

Sexo y género en El segundo sexo : de Simone de Beauvoir

Autor:
Butler, Judith

Revista
Mora

1998, N°4, pp. 10-21



Artículo

Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir*

Judith Butler

*Una no nace mujer, se hace*¹⁸ -la formulación de Simone de Beauvoir distingue sexo de género y sugiere que el género es un aspecto de la identidad que se adquiere gradualmente. Esta distinción entre sexo y género ha sido crucial para el largo esfuerzo feminista de derrotar la afirmación de que la anatomía es destino; el *sexo* debe entenderse como un invariable, anatómicamente distintivo, de los aspectos fácticos del cuerpo de una mujer mientras que el *género* remite a la forma y el significado cultural que adquiere el cuerpo, los modos variables de la aculturación del cuerpo. Dada esta distinción, ya no es posible adscribir a las mujeres ciertos valores y funciones sociales como biológicamente necesarias, y tampoco podemos referirnos significativamente a un comportamiento genérico natural o no-natural. Más aún, si la distinción se aplica consistentemente, resulta poco claro si un sexo dado deviene necesariamente en un determinado género. La presunción de una relación causal o mimética entre el sexo y el género es indeterminada. Si ser mujer es una interpretación cultural de ser una hembra (*female*), entonces parece que el cuerpo de la hembra es arbitrariamente el *locus* del género "mujer", y no hay ninguna razón que obstruya la posibilidad de que otro cuerpo llegue a ser el locus de otra construcción de género. En un extremo, entonces, la distinción sexo / género implica una heteronomía radical de los cuerpos naturales, los géneros se construyen, así, con la consecuencia de que "ser" hembra y "ser" mujer son dos formas diferentes de ser. Esta última observación -sugiero- es la contribución más importante de la fórmula de Simone de Beauvoir: *Una no nace mujer, se hace*.

De acuerdo con el anterior marco conceptual, el término "hembra" (*female*) designa un conjunto de hechos corpóreos idénticos y fijos (un supuesto, dicho sea de paso, que desafía seriamente la continuidad de los cambios cromosomáticos), y el término "mujer" (woman) designa una variedad de modos a través de los cuales dichos hechos adquieren significado cultural. Se es hembra, entonces, en la medida en que la cópula asegura una relación fija e idéntica, por ejemplo se es mujer y, por lo tanto, no de otro sexo. Inconmensurablemente más difícil, no obstante, es la afirmación de que se *es* mujer en el mismo sentido. Si el género es la variable cultural que interpreta al sexo, entonces carece de la fijeza y de la clausura características de la identidad simple. Ser un género (*gender*) sea varón, mujer o cualquier otro, es estar comprometida/o con la interpretación cultural, al uso, de los cuerpos y, por eso, estar posicionada/o dinámicamente dentro de un campo de posibilidades

* *Título original*: "Sex and Gender in Beauvoir's **Second Sex**", Yale French Studies, 72, Winter, 1986. pp. 35-49.

¹⁸ BEAUVOIR, S. **The Second Sex**, New York, Vintage Books, 1973, p. 301. Las referencias corresponden a esta edición. [Hay traducción castellana en Buenos Aires, Siglo XX, eds. vs.].

culturales. El género debe ser entendido como una modalidad de hablar o de realizar las posibilidades y los procesos de interpretación del cuerpo, dándoles una forma cultural. En otras palabras, ser una mujer llegar a ser una mujer, no es una cuestión de adscripción a un estatus ontológico fijo, en cuyo caso se podría nacer mujer, sino, más bien, un proceso activo de apropiación, interpretación y reinterpretación de las posibilidades culturales.

Para Simone de Beauvoir, parece, el verbo “llegar a ser” (*become*) contiene una consecuente ambigüedad. El género no es sólo una construcción cultural impuesta sobre la identidad sino, en algún sentido, el género es un proceso de autoconstrucción. *Llegar a ser* mujer es un conjunto de actos propositivos y apropiativos, la adquisición de una habilidad, de un “proyecto”, para usar términos sartreanos, de asumir un cierto estilo corporal y un cierto significado. Cuando “llegar a ser” se toma como “asumido o encarnado propositivamente (*purposefully*)”, parece que Simone de Beauvoir apela a una explicación voluntarista del género. Si los géneros están, en algún sentido, elegidos, entonces, ¿qué hacemos con el género como la construcción cultural que recibimos? Es frecuente concebir hoy día el género como pasivamente determinado, construido por un sistema patriarcal personificado o por un lenguaje falologocéntrico que procede a determinar al sujeto mismo. Aun si se comprende correctamente el género como una construcción de tales sistemas, sigue siendo necesario preguntarse por los mecanismos específicos de la construcción. ¿Inscribe este sistema unilateralmente el género sobre el cuerpo, en qué casos el cuerpo sería un medio puramente pasivo y el sujeto, efectivamente sujetado? ¿Cómo, entonces, explicaríamos los diversos modos en que el género individualmente se reproduce y se reconstituye? ¿Qué papel juega la agencia (*agency*) personal en la reproducción del género? En este contexto, podemos decir que la formulación de Simone de Beauvoir propone un conjunto de desafíos a la teoría de género: ¿En qué medida la “construcción” del género es un proceso auto-reflexivo? ¿En qué sentido nos construimos a nosotras/os mismas/os y, en ese proceso, *llegamos a ser* nuestro género?

