de la vida y la enfermedad. Porque su objetivo es la vida, entendida ésta como las necesidades fundamentales, esencia concreta del ser humano, plenitud de lo posible y como objetivo político fue tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.

Al reflexionar sobre lo anterior, para Foucault pareciera que el psicoanálisis se inserta entre la ley y el *deseo* y, a la vez es la técnica que busca eliminar los efectos de lo prohibido, allí donde su rigor lo torna patógeno, por lo que el psicoanálisis no puede dissociarse de la generalización del dispositivo de sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferenciación que en él se produjeron. El psicoanálisis como práctica terapéutica reservada desempeñaba un papel diferenciador respecto de otros procedimientos dentro de un dispositivo de sexualidad ahora generalizado.

En este sentido, al mirar el dispositivo de sexualidad desde la edad clásica, Foucault considera que éste puede valer como arqueología del psicoanálisis, el cual desempeña varios papeles simultáneos como el mecanismo de unión de la sexualidad con el sistema de alianza; éste mecanismo se establece en posición adversa a la teoría de la degeneración; también funciona como elemento diferenciador en la tecnología general del sexo. Pero Foucault encuentra que la gran exigencia de confesión adquiere en el psicoanálisis un sentido nuevo de la comunicación a levantar la represión. La tarea de la verdad se halla ahora ligada a la puesta en entredicho de lo prohibido.

La importancia del sexo en el juego político depende por un lado, de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías, por el otro, da lugar a vigilancias, controles de todos los instantes, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, en fin, a todo lo que Foucault ha llamado un micropoder sobre el cuerpo; pero también a

medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. Para Foucault (1977, p.183):

El sexo es, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello a partir del siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad.

Ahora, el que la sexualidad lejos de haber sido reprimida en la sociedad contemporánea, sea suscitada a partir del siglo XIX, lleva a las sociedades de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*. Es decir, si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía, es la sangre; la sexualidad en cambio está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones.

Antes de Freud, la búsqueda de la sexualidad se hacía de modo más estricto y apretado: se volvían hacia lo biológico, hacia una sexualidad sin sexo.

La tecnología de la sexualidad, de la que ya Foucault nos ha hablado tiene para Butler otras dimensiones, pero también ha jugado un papel relevante ya en el siglo XXI, porque es para ella una herramienta que permite algunas de las transformaciones más interesantes, por ejemplo, en cuanto a las mujeres la píldora significó un cambio crucial en la sexualidad femenina, ya que como sabemos, ésta les permitió proyectar su fecundidad por un lado, decidiendo cómo, cuándo y con quién tener hijos, y por otro lado ellas han aprendido a disfrutar de sus relaciones sin miedos y con mayor plenitud. Y en cuanto a hombres y mujeres transgénero, han podido gracias a la tecnología, reasignar su genitalidad de acuerdo a sus preferencias.

Para comprender de manera específica a qué se refiere Butler cuando habla de transformación a partir de la tecnología, es importante enfatizar que la

tecnología forma parte importante de lo humano, y por ello cabe la pregunta ¿qué es lo humano?

Para Butler la expresión *vida humana* designa una combinación difícil, pues el término *humano* no califica sencillamente al de la *vida*, sino que *vida* se relaciona de lo *humano* con lo que no es humano viviente, y establece lo humano en medio de esta relacionalidad. De esta manera para que lo *humano* sea *humano*, debe relacionarse con lo *no humano*, con lo que está afuera de *sí mismo/a* pero que es continuo consigo mismo. Esta relación con lo que no es *uno/a mismo/a* constituye al ser humano en su existencia, de manera que lo *humano* excede sus límites en el mismo esfuerzo de establecerlos. Butler piensa que sería una tontería pensar que la vida es totalmente imposible sin la tecnología, es decir que si bien ésta podría no ser un factor imprescindible, ésta le convertiría en parte de cualquier especie animal, no obstante sugiere que lo *humano* lo es en la medida en que depende de la tecnología para vivir, la capacidad de crear más allá de lo que dicta la naturaleza le da su sentido de *humanidad*.

La disputa sobre lo *humano* se encuentra sobre el poder que funciona en y a través de dichas normas. Este poder emerge del lenguaje de una forma restrictiva que articula la lucha con la norma, pero hay quienes son considerados/as indescifrables en términos de género por ejemplo, y hablan, no obstante, de lo *humano* abriéndolo a una historia que no se halla totalmente restringida por los diferenciales de poder existentes. Estas cuestiones pueden relacionarse con cambios en las estructuras de parentesco, con los debates sobre el matrimonio homosexual, con las condiciones para la adopción y el acceso a la tecnología reproductiva. (Butler, 2004, p.15)

A partir de lo anterior visto, es posible sintetizar que podemos ver que para la constitución de la identidad del sexo y la sexualidad, hay factores que son determinantes, como el poder, la verdad y la tecnología, jugando éstos un papel relevante muestran dicha identidad escindida sí, pero también controlada en cuanto se convierte en *sujeto* dominado por su *inconsciente* y su necesidad de ser inteligible para el otro. Por otra parte, las identidades, por lo menos las

construidas en occidente, se caracterizan por el desconocimiento de sí mismos/as en términos de su sexo y su sexualidad, porque muy a pesar de llevar consigo un amplio panorama saturado de información, éste ha servido para beneficio de un sistema político que pretende el autocontrol antes que el auto-cuidado para el bienestar propio; hay en esto un panorama poco elaborado sobre el arte erótico que podría permitir la profundización en *sí mismos/as*. Para entender mejor la idea, recurro al biólogo chileno Maturana (1996, p.30), que haciendo filosofía desde una postura crítica, enfatiza: “Las explicaciones científicas no explican el mundo independiente; explican la experiencia del observador” lo siguiente permite la reflexión acerca de la subjetividad con la que el mundo de la experiencia es construido sobre ciertas bases llamadas científicas, y por ello asumidas como verdades objetivas con pretensiones de universalidad, dejando de lado la importancia de que esa subjetividad genere verdades particulares de acuerdo a la experiencia del erotismo propio, así como el auto-conocimiento.

Finalmente hay un elemento importante que consiste en poder percibir cómo la tecnología tiene la capacidad de transformar al mundo exterior, a partir de necesidades del interior. La tecnología ha sido en todos los tiempos el elemento que nos hace particularmente *humanos*, y si de sexo y sexualidad se trata, la tecnología permite al mismo tiempo hacer del sujeto en su humanidad, un prototipo de *agente* capaz de transformar su entorno, hasta en aquello que parecería imposible: la anticoncepción y el cambio de sexo, de ahí que la visión biologicista de que la naturaleza del ser humano es heterosexual y sirve exclusivamente para la reproducción, pueda ser puesta en tela de juicio.

ENTRE LA NORMATIVIDAD, EL GÉNERO Y LA POSIBILIDAD DE LA AUTONOMÍA

*“La conciencia humana tiene derecho a hacerse preguntas
hasta esa interrogación extrema en la que ya
no hay conciencia ni pregunta sino una llama inenarrable,
única que brota del espíritu”
Ortland*

En el presente capítulo, buscaré establecer algunas de las reflexiones más relevantes en cuanto a la importancia de las normas para poder instaurar la autonomía entre la identidad y el género, continuando con las propuestas de Butler y de Foucault, puesto que aunque ambos piensan estos conceptos desde miradas distintas, hay puntos en los que convergen, así que revisaré ambas con el objeto de ofrecer perspectivas de maneras de vivir no sólo más habitables en el entorno social de acuerdo con Butler en *Deshacer el género*, sino más autónomas también desde una ética de *sí mismo/a* como la que propone Foucault en *La hermenéutica del sujeto*.

3.1 El género normativizado o “normal”

El concepto de género tal como hoy lo conocemos para el estudio de identidades colectivas se encargó de deshacer ciertos estatutos que parecían rígidos e inamovibles, pero para poder entender de manera mucho más lúcida esta diferencia es importante entender en qué consisten la construcción y la deconstrucción del género, sus posibilidades y sus límites, y para ello parece que es necesario preguntarse ¿Es posible y viable la transformación del género? ¿El género permite el desarrollo autónomo y pleno en los seres humanos? ¿Hay

alternativas adecuadas para la transformación del género o es pertinente pensar que éste sea deshecho?