En lo que sigue, me gustaría mostrar cómo la explicación de Simone de Beauvoir de “llegar a ser” un género reconcilia la ambigüedad interna del género como “proyecto” y como “constructo”. Cuando “llegar a ser” un género se entiende como elección tanto como aculturación, la relación usual de oposición entre ambos términos queda socavada. Conservando la ambigüedad de “llegar a ser”, Beauvoir formula al género como el *locus* corpóreo de las posibilidades culturales tanto recibidas como innovadas. Su teoría del género, entonces, conlleva a reinterpretar la doctrina existencial de la elección, donde “elegir” un género debe entenderse como la encarnación de las posibilidades dentro de una red de profundas e intrincadas normas culturales.

Cuerpos sartreanos y fantasmas cartesianos

La noción de que, de alguna manera, elegimos nuestros géneros supone un rompecabezas ontológico. En principio, puede parecer imposible que podamos ocupar una posición fuera de un género desde la cual respaldar y elegir nuestros géneros. Si siempre estamos generizadas/os, inmersos en un género, entonces, ¿qué sentido tendría decir que elegimos lo que ya somos? La tesis no sólo parece

tautológica sino que, en la medida en que postula un agente que elige, anterior al género elegido, parece también adoptar un punto de vista cartesiano respecto del yo, una estructura egológica que vive y crece con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Esta concepción del yo contradice los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística del agente personal y, problemáticamente como todas las concepciones cartesianas del yo, la distancia ontológica entre el lenguaje y la vida cultural parece clausurar la posibilidad de su eventual verificación. Si la afirmación de Simone de Beauvoir pretende ser convincente, si es verdad que “llegamos a ser” nuestros géneros por medio de un cierto conjunto de actos apropiativos, entonces debe querer referirse a algo diferente de un acto cartesiano no posicionado. Que la agencia personal sea un pre-requisito lógico para asumir un género no implica simplemente que esta misma agencia está descorporizada, en verdad, llegamos a ser nuestros géneros y no nuestros cuerpos. Si debemos concebir la teoría de Simone de Beauvoir libre del fantasma cartesiano, debemos primero ocuparnos de su concepción de los cuerpos y de sus elucubraciones sobre la posibilidad de almas descorporizadas.

Cuestiones como si puede decirse o no que la conciencia precede al cuerpo o si tiene un status ontológico separada de éste -afirmaciones alternativamente sostenidas y negadas por Sartre en **El ser y la nada**- reviven la ambivalencia de la cuestión cartesiana mente/cuerpo, aunque menos seriamente, en **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir. En verdad, podemos ver en **El segundo sexo** un esfuerzo por radicalizar el programa sartreano para establecer una noción de libertad encarnada. El capítulo de Sartre “El cuerpo” en **El ser y la nada** tiene resonancias cartesianas que impregnan su pensamiento tanto como sus propios esfuerzos de liberarse del fantasma cartesiano. Aunque Sartre sostiene que el cuerpo es coextensivo con la identidad personal (*Yo soy mi cuerpo*)¹⁹ sugiere también que, en algún sentido, la conciencia está más allá del cuerpo (*Mi cuerpo es un punto de partida de lo que soy y que, al mismo tiempo, sobrepasa*)²⁰. Más que refutar el cartesianismo, la teoría de Sartre busca comprender el carácter descorporizado o trascendente de la identidad personal y, paradójicamente, más aún, esencialmente, relacionado con el cuerpo. La dualidad de la conciencia (como trascendencia) y del cuerpo es intrínseca a la realidad humana, y el esfuerzo de localizar la identidad personal exclusivamente en uno o en el otro es, de acuerdo con Sartre, un proyecto de la mala fe.

Aunque las referencias de Sartre a “sobrepasar” el cuerpo pueden leerse presuponiendo un dualismo mente/cuerpo, necesitamos sólo concebir la auto-trascendencia en sí misma como un movimiento corporal para refutar tal supuesto. El cuerpo no es un fenómeno estático, sino un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. Como condición del acceso al mundo, el cuerpo

¹⁹ SARTRE, J. P. **Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology**, New York, Philosophical Library, 1947, p. 329. [Hay traducción castellana: **El ser y la nada**, Buenos Aires, Losada, eds. varias y en: Madrid, Alianza, 1989].

²⁰ *ibid.*

se comporta más allá de sí mismo, sosteniendo una referencialidad necesaria al mundo y, así, nunca es una entidad natural auto-identidad. El cuerpo se vive y se experimenta como el contexto y el medio para todas las luchas humanas. Porque para Sartre todos los seres humanos luchan por posibilidades no realizadas aún o irrealizables, los seres humanos están, en ese sentido, “más allá” de sí mismos. Esta realidad *ek-statica* de seres humanos es, no obstante, una experiencia corporal; el cuerpo no es un hecho sin vida de la existencia sino un modo de ser sobrepasado (*surpassed*). En realidad, para Sartre el cuerpo natural sólo existe en el modo de ser sobrepasado, porque el cuerpo siempre está involucrado en la búsqueda humana para realizar las posibilidades: *nunca podemos aprehender esta contingencia como tal en la medida en que nuestro cuerpo es para nosotros; porque somos una elección, y para nosotros ser es elegimos ... este cuerpo inaprehensible es precisamente la necesidad de que hay elección, de que no somos todo a la vez.*²¹

Simone de Beauvoir no tanto refuta a Sartre como lo adopta desde su aspecto menos cartesiano²². Sartre escribe en **El ser y la nada** que *sería mejor decir, utilizar “existir” como un verbo transitivo, que la conciencia existe su cuerpo...*²³. La forma transitiva de “existir” no dista de su uso desarticulador de “llegar a ser”, y la concepción de género en Simone de Beauvoir parece tanto una extensión como una concretización de la formulación sartreana. Transponiendo la identificación de la existencia corporal y “el llegar a ser” en la escena del sexo y del género, se apropia de la paradoja de la necesidad ontológica, pero la tensión en su teoría no reside entre “en” y “más allá” del cuerpo, sino en el desplazamiento del cuerpo natural al aculturado. Que una no nazca mujer sino que llegue a serlo no implica que “llegar a ser” atravesase el sendero de la libertad desencarnada (*disembodied*) a un cuerpo aculturado. En verdad, uno es el propio cuerpo desde el comienzo, y sólo luego uno “llega a ser” el propio género. El desplazamiento del sexo al género es interno a la vida encarnada, es decir, se trata del desplazamiento desde un tipo de encarnación a otro. Para incorporar la fraseología sartreana en Simone de Beauvoir, podemos decir que “existir” el propio cuerpo en términos culturalmente concretos significa, al menos parcialmente, llegar a ser el propio género.

Los comentarios de Sartre sobre la naturaleza “inaprehensible” del cuerpo natural encuentran transcripción en el rechazo de Simone de Beauvoir a considerar el género como natural. Nunca nos conocemos o experimentamos a nosotros mismos como un cuerpo puro y simple, por ejemplo como nuestro “sexo”, porque nunca conocemos nuestro sexo fuera de sus expresiones como género. Vivido o

²¹ *ibid.* p. 328.

²² La defensa de Simone de Beauvoir del carácter no-cartesiano de la explicación sartreana del cuerpo puede encontrarse en “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”, en: LES TEMPS MODERNES, 10. 2, 1955. Un artículo general que rastrea cómo Sartre fue superando el cartesianismo, cfr. Thomas W. Busch, “Beyond the *cogito*: The Question of Continuity of Sartre’s Thought” THE MODERN SCHOOLMAN, 60, March, 1983.

²³ **Being and Nothingness**, 329.

experimentado, el “sexo” está siempre generizado. Llegamos a ser nuestros géneros, pero llegamos a serlo desde un lugar que no puede fundarse, el cual, estrictamente hablando, no puede decirse que exista. Para Sartre, el cuerpo natural es un “inaprehensible” y, por esto, un punto de partida ficticio para la explicación del cuerpo como vivido. De manera similar, para Simone de Beauvoir, la postulación del “sexo” como una ficción heurística que nos permite meramente ver que el género no es natural, por ejemplo un aspecto culturalmente contingente de la existencia. Por esto, no llegamos a ser nuestros géneros a partir de un lugar previo a la cultura y a la vida encarnada, sino esencialmente dentro de sus términos. Para Simone de Beauvoir, por lo menos, el fantasma cartesiano es dejado de lado.