Antes de que las ciencias sociales y las humanidades tomaran al *género* bajo un concepto que describe la norma como lo normal en los seres humanos, esta noción ya se encontraba en la biología para dividir y organizar a las diferentes y múltiples especies de la naturaleza. En los seres humanos, el género se ha ocupado de marcar las diferencias a partir del sexo, es decir que el desarrollo de la sexualidad se evidencia de acuerdo al género asignado binariamente (mujeres y varones). En distintas épocas y lugares esto ha tenido sus connotaciones culturales, sin dejar de lado que dentro del mismo patrón binario, en la mayor parte de las civilizaciones, las mujeres no han gozado de los privilegios que han tenido los varones, por el contrario, el modelo occidental patriarcal mantuvo largos siglos a los hombres impuestos en el modelo sexo-fuerte, siendo además el único al que se le daba la calidad de ser considerado persona, todos/as lo/as demás que no fueran varones y de raza blanca eran excluidos, y el “silencio” femenino ante estas circunstancias, se mantuvo mucho tiempo con únicamente de forma particular, pequeñas protestas, hasta bien entrada la segunda década del siglo XX.

El movimiento feminista y posteriormente el gay, han desatado cambios impresionantes en la cotidianidad, ambos transformando cada momento, la manera de ver al mundo y al ser humano, ontológica y epistemológicamente.

Si hablamos del feminismo por ejemplo, podemos decir que aunque hubo en la historia mujeres destacadas como Mary Astell, Cristina Pisán, Mary Wollstonecraft y Simone de Beauvoir¹¹, que anterior a la lucha proclamada

¹¹ Mary Astell (1666-1731) Feminista británica conocida por sus revolucionarias creencias sobre la educación de las mujeres y el matrimonio. Es autora de “La proposición formal dedicada a las damas para el mejoramiento de sus verdaderos y más grandes intereses. 1ª Parte” (1694), “La proposición formal dedicada a las damas para el mejoramiento de sus verdaderos y más grandes intereses. 2ª Parte” (1697) y “Algunas reelecciones sobre la unión ocasionada por el duque y la duquesa de Mazarine” (1700) donde censura a los hombres que se casan por dinero y aconseja a las mujeres a no contraer matrimonio simplemente para escapar las dificultades de la vida (www.ciudademujeres.com)

Cristina de Pisan (1363-1434) Poeta, tratadista histórica y política del medioevo. Se enfrentó a los estereotipos misóginos de la época prevalecientes en el ámbito del arte. Fue la primera escritora profesional de Europa y en ellos desafiaba a los escritores renombrados como Jean de Menú, quien expresaba ideas misóginas en sus trabajos literarios. El trabajo de Pisán ha recobrado prominencia ya que se la considera

<feminista> coincidieron –cada una en distintos momentos históricos- en que las diferencias biológicas no determinaban las diferencias culturales impuestas, y así éste movimiento comenzó a enarbolar su lucha contra las desigualdades e inequidades que por siglos subordinaron la condición de las mujeres, surgiendo al mismo tiempo propuestas de derechos a la educación, al voto y a todo lo que restringió a las mujeres durante siglos por considerarse éstos, aspectos propios de los varones, es decir, del espacio público.

A partir de la declarada insubordinación en la década de los setenta del siglo XX, múltiples marchas se desataron a la par de artículos y libros, denunciando el abuso de poder junto con las constantes manifestaciones de desigualdad y la violencia ejercida hacia la generalidad femenina; lo anterior les motivó a emprender uno de los retos más significativos de la vida cotidiana y sus relaciones de género: Cambiar el rumbo de sus objetivos, es decir, pasar de permitir la manipulación de sus vidas, a tomar las riendas de ellas, y así el feminismo como movimiento social continúa planteando desafíos y se ha convertido en el aliado de otros movimientos culturales que trazan opciones de género diversas a la binaria, como la gay y la transexual por ejemplo.

Butler considera que la identidad de una persona responde a normas inteligibles, mantenidas socialmente mediante el lenguaje, es decir, mediante el discurso en el que se desenvuelven, así por ejemplo, si una persona no está de acuerdo con las normas establecidas y no acepta las opciones de identidad de género asignadas (hombre-mujer), si bien es cuestionada, lo es tanto como se

feminista incipiente al expresar con lenguaje eficaz que las mujeres podían tener un papel importante en la sociedad. (mujeresparapensar.wordpress.com)

Mary Wollstonecraft (1759-1797) Filósofa y escritora [británica](#). Durante su breve carrera escribió novelas, tratados, un [relato de viaje](#) y un libro de literatura infantil. Wollstonecraft es conocida por [Vindicación de los derechos de la mujer](#), en el cual argumenta que las mujeres no son por naturaleza inferiores al hombre, sino que tan sólo puede parecerlo debido a que no han tenido acceso a la educación apropiada. Sugiere que hombres y mujeres deberían ser tratados como seres racionales e imagina un orden social basado en la razón. (es.wilkipedia.org)

Simone de Beauvoir, (1908-1986) Profesora de filosofía hasta la publicación e su primer libro *L'invitée*, que le permitió dedicarse a la escritura, en ella dedicó especial atención a la comprensión de la existencia humana, en especial la de la situación de las mujeres. Menciona que la realización de las mujeres no ha sido aprovechada históricamente. En *El segundo sexo* rechaza la idea de una naturaleza femenina débil y sometida, y argumenta que es la ideología la que sostiene sus situación que debe ser cambiada por una de liberación. (Ferrater, Mora: 1994).

puede cuestionar a dichas normas de inteligibilidad establecidas, mismas que procuran mantener continuidad entre sexo materializado, género constituido culturalmente y sexualidad como la manera de manifestar el deseo sexual.

El género entonces no es, se va construyendo, es decir, no hay una esencia del género, no es verdadero o falso, ni es algún ideal, sino un discurso que permite la identidad. Y si bien hay acuerdos que se han establecido, es importante mencionar que para Butler el género no debía ser constituido como una identidad estable, sino en el tiempo que se expresa, como serie de actos reiterativos discontinuos.

El género estiliza el cuerpo por medio de gestos y movimientos que dan la ilusión de un yo que puede ser de hombre, de mujer, o más, pero ello es sólo una construcción socio-temporal donde el lenguaje, la cultura y la sociedad han configurado las categorías de sexo y género a través de formas de poder, para manifestar la aparentemente propia sexualidad, lo que Foucault explica cuando determina cómo los poderes políticos designan situaciones e identidades concretas que les convienen. La identidad es así mismo entonces, el efecto del trabajo de instituciones, prácticas y discursos; y en el caso del género, el falocentrismo y la heterosexualidad han formado parte de dichos discursos obligatorios.

Butler explica que el *sujeto* se identifica con hombres o mujeres exclusivamente a partir de la estructura social, destacando así en las relaciones familiares un modelo patriarcal, sin embargo considera a estas estructuras de organización impuestas meras ficciones, es decir, construcciones elaboradas socialmente, que son únicamente parte de una manera de ver la realidad, pero no por ello son verdaderas y únicas estructuralmente hablando, al advertir que las sanciones y tabúes determinan lo masculino y lo femenino de una identidad cuando por estereotipos dichos modelos deben tener ciertas actitudes propias del género asignado, por ejemplo, decir que los hombres no deben llorar, o que las mujeres son débiles.

Los *sujetos* culturalmente inteligibles son el resultado de un discurso que inserta actos significativos, según el sistema de reglas impuesto. Cuando el *sujeto*

se constituye es consecuencia de las reglas y discursos que ordenan su identidad por el proceso regulado de repetición, pero si las reglas que regulan su significación permiten alternativas de inteligibilidad cultural se abren nuevas posibilidades para el género inserto en rígidos códigos de estructuras binarias jerárquicas, por lo que la identidad de género podría ser algo más flexible.

Por su parte, Foucault explica que para llegar a constituirse como un género es necesario un proceso complejo que consiste primero en la naturalización de las preferencias del individuo, que a su vez requiere diferenciar los placeres que le corresponden según el sexo al que pertenece, pero las elige por cuenta propia? Es difícil, porque hay también una normativa como ideal de un cuerpo específico según el género al que pertenezca, para asignarle el placer a diferentes partes sexuales, y donde el principal instrumento de control es el lenguaje, puesto que por medio del lenguaje la construcción del sexo se produce al servicio de la regulación social que controla la sexualidad, es decir que unifica las funciones sexuales mediante el discurso que traduce como inteligible toda sensación de placer y deseo. Así la sexualidad es una compleja historia de discurso y poder.

Es así que la sexualidad pertenece a la realidad constituida discursivamente, y el lenguaje es un conjunto de actos de habla que al repetirse configuran los hechos, entonces la diferenciación de sexos se produce mediante nombres que se practican colectivamente creando la división aparentemente natural de varón y mujer, así esta categoría de sexo es un nombre que esclaviza a través de conceptos que violentan al cuerpo creándole la ilusión de un principio interno identificado con el género, empero que es únicamente una ficción discursiva mantenida con el propósito de regular la sexualidad en las estructuras obligadas de heterosexualidad reproductiva.