Aunque “llegamos a ser” nuestros géneros, el movimiento temporal de este llegar a ser no sigue una progresión lineal. El origen del género no es temporalmente discreto porque el género no se origina en un punto determinado en el tiempo a partir del cual se fija. En un sentido importante, el género no puede rastrearse hasta un origen definible, precisamente porque es en sí mismo una actividad que da origen a una incesante actividad. En la medida en que se lo entienda como un producto de prolongadas relaciones culturales y psíquicas, el género es un modo contemporáneo de organización de las normas culturales pasadas y futuras, un modo de situarse uno mismo con respecto de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo.

El género como elección

Una elige el propio género, pero una no lo hace desde el punto distante que señala la juntura ontológica entre el agente que elige y el género elegido. El espacio cartesiano del que elige deliberando es ficcional, pero el problema subsiste: si estamos empantanados en el género desde un comienzo, qué sentido tiene hacer del género un tipo de elección? El punto de vista de Simone de Beauvoir sobre el género como un proyecto incesante, un acto cotidiano de reconstitución y de interpretación, descansa en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a una dificultad epistemológica tan compleja un significado cultural concreto. La elección prerreflexiva es un acto tácito y espontáneo que Sartre denomina un “cuasi-conocimiento”. No completamente consciente, pero no obstante accesible a la conciencia, es un tipo de elección que hacemos, y sólo más tarde nos damos cuenta de que la hemos realizado. Simone de Beauvoir parece apoyarse en esta noción de la elección para referirse a la clase de actos volitivos a partir de los que se asume el género. No nos damos cuenta, en el momento, de que hemos asumido un género, sino que es un proyecto sutil y estratégico, que sólo rara vez se hace manifiesto a la comprensión reflexiva. Llegar a ser un género es un proceso impulsivo y a la vez cuidadoso de interpretación de la realidad cultural cargado de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir cierto tipo de cuerpo, de vivir y de vestir el propio cuerpo de cierta manera implica un mundo ya establecido de estilos corporales. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas organizándolas de un modo nuevo. Más que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito de renovación de la historia de la propia cultura en los propios términos. No es una tarea prescriptiva que debemos llevar a cabo, sino una en la que nos hemos visto implicadas siempre.

Michelle Le Doeuff, entre otros²⁴, ha criticado el predominio de un marco existencialista que resucita “una forma clásica del voluntarismo” que insidiosamente culpa a las víctimas de la opresión de haber “elegido” esa situación. Cuando la doctrina de la elección existencial se usa en este contexto, es seguramente insidiosa, pero su uso es en sí mismo un mal uso que distrae la atención de otras posibilidades poderosas de su posición. La fenomenología de la victimización que Simone de Beauvoir elabora a lo largo de **El segundo sexo** revela que la opresión, a pesar de la apariencia y del peso de la inevitabilidad, es esencialmente contingente. Más aún, saca de la esfera de la reificación el discurso del opresor y del oprimido, recordándonos que las normas opresivas del género persisten sólo en la medida en que los seres humanos las acepten y les den nuevamente vida una y otra vez. Simone de Beauvoir no dice, con todo, que la opresión se genera a través de una serie de elecciones humanas. Sus propios esfuerzos en antropología y en historia no alcanzan a iluminar su comprensión de que los sistemas opresivos tienen orígenes materiales complicados. Estos sistemas, más bien, persisten sólo en la medida en que las normas del género insistente aunque tácitamente perduran en las estrategias individuales hasta el presente de manera más o menos encubierta. Por encima y en contra de formas menos sofisticadas de socialización, utiliza el aparato existencial para comprender el momento de apropiación en el que el momento de socialización tiene lugar. En base a este énfasis en la apropiación, proporciona una explicación alternativa a los modelos paternalistas de aculturación que tratan a los seres humanos sólo como un producto de causas primeras, culturalmente determinadas en un sentido estricto, y que, en consecuencia, no dan lugar a las posibilidades transformadoras del agente personal.

Cuando examina los mecanismos de la agencia y de la apropiación, Beauvoir intenta -creo- insuflar a su análisis un potencial emancipatorio. La opresión no es un sistema auto-contenido que, o bien confronta con los individuos como objetos teóricos, o bien los genera según sus propias hipotecas culturales. Es una fuerza dialéctica que requiere de la participación individual en gran escala a fin de mantener su maligna vida.

Simone de Beauvoir no enfrenta directamente el problema de la libertad²⁵ que presenta el género, pero podemos extrapolar de su punto de vista cómo las normas de trabajo constriñen (*constraint*) hacia el ejercicio de la libertad del género. Lo social ejerce su fuerza y obliga a obedecer al género de tal modo que muchas personas se sienten profundamente heridas si se les dice que no son realmente “masculinas” o “femeninas”, que no han logrado realizar su masculinidad y su femineidad de la manera adecuada. En realidad, como la vida social exige una afinidad genérica no ambigua, no es posible vivir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas genéricas establecidas. El derrumbe de los límites

²⁴ Michelle LE DOEUFF, “Simone de Beauvoir and Existencialism” FEMINIST STUDIES, 6 (1980), 2, p.278.

²⁵ Un término usado comúnmente por Sartre para describir la experiencia de tener que elegir en un mundo desprovisto de verdades morales objetivas.

de género establecidos da lugar a un sentido radical de dislocación que puede asumir significados metafísicos. Si la existencia es siempre una existencia generizada, entonces alejarse de los géneros establecidos es, en cierta medida, poner la propia existencia en cuestión. En los momentos de dislocación genérica, cuando nos damos cuenta de que difícilmente sea necesario ser los géneros que hemos llegado a ser, enfrentamos el problema intrínseco de vivir como un varón, como una mujer o como alguna otra identidad de género, una libertad que se ha hecho problemática debido a la presión social.

La angustia y el terror de vivir un género prescripto o de traspasar al territorio de otro género da testimonio de la presión social sobre las interpretaciones de género tanto como sobre la necesidad de que haya interpretaciones, por ejemplo, de la libertad esencial al origen del género. De modo similar, la tan extendida dificultad de aceptar la maternidad, por ejemplo, como una institución más que como una realidad instintiva, expresa este mismo interjuego de opresión y libertad. La interpretación de Simone de Beauvoir del instinto maternal como una ficción cultural con frecuencia se enfrenta al argumento de que tal deseo, tan extendido, común y compulsivo, es orgánico y universal. Esta respuesta universaliza una opción cultural; ella sostiene que no es el resultado de nuestra elección sino de una necesidad orgánica a la que una está sujeta. En el esfuerzo por naturalizar y universalizar la institución de la maternidad, se niega su carácter opcional; en efecto, la maternidad se promueve como la *única* opción, una institución social compulsiva. El deseo de interpretar los sentimientos maternales como necesidades orgánicas revela un deseo más profundo por disfrazar la elección que se está haciendo. Si la maternidad es una elección, entonces ¿cuáles otras son posibles? Este tipo de preguntas, por lo general, producen vértigo y terror respecto de la posibilidad de recibir sanciones sociales y de abandonar un lugar social sólido y reconocido. Este terror es bien conocido y quizá le dé crédito a la noción de que la identidad genérica descansa sobre el inestable lecho de las invenciones humanas.

Autonomía y alienación

Que uno llega a ser su propio género es una oración descriptiva; sólo afirma que el género es asumido, pero no dice si debe ser asumido o no de una cierta manera. El programa prescriptivo de Simone de Beauvoir en **El segundo sexo** es menos claro que el descriptivo, aunque igualmente se detectan sus intenciones prescriptivas. Cuando revela que las mujeres han devenido en “lo Otro”, parece señalar un camino de autorrecuperación. Cuando critica al psicoanálisis, subraya que:

La mujer padece dos modos de alienación. Evidentemente, jugar desde un principio al varón es fuente de frustraciones, pero jugar desde un comienzo a la mujer es también una desilusión: ser una mujer significa ser un objeto, lo Otro -lo Otro, no obstante, es un sujeto en medio de su resignación [...]. El verdadero problema para la mujer es rechazar estas desviaciones de la realidad y buscar la autosatisfacción en la trascendencia.

Este lenguaje de la “trascendencia” sugiere, por un lado, que Simone de Beauvoir acepta un modelo de libertad no generizado como ideal normativo de las aspiraciones de las mujeres. Parece que Beauvoir prescribe superar de algún modo el género, especialmente para las mujeres, para las que llegar a ser el propio género implica el sacrificio de la autonomía y la posibilidad de la trascendencia. Por otro lado, en la medida en que la trascendencia es un proyecto particularmente masculino, su prescripción parece urgir a las mujeres para que asuman el modelo de libertad que por lo general ejerce el género masculino. En otras palabras, porque a las mujeres se las identifica como tales por su anatomía, y esta identificación sirve a los propósitos de su opresión, deben ahora identificarse con la “conciencia”, esa actividad trascendente no restringida por el cuerpo. Si esto fuera así para Beauvoir, les estaría ofreciendo a las mujeres la posibilidad de ser varones, prescribiéndoles el modelo de libertad corrientemente regulado por el comportamiento masculino, al que deberían adecuarse.

Aún así, Beauvoir parece sugerir mucho más que las alternativas anteriores. No sólo es cuestionable que acepte una concepción de la libertad que, en algún sentido, está más allá del cuerpo (aplaude al psicoanálisis porque finalmente muestra “que existe el cuerpo”), sino que su discusión sobre el Otro permite una lectura altamente criticable del proyecto masculino de descorporización (*disembodiment*). En el siguiente análisis, me gustaría leer su discusión sobre el Uno y el Otro como una reelaboración de la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo, a fin de mostrar que para Simone de Beauvoir el proyecto masculino de descorporización es autoengañoso y, por último, insatisfactorio.