Butler apuesta a que la viabilidad de una mujer depende del ejercicio de la autonomía corporal y las condiciones sociales que posibilitan dicha autonomía (2004, p.28). Esta búsqueda por la autonomía contribuye hasta la fecha, a replantearse formas de vida distintas para las mujeres, y no obstante que la liberación de éstas ha ganado espacios bien sea en la pareja y la familia, o en

ámbitos laborales, políticos etcétera, el conflicto ha estado presente, puesto que si bien algunos varones han asumido el proceso cuestionando y transformando al mismo tiempo su identidad de género (masculina), todavía no es una generalidad, puesto que hay una mayor parte de la población que se muestra recalcitrante a estas modificaciones, pues por una parte sus prácticas cotidianas tradicionales de género se ven amenazadas, y por otra, su identidad masculina establecida entra en crisis, lo que complica mucho más el paso de roles y estereotipos distintos de los ejercidos que benefician a ambos (mujeres y varones). Pero esto sólo cuando establecemos el modelo binario.

Empero, la problemática se extiende más cuando no sólo se trata de dicha relación heterosexual, sino también de las identidades transgénero e intersexuales. La homosexualidad, el lesbianismo y sus variantes se confrontan al pretender que el género es algo que puede ser establecido y no es natural, es decir, la asignación o la elección implica navegar contra corriente ante las normas impuestas, lo que resulta complicado al pensar en la autonomía, ya que decidir escoger el propio sexo implica una elección personal.

Para Butler “continúa siendo crucial reconocer esta dimensión de la discriminación de género. Pero este género ahora significa identidad de género, una cuestión particularmente sobresaliente en la política y en la teoría transgénero y transexualidad”. (2004, p.20) En ambos proyectos de género las normas establecidas se rompen, y es que entre lo humano, el género es el producto que Butler asegura, no se construye en la soledad, siempre se está haciendo con y para otros/a, aunque el/la otro/a sea sólo imaginario. El imaginario puede ser <el nombre del padre> o el <objeto del deseo> según Freud, pueden ser los roles y los estereotipos que se asignaron a cada cual y que se descubren, aunque invisibles en el medio, en la convivencia cotidiana, en todos los espacios en que el género es captado por el otro. En este sentido Butler (2004, p.25) nos dice:

Comprender el género como categoría histórica, significa que el cuerpo está abierto a continuas reformas, y que <<anatomías>> y <<sexo>> no existen sin un marco cultural.

Cada término tiene su historia social; sus significados varían [...] según límites políticos y restricciones culturales.

Los términos para imaginar el género [...] están siempre en proceso de ser rehechos.

Y cuando se habla de imaginarios, el género nos puede hacer sentir que implica deseos invariables como parte natural de cada cual, y como consecuencia no se puede separar género de *deseo* porque es una característica de la construcción genérica, es decir el género implica deseos muy bien delimitados, pero son las normas sociales aquellas que constituyen nuestros *deseos* y no sólo producto de la individualidad.

3.2 ¿Autonomía sobre la norma? Autonomía en el género

El psicoanálisis nos ha proporcionado elementos para una crítica a la cultura que nos deja descubrir que la sexualidad no siempre se adhiere sin problema a las normas signadas y parece ser que desde esta perspectiva, el psicoanálisis permite descubrir de mejor manera el funcionamiento de la fantasía en la experiencia del propio cuerpo, o del otro, como perteneciente a un género. (Butler, 2004, p.32):

Siempre hay una dimensión de nosotros mismos y de nuestra relación con los otros que no podemos conocer, este no saber persiste en nosotros como una condición de existencia y de nuestra capacidad de sobrevivir [...] nos impulsa lo que no conocemos y no podemos conocer, y esta <<pulsión>> (Treib) es lo que no es ni exclusivamente biológico ni cultural, sino siempre el lugar de su densa convergencia.

Butler insiste en que el *deseo* no está determinado y en que ello se corresponde a la idea psicoanalítica de que la sexualidad no puede llegar a ser nunca totalmente capturada por una regla. Más bien se caracteriza por su desplazamiento, puesto que puede exceder la regulación, de esta manera la sexualidad nunca puede reducirse a un efecto de poder y tiene el riesgo de

emerger de forma improvisada dentro de un campo de restricciones, pero también es movilizadada e incitada por las restricciones, e incluso a veces requiere que éstas sean producidas una y otra vez.

La tradición hegeliana puede encontrar sinónimos entre *deseo* y reconocimiento, y el reconocimiento también genera diferencias, por eso en este sentido Butler nos explica que en la medida en que el género está animado por el *deseo* busca ser reconocido, empero si el *ello* o el *superyó* deshacen a la persona al conferir o negar reconocimientos, entonces el poder hegemónico surge. Y si parte de lo que busca el *deseo* es obtener reconocimiento, en la medida en que éste está implicado a las normas sociales, se encuentra ligado con la cuestión de poder y con el problema de lo que se reconoce como humano, y lo que no. (Butler, 2004, p.15)

Si la inteligibilidad es consecuencia del reconocimiento de acuerdo con las normas sociales vigentes, entonces dicha inteligibilidad puede verse perjudicada con forma en que la persona se distancia de las normas, y sin embargo ello podría ser preferible, antes que conseguir un sentido de inteligibilidad en virtud de normas que tan sólo me sacrificarán desde otra dirección.

Según Butler, para Mearleu Ponty la sexualidad nos traslada fuera de nosotros/as mismos/as; estamos motivados por algo que se halla en otra parte y cuyo sentido y propósito no podemos capturar plenamente [...] porque la sexualidad es una manera de transportar significados culturales tanto a través de la operación de las normas como de los modos periféricos mediante los cuales son deshechas. El *género* que tú eres determina el tipo de sexualidad que *tendrás* y afirmando nuestro género, revelando nuestra sexualidad, nos vemos atrapados en las espesuras ontológicas y las dudas epistemológicas. ¿Soy un género después de todo? ¿«Tengo» una sexualidad? (Butler, 2004, p.33)

Butler se cuestiona así si será necesario que el *yo* deba soportar su género, ya que puede estar deshaciéndose al estar siendo un género que siempre proviene de una fuente dirigida hacia algo que está más allá del *yo*, constituido en una socialidad, lo que me parece por demás importante y relevante cuando el género al que el *yo* pertenece no es aquel en el que se siente integrado/a, lo cual

por supuesto para el sistema normativo establecido es difícil asimilar. Es decir, si el *yo* afirma una *sexualidad* como propia entonces parece que la sexualidad está ahí como algo que le pertenece de forma natural, pero ¿y si la sexualidad fuese ese medio por el cual se desposee al *yo*? puede concluirse que su sexualidad se deshace mediante la sexualidad que afirma tener, y que esta misma afirmación ya no puede ser hecha exclusivamente en su propio nombre.

Si hay otros/as que reclaman cuando el *yo* afirma su sexualidad de manera distinta, entonces el *género* es para otro, y proviene de otro antes de convertirse en algo propio; y si la sexualidad conlleva cierta desposesión del *yo* significa que cuando se hacen estas afirmaciones, su enlace es muy superior al del *sujeto* que las formula. Y es posible comprender, como Butler lo hace, que estamos constituidos por normas que no están hechas siempre para cualquier persona, por lo que la estructuración del afecto y del *deseo* son una manera mediante la cual las normas labran lo que debe ser sentido como propio y apropiado.

Que el *yo* sea otro para *sí mismo/a* justo ahí donde se esperaría ser exclusivamente para uno/a mismo/a, es consecuencia y prueba de que la socialidad de las normas excede al *yo* con un campo de operaciones que sobrepasa el autoconocimiento. Una vez más es posible apreciar la escisión del *yo* de la que tanto se ha hablado en distintas formas, en este caso habrá que referirse a una escisión ante el deber de asumir deseos que pueden no pertenecer a su sexualidad, a través de la obligación de aceptar normas para vivirse a *sí mismo/a* como algo que le han dicho que es al *yo* pero que puede realmente no ser.

Es así posible percibir que el género ha tenido formas buenas y malas de deshacerse, pues en algunas ocasiones la concepción normativa del género puede deshacer a la propia persona al socavar su capacidad de continuar habitando una vida llevadera; y en otras ocasiones, la experiencia de deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa inaugurando una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de habitabilidad.