El varón auto-afirmado cuya propia definición requiere del contraste jerárquico con el Otro no proporciona un modelo de verdadera autonomía en la medida en que la misma Beauvoir señala la mala fe de su propuesta; por ejemplo, el Otro es, en todo caso, su propio yo alienado. Esta verdad hegeliana, de la que se apropia a través del filtro sartreano, establece la interdependencia esencial del “varón” descorporizado y de la mujer corporalmente determinada. La descorporización del varón sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos como identidad esencial y esclavizante. Si las mujeres **son** sus cuerpos (que no es lo mismo que “existir” sus cuerpos, que implica vivir el propio cuerpo como proyecto y sostén de los significados creados), si las mujeres son sólo sus cuerpos, si su conciencia y su libertad son sólo permutaciones disfrazadas de las necesidades y urgencias del cuerpo, entonces, las mujeres tienen, en efecto, con exclusividad la esfera del cuerpo. Al definir a las mujeres como “lo Otro”, los “varones” pueden -gracias a esa definición- desposeerse de sus cuerpos y hacerse a sí mismos lo otro de sus cuerpos, hacer a sus cuerpos lo otro de sí mismos. Este “varón” cartesiano no es el mismo varón que el que tiene distinciones anatómicas, y en la medida en que en tanto “varón” es sus características anatómicas, parece participar en una esfera claramente femenina. El aspecto corporal de la existencia no le pertenece realmente y, en consecuencia, no es verdaderamente su propio sexo, sino que está más allá de su sexo. Este sexo que está más allá del sexo debe fracturarse y proyectarse socialmente a fin de no conocer su propia y contradictoria identidad.

Esta proyección del cuerpo como “Otro” se efectúa de acuerdo con una peculiar racionalidad que descansa más en creencias asociativas y en conclusiones que desafían las leyes de la comunidad que en un razonamiento coherente. El “Yo”

descorporizado se identifica a sí mismo con una realidad no corpórea (el alma, la conciencia, la trascendencia), y desde este punto de mira, su cuerpo se convierte en lo Otro. En la medida en que habita su cuerpo, convencido, al mismo tiempo, de que **no es** el cuerpo que habita, su cuerpo se le aparece como extraño, ajeno, como un cuerpo alienado, un cuerpo que **no es** suyo. De esta creencia de que el cuerpo es Otro, no hay un gran salto a la conclusión de que los Otros **son** cuerpos, mientras que el “Yo” masculino es un fenómeno no corpóreo. El cuerpo entendido como Otro -el cuerpo reprimido, o negado y, entonces, proyectado- reemerge para este “Yo” como los Otros esencialmente cuerpo. De ahí que las mujeres sean lo Otro; ellas vienen a ser la corporalidad misma. Esta redundancia es su esencia y la existencia como una mujer deviene en lo que Hegel denominó “una tautología inmóvil”.

El uso que hace Simone de Beauvoir de la dialéctica hegeliana del Uno y el Otro desafía los límites de la versión cartesiana de la libertad descorporizada e, implícitamente, critica el modelo de la autonomía que se sostiene en las normas del género masculinas. El propósito masculino de descorporización necesariamente fracasa porque realmente el cuerpo nunca puede ser negado; su negación se torna condición de posibilidad de la emergencia de la forma alienada. La descorporización se torna una forma de vida o de “existencia” del cuerpo en tanto que el modo de negarlo. Y la negación del cuerpo, como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, se manifiesta como nada más que la corporización de una negación.

El cuerpo como situación

A pesar de las referencias ocasionales de Simone de Beauvoir a la anatomía como trascendencia, sus comentarios sobre el cuerpo como una “perspectiva” y una “situación” insuperables indican que -como para Sartre-, la trascendencia debe entenderse en términos físicos. Cuando clarifica la noción del cuerpo como “situación”, sugiere una alternativa a la polaridad genérica femenino, esclavizado al cuerpo, masculino, libre del cuerpo. El cuerpo como situación tiene, al menos, un doble significado. Como el *locus* de las interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ya ha sido ubicado y definido dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir y reinterpretar el conjunto de interpretaciones recibidas. El cuerpo, desprovisto de su sentido filosófico tradicional como “límite” o “esencia”, es *un campo de posibilidades interpretativas*, el *locus* de un proceso dialéctico de una nueva interpretación del conjunto de la historia que se imprime sobre la piel. El cuerpo se torna el peculiar nexo entre la elección y la cultura, y la “existencia” del propio cuerpo se convierte en el modo personal de asumir y de reinterpretar las normas de género recibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo el escudo de la presión social, la reinterpretación de estas normas, gracias a la proliferación y la variación de estilos corporales, se torna un modo muy concreto y accesible de politización de la vida personal.