En este mismo sentido, cuando Butler habla de *mi* sexualidad o *mi* género, quiere decir algo complicado, porque se habla en términos de posesión, y ambos se manifiestan como *maneras de ser desposeído*, de ser para otro, no para sí mismo/a. Hablar de posesión y desposeídos lleva a suponer que se habla a sí mismo de *derechos* como pertenecientes a individuos, o también cuando se requiere de protección frente a la discriminación como grupo o clase, y en ese lenguaje es necesario presentarnos a nosotros/as mismos/as como seres limitados/as, distintos/as y reconocibles, pero si queremos procurarnos protección legal y derechos es mejor tener la capacidad de hablar ese lenguaje. Sin embargo, aunque ese lenguaje estableciera nuestra legitimidad dentro del marco legal donde se esconden versiones liberales de la ontología humana, en él no se hace justicia a la pasión y al duelo, que puede dejar la desposesión o la discriminación, todo lo cual nos saca de nosotros/as mismos/as, nos deshace y nos implica en vidas que no son las nuestras, a veces de forma fatal e irreversible. Es de esta forma como a través del cuerpo, género y sexualidad se exponen a otros/as, implícitos/as en procesos sociales, que son inscritos por normas culturales y aprehendidos en sus significados sociales. Por supuesto “Ser un cuerpo es ser entregado a otros, aunque como cuerpo, sea de forma profunda, <<el mío propio>>, aquello sobre lo cual debemos reclamar derechos o autonomía” (Butler, 2004, p.39-40)

Y es que, si es cierto que el cuerpo implica mortalidad y vulnerabilidad, también lo es que puede indicar *agencia*: la piel nos expone a la mirada ajena, tanto como al contacto y a la violencia. Aunque luchemos por los derechos de nuestros propios cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. Butler explica que el cuerpo tiene una dimensión pública; pues mi cuerpo sí es mío y no es mío porque desde el principio es dado al mundo de los/as otros/as formado por la vida social, y no puedo negar que mi cuerpo me relaciona con otros/as a quienes no he escogido para que estén próximos a mí.

Empero la lucha para rehacer las normas a través de las cuales se experimentan los cuerpos es crucial, y los movimientos sociales y sexuales como

los intersex y transgénero, han jugado un papel relevante en este rehacer normas, pues cuestionan fuertemente los ideales que se imponen sobre cómo deberían ser los cuerpos; y es la fantasía una manera de imaginarnos a nosotros/as mismos/as y a otros/as como seres diferentes; es decir, lo que establece lo posible excediendo la realidad de lo ya dado; la fantasía apunta a otro lugar y, cuando lo incorpora, convierte en familiar ese otro lugar. La fantasía además nos muestra cómo pueden ser cuestionadas las normas que rigen las nociones contemporáneas de la realidad, y cómo se constituyen esos nuevos modos de realidad. (Butler, 2004, p.51)

En este sentido se retoma la inteligibilidad, ya que para ser oprimido se debe ser perceptible, pues las leyes de la cultura y el lenguaje pueden no ver al subordinado, y darse cuenta de que el lenguaje del oprimido está vacío, que no le llena ningún reconocimiento, porque las normas por las cuales se concede el reconocimiento no están en su favor.

Y si puede pensarse que la cuestión de cómo se hace el género propio es una cuestión meramente cultural, deben decir que el género es performativo y no es simplemente insistir en el derecho a producir un espectáculo placentero y subversivo, sino imaginar las formas consecuentes en las que la realidad a la vez se reproduce y se contesta; el problema es que no hay normas para distinguir entre los tipos de posibilidad, porque la posibilidad es una aspiración, algo que se espera sea distribuida de forma más equitativa, y que se garantice socialmente, que pueda ser dado por hecho, especialmente si es aprehendido fenomenológicamente; Butler opina en este sentido (2004, p.55):

La cuestión no es preescribir nuevas formas de género, como si tuviéramos la obligación de proporcionar una medida, un indicador o una pauta para la adjudicación de competencias en las presentaciones de género. La aspiración normativa que funciona aquí está relacionada con la habilidad de vivir, y respirar y moverse, y sin duda pertenece en cierto sentido a lo que se llama filosofía de la libertad. El pensamiento sobre una vida posible sólo puede ser un entretenimiento para quienes ya saben que ellos mismos son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, la posibilidad es una necesidad.

Las normas cambian y con los cambios de éstas llegan novedades de las que hay que reconocer sobre lo que se considera y lo que no se considera reconocible como humano. El argumento hegeliano en una dirección foucaultiana nos dice: “las normas del reconocimiento tienen como función producir y deproducir la noción de lo humano”.

El *deseo* de persistir en el propio ser, depende de las normas del reconocimiento, y equivale a entender que la base de la propia autonomía, y la propia persistencia como *yo* a través del tiempo, guste o no, depende de la norma social que excede a este *yo*, que posiciona a este *yo* fuera de sí mismo/a, en el mundo de normas complejas pero históricamente variables, pues de dichas normas, depende o no, la capacidad de negociar dentro de ellas, para conseguir la *agencia* del campo de su operación.

Para Butler no se puede negar la dependencia de una sociedad amplia, no obstante tal dependencia a su vez, es la que lleva a la resistencia y la capacidad de supervivencia. Por lo que los espacios para la autonomía en el sentido de individuación, son algo que persiste de forma previa y aparte de cualquier relación de dependencia del mundo exterior. Butler desde esta perspectiva, cree que no se puede subsistir sin normas de reconocimiento que sostengan la persistencia: el sentido de la posibilidad que pertenece al individuo, debe primero ser imaginado desde algún otro lugar antes de que el *yo* pueda empezar a imaginarse a sí mismo. Si se propusiera luchar por derechos que están sujetos a cada persona, sería como asumir que la idea de persona ya está constituida. Pero si se lucha, no sólo para ser concebidos como personas, sino para crear una transformación social del significado mismo de la persona, entonces la afirmación de los derechos se convierte en una manera de invertir en el proceso político y social por el cual se articula lo humano.

Por lo tanto, asevera Butler, los derechos humanos gays y de lesbianas se centran en la sexualidad, y la sexualidad no es simplemente un atributo que uno tiene, o una serie de inclinaciones predeterminadas, sino un modo de disposición hacia los demás, incluyendo la fantasía. Y si estamos fuera de nosotros/as mismos/as como seres sexuales constituidos/as a través de relaciones primarias

de dependencia y apego, entonces nuestro ser al lado y fuera de nosotros/as mismos/as es una función de la sexualidad misma, donde la sexualidad no es ésta o aquella dimensión, ni la base de nuestra existencia, sino que se co-extiende con la existencia.

El sentido de persona se liga al *deseo* de cómo tal, encontrar reconocimiento social, lo que posiciona a todo ser humano fuera de *sí mismo/a* frente a normas sociales que no se escogen, pero que proveen horizontes y recursos para cualquier tipo de sentido de la elección que se tiene.

Para Butler es necesario aprender a vivir y a abrazar la destrucción del ser humano y la rearticulación de lo humano en aras de un mundo más amplio y, en último término, menos violento sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad. La pregunta que se hace al Otro es sencilla pero incontestable: *¿quién eres?*. La respuesta violenta es aquella que no inquiere y no trata de conocer, sino sólo quiere reforzar lo que sabe y expurgar lo que lo amenaza con no saber, lo que fuerza a reconsiderar las presuposiciones de su mundo, su contingencia, su maleabilidad. En tanto que la respuesta no violenta vive con su desconocimiento del otro frente al Otro. Luchar por esos valores es precisamente reconocer que la posición de uno/a no es suficiente para elaborar la gama de lo humano, y que es indispensable entrar en el trabajo colectivo en el cual el propio estatus como *sujeto* debe por razones democráticas, ser desorientado, expuesto a lo que no conoce.

Para preservar y promover la vida humana, tal como la conocemos, se podría plantear que es necesario conocer con precisión los fundamentos de lo humano, y si el campo de lo humano se da por algo conocido, no pensar crítica y éticamente las formas en las que la persona está siendo producida, reproducida y deproducida se puede tomar por válido. Claro que hablamos de lo humano definido desde términos occidentales, y este concepto del que tratan los derechos humanos se precisa como respetar y pugnar por la dignidad de cualquier persona sea cuál sea su condición política, económica, racial, religiosa o preferencia sexual. Por ello lo humano es la base para una serie de derechos y obligaciones que son de ámbito global. Una concepción antiimperialista o, mínimamente, no

imperialista de los derechos humanos internacionales debe poner en tela de juicio el fundamento de lo humano, y aprender de las diversas maneras y medios, a través de los cuales se define en diferentes ámbitos culturales. Entonces bajo aquello, la categoría *mujer*, por ejemplo, utilizada de forma diferencial y excluyente en distintas partes del mundo vale en este sentido, porque si no todas las mujeres han sido incluidas, significa que las mujeres no han sido totalmente incorporadas en lo humano.

También se rearticulan o resignifican las categorías básicas de la ontología del ser humano, del ser de un género, de ser reconocible sexualmente en la medida en que hay un sometimiento al proceso de traducción cultural. No se trata de asimilar nociones de género foráneas o distantes de cierta cultura, como si fuera simplemente una cuestión de incorporar lo ajeno. No, la traducción cultural es también el proceso de ceder las categorías más fundamentales y observar cómo y por qué se disuelven, cómo requieren resignificarse cuando se encuentran los límites de la episteme disponible, lo cual se desconoce. La noción de lo humano sólo se constituirá con tiempo, a través del proceso de traducción cultural que obligará a cada lenguaje a cambiar con el fin de aprehender al/la otro/a, y este aprehender en un límite de lo que es familiar, proporcionará la ocasión para una transformación social y ética. Constituirá una pérdida, una desorientación, pero en lo humano hallará una oportunidad para ser de nuevo.

Butler asegura que cuando nos preguntamos qué convierte una vida en habitable, estamos preguntándonos acerca de ciertas condiciones normativas que deben cumplirse para que la vida sea vida. Vivir es vivir una vida políticamente, en relación con el poder, en relación con los/as otros/as, en el acto de asumir la responsabilidad del futuro; no es conocer de antemano la dirección que va a tomar, ya que el futuro, requiere cierta capacidad de apertura y de desconocimiento; implica ser parte de un proceso cuyo resultado ningún sujeto puede predecir con seguridad. Implica pues, que estará en juego cierta combatividad y discusión sobre el rumbo. Debe haber discusión para que la política sea democrática. Es un proceso que requiere sufrirse, como se debe sufrir una pasión, de manera estoica tal vez.

Y Butler establece una noción de lo correcto y bueno de la siguiente manera (2004, p.67):

Puede ser que lo correcto y lo bueno consistan en mantenerse abiertos a las tensiones que acechan las categorías más fundamentales que requerimos, en conocer el desconocimiento que se halla en el núcleo de lo que sabemos y de lo que necesitamos, y en el reconocer el signo de la vida en lo que soportamos sin tener ninguna certeza sobre lo que vendrá.

Si un reglamento reconoce un conjunto de leyes, reglas y políticas concretas que constituyen los instrumentos legales a través de los cuales las personas se regularizan, sería un error entender estas maneras por las cuales se regula el género en términos de casos legales, y parte de la importante obra de los estudios feministas y gays se ha concentrado en los reglamentos mismos, ya sea legales, militares, psiquiátricos o de cualquier otro tipo que tienden a examinar cómo se regula el género, cómo se imponen dichos reglamentos, cómo se incorporan y cómo se viven por parte de los sujetos sobre los cuales se imponen.

Al tratar la sujeción y la regulación es importante tener en cuenta al menos dos sugerencias derivadas del pensamiento de Foucault:

1) El poder regulador no sólo actúa sobre un *sujeto* preexistente, sino que también labra y forma al *sujeto*; además, cada forma jurídica de poder tiene su efecto productivo.

2) Estar sujeto a un reglamento es también estar subjetivado por él, es decir, devenir como *sujeto* precisamente a través de la reglamentación.

Los tipos de reglamentos son entendidos como casos específicos de un poder que regula y, que especifica la reglamentación del género. Butler sin embargo contradice a Foucault en algunos aspectos porque, si bien la concepción foucaultiana se centra en la idea de que el poder regulador tiene algunas características históricas y opera sobre el género así como también otros tipos de normas sociales y culturales, el género es el ejemplo de una operación de poder

más amplia, y en contra de esta subordinación del género al poder regulador, Butler encuentra en el aparato que rige al género, especialmente adaptado al género. No sugiere que la regulación del género sea paradigmática del poder regulador en sí mismo, sino más bien que el género *requiere* e instituye su propio y distinto régimen disciplinador. (Butler, 2004, p.68)

La idea de que el género es una norma requiere una mayor elaboración. Una norma no es lo mismo que una regla, y tampoco es lo mismo que una ley. Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización.

Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir.

Que el género esté contenido por normas sugiere que se encuentra siempre tenuemente incorporado a cualquier actor social. La norma rige la inteligibilidad social de la acción, pero no es lo mismo que la acción que gobierna. La norma parece ser indiferente a las acciones que rige, con lo cual la norma rige la inteligibilidad y permite que ciertas prácticas y acciones sean reconocibles imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro de la esfera de lo social.

Estar fuera de la norma plantea paradojas al pensamiento, porque si la norma convierte el campo social en inteligible y normaliza este campo, entonces estar fuera de la norma es estar definido todavía en relación con ella. No ser lo masculino o femenino, es ser entendido en términos de relación con *uno/a mismo/a*. Cuando se afirma que el género es una norma, no se dice que hay visiones normativas de la feminidad y de la masculinidad, aunque claramente existan dichas visiones normativas.

Es muy importante decir que el género no es exactamente lo que uno/a es, tampoco lo que uno/a *tiene*, sino el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto a las formas intersticiales hormonales cromosómicas, psíquicas y performativas que el género

asume. Y Butler asegura que asumir que el género implica única y exclusivamente lo *masculino* y lo *femenino* es no comprender que la producción de la coherencia binaria es contingente, que tiene un coste, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género como su ejemplo más normativo.

Fusionar la definición de género con la norma es reconsolidar el poder que tiene la misma para limitar la definición del género. El género es el mecanismo a través del cual se producen y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género bien podría ser el aparato a través del que dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan.

Cuando Butler se refiere al *género en disputa* está sugiriendo que éste tiene una forma de desplazarse más allá del binario naturalizado. La fusión del género con lo masculino/femenino, hombre/mujer, macho/hembra, performa así la misma naturalización que se espera que prevenga la noción. Las normas que hacen el papel de principio normalizador en la práctica social se superponen para todos/as, y confrontan a quienes buscan y luchan por vivir de manera plena y autónoma, rebasando dichas determinaciones.

Entonces, en un género normativizado como binario (masculino-femenino), quienes viven fuera de lo que “debiera ser”, lo considerado “normal”, y han desafiado al sistema patriarcal y falocéntrico, como los grupos de feministas que se componen por un lado de mujeres que si bien aparentemente están dentro de la dualidad establecida, rompen sin embargo con los roles y estereotipos tradicionales; y por otro lado de grupos lésbico-gays, que junto con, el transgénero (que deciden cambiar su sexo) y el intersexo (a quienes les cambian el sexo por “supuestas anomalías” como ocurre con los hermafroditas) constituyen algunas de las diferentes opciones de vivir la sexualidad en identidades y géneros y por ello son sujetos vulnerables a la destrucción, la exclusión y la violencia ya que no se adaptan al patrón hegemónico del sistema dado.

Ante estas variantes cabe preguntarse ¿si las manifestaciones de estos grupos “distintos”, son muestra de otras alternativas de vida, por ser diferentes

deben oprimirse, ignorarse o relegarse? Y si esta represión se ha llevado a cabo tanto institucional como socialmente -empero haber obtenido por momentos algunas garantías que abren puertas a formas de vida más habitables- ¿de qué manera deben continuar generándose las luchas por cada uno de sus derechos? Es decir, es cierto que todos estos grupos han encontrado en los Estudios, Movimientos y ONGs (Organizaciones No Gubernamentales) de género la oportunidad de tomar en cuenta sus demandas, sin embargo el camino es muy lento y pareciera que algo falta por decir, que hay cosas que fortalecer, y que ante esto surge otra pregunta obligada ¿Estos supuestos grupos minoritarios, quieren exclusivamente ser reconocidos socialmente y no violentados al elegir formas de vida que rompen patrones?

Todo indica que la lucha va más allá de la inclusión social, porque buscan a su vez una autonomía que les permita la igualdad de oportunidades para solventarse a sí mismos/as, lo que requiere necesariamente del apoyo de un sistema institucional que establezca leyes para la convivencia social, y de conseguirlo no sólo las leyes estarán en su favor, sino que poco a poco la normatividad podría transformar el entorno social.

A lo anterior el debate en cuestión fluctúa entre la norma y la autonomía, es decir, aparentemente ser incluidos/as dentro de la normatividad dará paso a la autonomía, pero entonces ¿Eso quiere decir que toda persona que está dentro de la norma es autónoma? ¿Qué es la autonomía? ¿Existe necesariamente un vínculo entre la autonomía y lo normal?