Si entendemos al cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de cuerpo natural y, más precisamente de “sexo” natural, parece quedar progresivamente bajo sospecha. Los límites al género, la amplitud de las posibilidades para vivir

una interpretación de la anatomía sexualmente diferenciada, parecen menos restringidos por la anatomía misma que por el peso de las instituciones culturales que tradicionalmente han interpretado esa anatomía. Por cierto, no está claro, tomando la formulación de Simone de Beauvoir, si el género necesita estar, de algún modo, vinculado al sexo o si este vínculo convencional es en sí mismo cultural. Si el género es un modo de “existir” el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una “situación”, un campo cultural de posibilidades tanto de recepción como de reinterpretación, entonces el género parece ser una cuestión completamente cultural. Que uno llega a ser el propio género parece ahora tener más implicaciones que la mera distinción entre sexo y género. No sólo la anatomía no dicta más el género sino que la anatomía no parece presentar necesariamente ningún límite al género.

Aunque Simone de Beauvoir ocasionalmente adscribe significados ontológicos a la diferenciación sexual anatómica, sus comentarios con frecuencia sugieren que la anatomía no tiene un significado inherente. En “Los datos de la biología” distingue entre los hechos naturales y su significado, y sostiene que los hechos naturales logran significado sólo a través de su sujeción a sistemas no-naturales de interpretación. Escribe: *Como muy adecuadamente señala Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural; es una idea histórica. La mujer no es una realidad completa sino, más bien, en proceso. Y es en este llegar a ser que debería ser comparada con los varones; es decir, que sus posibilidades deberían ser definidas.*

El cuerpo en tanto hecho natural nunca existe realmente en la experiencia humana, sino que sólo tiene significado como un estado que ha sido sobrepasado. El cuerpo es una *ocasión* para los significados, una ausencia constante y significativa que sólo se conoce a través de sus significaciones: *en verdad, una sociedad no es una especie, pero es en una sociedad que la especie adquiere su status de existencia- trascendiéndose a sí misma hacia el mundo y hacia el futuro. Los individuos ... están sujetos más bien a su segunda naturaleza que es la costumbre y en la que se ven reflejados los deseos y los temores que expresa su naturaleza esencial.*

El cuerpo no es nunca un fenómeno igual a sí mismo (salvo en la muerte, en el mito de transfiguración de mujer a Otro, y en otras formas de prejuicio epistémico). Cualquier esfuerzo por indagar el cuerpo “natural” antes de su ingreso a la cultura es un imposible por definición, no sólo porque el observador/a que indaga el fenómeno está entramado en un lenguaje cultural específico, sino porque el cuerpo también lo está. El cuerpo, en realidad, nunca es un fenómeno natural: *no es meramente un cuerpo, sino, más bien, un cuerpo sujeto a tabúes, a leyes, de los que el sujeto es consciente e intenta satisfacer -es en referencia a ciertos valores que se valoriza a sí mismo. Y, una vez más, los valores no se basan en la fisiología sino, por el contrario, los hechos de la biología cargan con los valores que se les confieren.*

La conceptualización del cuerpo como no-natural no sólo sostiene la diferencia absoluta entre género y sexo sino que implícitamente cuestiona el hecho de que el género esté unido inevitablemente al sexo. El género es menos una función de la anatomía que uno de sus posibles usos: *... el cuerpo de una mujer es los elementos esenciales de su situación en el mundo. Pero tal cuerpo no es suficiente para definirla como mujer, no hay una realidad verdaderamente vivida, excepto mediante un individuo consciente a través de sus actividades y en el seno de una sociedad.*