Entre las muchas respuestas posibles Butler ve que para conseguir la autonomía es necesario romper a veces con las normas para instaurar otras normatividades que se adapten a las condiciones que va requiriendo el mundo, y una manera, una posibilidad entre las imaginadas, es la *de deshacer el género*, lo que si bien puede parecer extraño, conflictivo y provocar confrontamientos de diversa índole (sociales y personales) en un primer momento, es sin embargo cada vez más viable para quienes han vivido en carne propia el rechazo, así que, hay quienes prefieren esta hendidura antes que conseguir un sentido de

inteligibilidad en virtud de normas que restrinjan al *sujeto*. Necesario es cuestionarse también ¿En qué consiste este *deshacer el género*?

Butler plantea dos formas, específicamente utilizaré aquí los adjetivos de: mala y buena, la primera manera de *deshacer el género* gira en la concepción de que hay normatividades que pueden *deshacer* a la persona al socavar su capacidad de continuar habitando una vida llevadera. No obstante, cuando Butler se refiere a una forma positiva de *deshacer el género*, plantea que al *deshacer* esas restricciones se “puede inaugurar una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de habitabilidad” (Butler, 2004, p.13).

Para conseguir lo anterior, debe ser por principio de cuentas, tomando alguna distancia de estas normas, aunque al mismo tiempo la distancia deberá ser crítica y dependerá también de la capacidad colectiva para articular alternativas normativas distintas, que además sostengan y permitan actuar al individuo, en una vida que se muestre habitable y le ofrezca estabilidad en diferentes grados. “si soy alguien que no puede *ser sin hacer*, entonces las condiciones de mi hacer son (...) las condiciones de mi existencia” (Butler, 2004, p.16).

Ser y hacer, pueden representar maneras de romper con las normas, y dentro de la propuesta de Butler está –como vimos antes- el término de la *agencia*, pero que Butler utiliza para especificar, como ya se revisó, que aunque estamos constituidos/as por un mundo que ya era y estaba a nuestra llegada y que no escogimos, no por ello no puede ser transformado, es por ello la *agencia*, una posibilidad importante, porque si bien está repleta de paradojas, la paradoja significa a su vez una condición de su posibilidad. Y la posibilidad nos lleva a establecer formas de pensar el mundo y sus normas, por tanto, abre perspectivas de cambios, que no obstante que no son fáciles, pueden ser viables. Butler (2004, p. 52) dice sobre esto:

Es necesario para la transformación desbaratar el saber establecido y utilizar algo así como la irrealidad para posibilitar una demanda que de otra forma sería imposible o ilegible. Lo irreal requiere realidad y, entra

en su dominio para algo más que una simple asimilación de normas predominantes.

Por ello la tarea de la política internacional de gays y lesbianas consiste por un lado en rehacer la realidad, reconstituir lo humano y negociar los términos de lo que se considera habitable y lo que no [...] ser llamado irreal y, de alguna manera, institucionalizar este término como una forma de tratamiento diferencial es convertirse en el otro contra quien se hace lo humano. Es lo inhumano.

Así en tanto *agentes*, aunque los seres humanos nos encontremos aparentemente determinados/as, y a pesar de las contradicciones que se pueden hallar en las posibilidades, lo más importante es eso: la posibilidad de ser y hacer, porque ellas abren opciones inconmensurables que pueden traducirse en cambios que den habitabilidad a los habitantes que no se sienten parte del mundo y que se les presenta como inhabitable o irreal, no obstante se puede reestructurar convirtiéndose en una realidad histórica más.

Lo anterior no representa un camino sencillo porque el *yo*, a pesar de tener un inconsciente en su estructura psíquica y como *sujeto*, posee así mismo capacidad de *agente*, y a pesar también, de que dentro de las mencionadas paradojas no sólo no puede conocerse fácilmente entre ellas, su individualidad se ve todo el tiempo amenazada de ser deshecha, y si las normas logran incorporarse, este *yo* se convierte en totalmente reconocible para los demás, aunque no para sí mismo/a. “Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable”. (Butler, 2004, p.17)

Sin embargo Butler ve entre lo inhabitable la autodeterminación un aspecto loable en un contexto que posibilita la capacidad de ejercitar la agencia. A la inversa y como consecuencia de esto, cambiar las instituciones a través de las cuales se establecen y mantienen las elecciones humanamente viables es prerequisite para el ejercicio de la autodeterminación.

Deseando la transformación misma, se puede dar una búsqueda de la identidad como ejercicio de transformación, como un ejemplo del *deseo*, y como actividad transformadora.

La *agencia* individual está ligada a la crítica y la transformación social. Para tomar posesión del sí mismo/a dicho yo debe ser desposeído en principio de la sociabilidad, lo que le llevará a la autonomía, pero a su vez debe regresar a la sociabilidad.

Si por una parte la tarea de estos movimientos ha sido indispensable para distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir; por otra parte se plantea Foucault la importancia de pensarse a uno/a mismo/a como tarea urgente y política de resistencia, para establecer una ética del yo, que si bien se puede generar desde dentro, ésta, considera, puede repercutir socialmente.

Butler (2004, p.41-42) podría coincidir cuando piensa en la autonomía, de la que nos dice:

Si construyo una noción de <<autonomía>> [...] Si lucho a favor de la autonomía ¿no debo luchar también por algo más, por un concepto de mí misma como ser que vive invariablemente en comunidad, bajo la impronta de otros, y que deja también una impronta en ellos en formas que no son siempre claramente delineables, de formas que no son totalmente predecibles? ¿Existe alguna manera mediante la cual podamos luchar por la autonomía en muchas esferas pero considerar también las demandas que nos son impuestas por vivir en el mundo de los seres que son físicamente dependientes unos de otros? [...] todos vivimos con esta vulnerabilidad particular hacia el otro que es parte de la vida del cuerpo [...].

Si Butler plantea la necesidad que tenemos de reconocimiento del otro, entonces la autonomía exige algo más que pensarse a *sí mismo/a*, y por otra parte Foucault reconoce la necesidad de pensarse a *sí mismo/a* como una tarea urgente y política de resistencia estableciendo un campo de saturación ética con los/as otros/as.

EPÍLOGO

Es tiempo de cerrar este trabajo que si bien dejó ejes bajo promesa propia de ser desmenuzados a detalle, no obstante pudo permitirme ingresar a uno de los temas de los que actualmente, estudiosos/as o no, cualquier persona irremediabilmente se siente tocada, bien sea porque asumiendo el género masculino o femenino, según sea el caso, se confronte con los estereotipos signados socialmente, percatándose de que ya no son tan funcionales como en alguna otra época y sus resistencias al cambio causen ruido, o aunque su actitud fuera aprender del cambio, ello implica mucha reflexión personal de su ser varón y su ser mujer. Bien sea también porque decidiendo buscar una identidad sexual distinta a la establecida (la que fuere), le lleve a enfrentar familia, amigos/as y toda una sociedad acostumbrada en su mayor parte, por lo menos en México, a las relaciones heterosexuales. O bien porque si su naturaleza fuera la hermafrodita, es aún más complicado que social y culturalmente se le permitiera a dicha persona desarrollarse tal cual es, antes de transformarla en uno de los sexos establecidos.

En todos los casos la auto-reflexión se precisa, y en todos los casos también, es Foucault quien me parece el más indicado para dar cuenta de ello a través de la ética del yo, que toqué sutilmente en el primer capítulo, pues cuando se está en busca de la identidad misma, debe ésta, ser una práctica de cualquier persona, aunque es necesario decir que en realidad no cualquier persona tiene la iniciativa de buscar, mucho menos la intención de encontrar-se.

Foucault plantea la necesidad e importancia de trabajar con *uno/a mismo/a* desde las dos nociones ya mencionadas: la *gnothi seauton* que significa *conócete a ti mismo* y la *epimelia heautou*, que es la *inquietud de sí mismo/a*, preocuparse por sí mismo, es decir, “cuidar de sí mismo/a”.

Una técnica muy importante para el conocimiento y cuidado de *uno/a mismo/a* es la llamada parresía que Foucault resalta principalmente en su obra literaria *El gobierno de sí y de los otros* (2009) y que más que ser un arte metódico con vía única, es un arte conjetural con elementos plausibles y sin

rigidez que se basa en el *kairos* o momento adecuado como el arte del navegante o la práctica del médico para hacer conjeturas sobre ciertos síntomas, y al respecto Foucault recuerda las *Recomendaciones de Galeno* en las que éste asegura: “Para enfrentarse a sí mismo, conviene hacerlo frente a otro, para no hacerse ilusiones sobre sí mismo, y éste no debe ser ni indulgente, ni hostil”, es pues que la parresía se muestra como un hablar claro, pero aquel que ejerce la parresía no puede ser cualquiera, sino que conviene que sea alguien con edad y experiencia, de preferencia desconocido/a, recomienda Foucault.

Pero la parresía no es una técnica sencilla, porque ésta se encuentra con el sujeto que quiere hallar su verdad, y la verdad a veces es terrible, ya que la parresía cuestiona el orden del discurso independientemente de la retórica, buscando justo, la verdad misma de la persona.

A Foucault le interesa la transformación del alma de la que nos habla en el mismo primer capítulo, ya que considera, ésta es capaz de modificar al ser, y ello permite la cura en el individuo, que para Foucault, hasta cierto punto está más allá del género, porque en tanto la ciencia puede enunciar la verdad que está contenida en los estatutos normalizadores establecidos, la parresía estará enfocada en el análisis del yo, en su verdad, y el psicoanálisis en este sentido, como parresía, puede ser una herramienta adecuada y revolucionaria para buscar el conocimiento y cuidado de *sí mismo/a*.

Foucault se remite también a las relaciones de la época clásica en que los jóvenes eran dirigidos por los adultos en una relación, sí amorosa, pero también en vías de una preparación en la que la sabiduría era el elemento central a destacar, no obstante que estas prácticas se ven de forma distinta en nuestro entorno, el punto que me importa resaltar es que, el otro, el/la elegido/a para esta labor de acompañamiento, puede tener esa capacidad de mirar en uno/a lo que uno/a no siempre puede ver fácilmente.

Y Butler también tiene qué aportar al respecto, cuando en este sentido retoma la noción del <otro> con Hegel, y dice en la sección sobre el amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* (trad. Castellano 1981): “La conciencia de uno mismo [...] ha surgido de sí misma porque se encuentra a sí misma en

otro ser...” Butler asegura entonces que ya sea que se le llame *conciencia* o *yo*, el sujeto sólo se encontrará a sí mismo/a a través de la reflexión del *sí mismo/a* con el/la otro/a, y para ser *uno/a mismo/a* se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla, seguramente nunca más será lo que antes fue, habrá una transformación de su ser.

Y sobre ello, si el alma –foucaultiana- quiere conocerse a *sí mismo/a*, Sócrates nos dice que conocer el cuerpo no significa conocerse a *sí mismo/a*, y nos argumenta con ejemplos tales como el del médico o del maestro de gimnasia que no por conocer su arte se conocen, así entonces para conocer el alma es indispensable mirarnos en el/la otro/a *mirarnos, mirándonos*.

Conocerse a *uno/a mismo/a*, conocer el cuerpo parecen una misma cosa, pero Butler especifica que “como cuerpos siempre somos algo más que nosotros mismos y algo diferente de nosotros mismos”, y este aforismo puede referirse al alma, pero el alma sin el cuerpo o el cuerpo sin el alma son vacuas, y el cuerpo con el alma es aquello que debe aprender a cuidar de sí mismo/a, para continuar la propuesta de Foucault en la cuestión de una tradición helénica desechada y olvidada durante mucho tiempo.

Fue posible mirar desde Foucault, con el uso que hace de las diferentes obras helenísticas, por ejemplo en las *Meditaciones de Marco Aurelio*, que la preocupación por *sí mismo/a* se pretende para todos/as, es decir que no es una cuestión de clases, sino que cualquier persona tiene la posibilidad y la facultad de cuidar de su alma y su cuerpo. También hace énfasis en el *cuidado de sí*, como aquello que servirá para que antes que poder gobernar a otros/as, sea que se lleve a cabo para sí, como un arte de vida, reconociendo la individualidad y mirando qué finalidad podemos tener.

Necesario enfatizar que no se trata de desentenderse de aspectos sociales como el que asume cualquier persona que escribe, y el que asumo al hablar en este trabajo del género como una constitución normativa y socializadora. Foucault es consciente de esto porque él mismo fue militante marxista en los años setenta, y en su momento se enfrentó también al tema del género a su manera, al asumirse homosexual, sin embargo para los ochenta sus reflexiones fluctúan en

pensar en el/la otro/a como indispensable para la práctica de sí, es decir, convertir al individuo en un *agente* consciente de sí, porque la práctica de sí se convierte en una práctica social, o dicho de otra manera, el cuidado de *sí mismo/a* repercute en el cuidado de los/as otros/as.

Por otra parte, Foucault también elabora dentro de la *ética del yo* el concepto de conversión, a la que define como subjetividad revolucionaria, que consiste en esos momentos en que es indispensable la soledad para reconfigurarse, en el sentido de desviarnos de todo lo que nos desvía para mirarnos a nosotros/as mismos/as, lo que va acercándonos a la autonomía, cuando de acuerdo con Diógenes Laercio, el objetivo de la filosofía es formar hombres altivos e independientes que se enorgullecen de sus propios bienes, no de los debidos a las circunstancias.

El modelo de conversión que Foucault plantea difiere del platónico y el cristiano, porque ellas no absorben el cuidado de sí en el autoconocimiento por una parte, y por otra, aunque de acuerdo con diversos autores la conversión en ocasiones implica un dolor, ya que el trayecto hacia sí mismo tiene siempre algo de odisea, desde la perspectiva estoica; no se trata, así pues, sólo de resistir sino de alentar nuevas subjetividades.

Por lo tanto, si bien parece que Foucault se concentra en la autonomía individual, se puede notar que no deja de mirar hacia afuera y hacia la problemática social, por lo que cuando hablamos de identidad y género me es preciso retomar la propuesta de este autor para plantear que si bien hay una lucha en torno a las normas establecidas que pretenden conseguir mayor autonomía por parte de los diferentes grupos de género en pos de una vida más habitable, no debemos de olvidar que es de suma importancia pensar en la autonomía que se genera a partir de la *ética del yo*, en el conocimiento y el cuidado de *sí mismo/a*, y me parece también que pensar en promover este tipo de autonomía puede generar en estas identidades de género una manera de verse a *sí mismos/as*, y al mismo tiempo una manera de *deshacer el género*, considerando que en el momento que se constituya al ser humano por algo más que género, este aspecto puede ser algo secundario.

Es importante destacar que no sólo es necesario entender desde este punto de vista la autonomía en los grupos de diversidad genérica, sino que el establecimiento de una *ética del sí mismo/a* puede ser universal, no sin considerar por universalidad la propuesta kantiana que dice: “Ten el valor de hacer uso de tu propio entendimiento”, es decir, que cada quien debe establecer las normas que le hagan un ser autónomo, y al mismo tiempo no dejar de mirar hacia una sociedad cosmopolita. Foucault es capaz de explicarlo mejor en la siguiente cita: “Tienes que saber con claridad que si decides vivir, lo que habrás elegido será la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y sus dolores” (Foucault, 1984, p.277)

Finalmente quiero destacar dos conceptos que me parecen en suma adecuados para garantizar la autonomía en todo ser humano. La idea de *deshacer el género* de Butler se plantea a partir de preguntarse hasta qué punto el género coherente ha permitido la vida habitable, es decir una vida en la que la dignidad de una persona se encuentre de manera íntegra, sin ningún tipo de restricción. Y bien, quienes no viven según las normas establecidas para el género, ¿qué garantías tienen de vivir bien? Para Butler hay una manera en la que el género podría tener una relación ideal entre la norma y la experiencia, Sabemos que las normas se requieren para vivir bien y al mismo tiempo a veces éstas nos violentan, y por ello debemos oponernos a ellas, por cuestión de justicia social, ya que en este caso las normas han proporcionado criterios coercitivos que definen a hombres y mujeres “normales”.

Pero cuando desafiamos las normas no se sabe si es posible conocer la valía de nuestras vidas. Así parece que la norma es por un lado lo que nos ata, y al mismo tiempo crea unidad a través de una estrategia de exclusión. Butler piensa así el género en términos de la violencia de quien sufre dicha exclusión, y no obstante es necesario asumir que requerimos de normas.

Lo anterior desarrolla una problematización del género, porque las categorías *hombre-mujer* son normas sociales, y entonces la idea de diferencia sexual escapa a estos dos únicos términos, y así mismo desafían un nivel simbólico en el que es más difícil intervenir pues pareciera no tener contenido

semántico, y es que la teoría de la diferencia sexual no asevera un esencialismo natural. Argumenta Butler (2004, p.300) que es la diferencia de cada identidad la que impide la posibilidad de una categoría unificada de la identidad.

Butler se pregunta si es lo simbólico un campo para la intervención social, y si la diferencia sexual realmente puede institucionalizarse. Butler persigue el ideal de que nadie debía ser obligado a ocupar una norma de género para evitar la violencia y marginación, dice en cuanto a esto (2004, p.302):

No quiero decir que el género no sea a veces un juego, un placer, una diversión y una fantasía, sin duda lo es. Sólo quiero decir que seguimos viviendo en un mundo en el que corren graves riesgos de marginación y violencia física a causa del placer que se persigue, la fantasía que se encarna, el género que uno performa.

Porque cuando una presentación de género se considera auténtica, y otra falsa, se concluye que cierta ontología de género está condicionando estos juicios. Y la cuestión de quién y qué se considera verdadero es aparentemente una relación de conocimiento, pero como aseguraría Foucault, también lo es de poder. Quiere mostrar la *verdad* o *realidad* como una prerrogativa poderosa dentro del mundo social, una manera en la que el poder se disimula como ontología.

Pero por otra parte Foucault establece la concepción de revolución, que si bien dice que hace grande lo que era pequeño y pequeño lo que era grande, ya que es un acontecimiento que trastoca las estructuras más sólidas de la sociedad, no obstante ello, no considera el autor que el drama de quienes participan y viven el acontecimiento sea lo más sustancioso de una revolución, sino que la parte fundamental es la de quienes son espectadores, porque aquellos que no hacen la revolución se percatan de que pueden darse la constitución política que convenga a la mayoría.

Bajo estos dos argumentos creo que la teoría de la diferencia sexual de Butler que pide *deshacer el género* es una teoría revolucionaria que a muchos ha pesado y ha dolido, sin embargo lo más importante es que esta revolución cultural

es observada por un público que seguramente poco a poco irá asegurando su identidad de género, si no a través de esta visión, sí de una que promueva la identidad y el género como algo más que esencialista, histórico y sujeto a transformaciones constantes, que al mismo tiempo permitan mirar en el/la otro/a y en sí mismos/a algo más importante en el ser humano, que sólo género.

Butler (2004, p.353) termina su obra asegurando lo siguiente:

El esclavo escandaliza al amo, como se recordará, devolviéndole la mirada, dando señales de una conciencia que él o ella se supone que no tienen, mostrando así al amo que se ha convertido en Otro de sí mismo. Quizá el amo esté fuera de su propio control, pero para Hegel, esta pérdida de sí mismo es el principio de la comunidad, y puede ser que nuestro padecer actual amenace con no hacer más que acercar la filosofía a su ámbito, como una hebra entre muchas en el tejido de la cultura.

El trabajo elaborado me permitió un acercamiento al tema de la identidad y el género suscitando la reflexión en torno a sus componentes diversos, que aunque analizados anteriormente por autores como Freud, Butler y Foucault, como lo hice saber en todo momento, me parece, permitieron complementar bien la idea principal que me acercó a los/as tres: identidad y género.

Puedo observar en mi trabajo, la problemática del tema porque a pesar de que se encuentra en múltiples investigaciones interdisciplinarias elaboradas por la academia, con estudios de mucho más tiempo y renombre, el discurso sobre identidades de género aún no se asimila por el general de la población, es decir que existe mucha renuencia, mucha resistencia a siquiera entender los argumentos que justifican la posibilidad y necesidad de que el género binario sea cuestionado, así como los estereotipos que se construyeron para éste. No obstante me parece una importante labor la de no ceder ante los discursos hegemónicos y persistir en la intención de transformar la visión de sus argumentos recalcitrantes.

Si bien el cuerpo es una configuración perceptible por el mundo, y aquello en que se registra nuestro sexo, y si bien éste mismo puede ser vulnerable a las

amenazas del mundo, y a la vez como cuerpo, convertirse en *agente* potencial de transformación, es imprescindible recordar una vez más la idea de Butler en cuanto a que *como cuerpos somos algo más de nosotros/as mismos*, lo cual me lleva automáticamente a pensar en la idea foucaultiana de transformación interior del alma, que plantea la necesidad de mirarse y cuidarse a *sí mismo/a* de manera imperiosa y radical en una cultura occidental en la que la sobre-información de la sexualidad es contradictoria al no proponer en ningún sentido el conocimiento y cuidado de sí mismo/a en tanto arte erótico, sino que fluctúa entre la culpa, términos científicos establecidos y sin embargo imágenes sexuales por todas partes. Es evidente que aún tenemos como sociedad mucho que aprender de nuestra sexualidad.

En este mismo sentido cuando Foucault habla de estos cuidados del alma, antes que por vía religiosa, por medio de la filosofía, habrá que reconocer y cuestionarse al mismo tiempo si la razón que Kant y Nietzsche han podido nombrar *ilustrada* es en términos reales para todos/as, pues es de reconocer que lamentablemente no todos/as buscan pensarse a sí mismos/as por diversas circunstancias, y aunque ésta pueda ser una facultad que requiere de la auto-reflexión, pocos tienen la actitud de llegar a ella.

Podría también cuestionar si esta “falta” de capacidad es la misma que limita reconocer al *inconsciente*, aunque mucho habría que investigar al respecto en otros trabajos, considero de manera muy sencilla que por ejemplo, el psicoanálisis es una forma de reconocer los deseos propios y encontrar sus propias verdades, y en este sentido el psicoanalista por ejemplo, puede cumplir la labor parresiástica, como elemento de crucial importancia para mirarse a sí mismo/a, sin embargo seguramente hay otras maneras de hacer la misma labor de acuerdo a las condiciones dadas.

Si lo anterior se reflexiona en cuestión de género, desde este ángulo la autonomía puede jugar un papel trascendental en el sentido foucaultiano, dando prioridad al sí mismo/a independientemente de la preferencia sexual que se elija. Ésta debe ser una labor de mayor importancia: mirar al yo y establecer la cuestión de género como algo que si bien es relevante aún desde el ámbito estructural,

institucional, cultural y social, puede ir de la mano ante la cuestión de la tranquilidad misma de retroalimentarse y hacerse cargo de sí.

No dudo que en la mesa queden grandes cuestionantes sobre el tema de identidad y género, sin embargo merece la pena pensar que hay respuestas que estarán gestándose en su momento, porque el mundo es cambio y transformación todo el tiempo y las relaciones de género no son, como mucho tiempo se creyó, algo estructural e inamovible.

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith. ((1997) ed. castellano 2001). *Mecanismos psíquicos del poder (Teorías sobre la sujeción)*. Madrid. Cátedra.
- Butler, Judith. (trad.2004), *Deshacer el género*. Barcelona/Buenos Aires/México. Paidós.
- Freud, Sigmund. (1900 [1899]) (ed. castellano 1976). Vol. 5. *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1917 [1915]) (ed. castellano 1976). Vol. 14. *Duelo y melancolía*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. ((1923) ed. castellano 1976). Vol.19. *El yo y el ello*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. Vol. 19 ((1924) ed. Castellano 1976). *Neurosis y psicosis*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. ((1926 (1925) ed. 1976). *Inhibición, síntoma y angustia*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1933 (1932)). *31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica*. Buenos Aires. Amorrortu
- Freud, Sigmund. ((1930) ed. castellano 1970), *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza.
- Freud, Sigmund. ((1917) (1915) ed. castellano 1972), *Duelo y melancolía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel. (1ª ed. en español 1977), *Historia de la Sexualidad (1.La voluntad de saber)*. México/Argentina/España. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1ª ed. en español 1984). *Historia de la Sexualidad (2.El uso de los placeres)*. México/Argentina/España. Siglo XXI.

- Foucault, Michel. (1ª ed. en español 1987), *Historia de la Sexualidad (3.La inquietud de sí)*. México/Argentina/España. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1ª trad. 1999). *Sexualidad y Poder (<<Sexualité et pouvoir>>; conferencia en la Universidad de Tokyo. El 20 de abril de 1978, seguida de un debate)*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel. (2002), *Hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France 1981-1982*. México. FCE.
- Foucault, Michel. (1982-1983) (Ed. castellano 2009), *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, FCE.
- Foucault, Michel. (1ª ed en español 1968), *Las palabras y las cosas*, México/Argentina/España, Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1ª ed.1981) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza.
- Flores, Farfán Leticia. (2011) *En el espejo de tus pupilas (Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua)*, México, Editarte.
- Herrera, Alfonso. (2007), *Traumdeutung (la interpretación de los sueños) Apología y Alcibíades Sigmund Freud. Preguntas y respuestas al texto*, México, UNAM/Afínita esditorial.
- Martiarena, Óscar. (2005) *Estudios sobre Foucault*, México, Universidad Veracruzana.
- Maturana, Humberto. (1986), *Fundamentos biológicos del conocimiento*, México, Antropos-Universidad Iberoamericana.
- Platón, (ed.2007), *Diálogos: (trad. M. Martínez Hernández)*, Barcelona, Gredos.