El cuerpo político

Si el cuerpo puro no puede ser encontrado, si lo que *podemos* encontrar es el cuerpo situado, un *locus* de interpretaciones culturales, entonces la teoría de Simone de Beauvoir implícitamente se pregunta si el sexo no es el género después de todo. Simone de Beauvoir misma no sigue las consecuencias de esta concepción del cuerpo, pero nosotros podemos ver la radicalización de su punto de vista en el trabajo de Monique Wittig y en el de Michel Foucault: la primera extiende de manera consciente la doctrina de Simone de Beauvoir en *One is not born a Woman*²⁶, el segundo no está en deuda con Simone de Beauvoir (aunque fue discípulo de Merleau-Ponty), aun así promueve la historicidad del cuerpo de manera plena y el status mítico de la naturalidad del sexo²⁷. Aunque hayan escrito en contextos discursivos diversos, Wittig y Foucault desafían la noción de sexo natural y describen el uso político de la discriminación biológica cuando se establece un sistema compulsivo de sexo binario. Para ambos teóricos, la misma discriminación de sexo tiene lugar dentro de un contexto cultural que exige que el “sexo” sea diádico. La demarcación de las diferencias anatómicas no precede las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que ya en sí misma es una interpretación cultural de tal diferencia, es un acto interpretativo que descansa sobre supuestos normativos. Que los niños sean divididos en dos sexos al nacer, subraya Wittig, sirve a los fines sociales de la reproducción, pero muy bien podrían ser divididos en virtud de la forma del lóbulo de la oreja o, mejor aún, no dividirlos en base a ninguna diferenciación anatómica. Cuando se demarca el “sexo” como sexo, construimos ciertas normas de diferenciación. El interés que alimenta esta demarcación reside en un programa político. Al cuestionar las restricciones de la definición binaria del género, Wittig y Foucault liberan al género del sexo en un sentido que Simone de Beauvoir probablemente no imaginó. Aun así, su concepción del cuerpo como “situación” ciertamente da fundamento a tales teorías.

Si el hecho de que el propio género “exista” significa que uno tácitamente acepta o re trabaja las normas culturales que gobiernan la interpretación del propio cuerpo, entonces el género puede ser el lugar en el que se subvierta el sistema binario que lo restringe. A partir de nuevas formulaciones del género, nuevos modos de amalgamar y de subvertir las oposiciones de “masculino” y de “femenino”, los modos establecidos de polarizar géneros se tornan cada vez más confusos y la oposición binaria llega a oponerse a sí misma. Gracias a que se corporiza adrede la ambigüedad, las oposiciones binarias pierden claridad y fuerza; así, “masculino” y “femenino”, como términos descriptivos, pierden utilidad. En la medida en que la

²⁶ Monique WITTIG, “One is not born a Woman” FEMINIST ISSUES, 1 (1981), 2. y en “The category of sex” FEMINIST ISSUES, 2 (1982), 2.

²⁷ Ver la introducción de Foucault a su edición de **Herculine Barbin, Being Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite**, (trad. al inglés) Richard McDougall, New York, Pantheon, 1980; También, **Historia de la Sexualidad**, vol. 1. [Hay traducción castellana en Siglo XXI].

ambigüedad de género puede adoptar múltiples formas, el género mismo promete proliferar en un fenómeno múltiple para el que se deberán encontrar nuevos términos.

Simone de Beauvoir no sugiere la posibilidad de otros géneros además de “varón” y de “mujer”; aun así, insiste en que se trata de construcciones históricas que deben, en cada caso, ser apropiadas por los individuos, sugiere que el sistema de género binario no es ontológicamente necesario. Se podría simplemente responder que hay muchas maneras de ser “varón” y “mujer”, pero esta posición adscribe una base ontológica al género, dejando de lado su interpretación de que “varón” y “mujer” son *ya* formas de ser modalizadas de existencia corporal, y que sólo emergen como entidades sustanciales desde una perspectiva mitificada. Se podría preguntar también si hay algo respecto del dimorfismo en sí mismo que lo hace significativo sólo cuando adquiere interés cultural, y que el género, con frecuencia, se basa más en requisitos de afinidad (*kinship*) que sobre exigencias anatómicas.

El propio marco existencial de Simone de Beauvoir puede ser visto como antropológicamente *naïve*, relevante sólo para unos pocos posmodernos que ensayan traspasar las fronteras del sexo sancionado. Pero la fuerza de su visión radica menos en su cuestionamiento al sentido común que al desafío radical que formula al *statu quo* cultural. Las posibilidades de la transformación del género no son por esa razón accesibles sólo a los iniciados en las regiones más obtrusas del existencialismo hegeliano, sino que reside en los rituales diarios de la vida corporal. Su conceptualización del cuerpo como un nexo de interpretaciones, como una “perspectiva” y una “situación” revela que el género es una escena culturalmente sedimentada de significados y modalidades inventadas. Llegar a ser un género significa tanto someterse a una situación cultural como crearla, y esta concepción del género como una dialéctica de la recuperación y de la invención garantiza la posibilidad de autonomía en la vida corporal y tiene pocos paralelos (si tiene alguno) en la teoría de género.

Al hacer del cuerpo una modalidad interpretativa, Beauvoir extendió las doctrinas de la elección encarnada y prerreflexiva que caracteriza el trabajo de Sartre en **El ser y la nada**, en **San Genet: actor y mártir** y en su último estudio biográfico sobre Flaubert. Precisamente así como Sartre revisa en sus obras más importantes sus supuestos existenciales para tomar en cuenta realidades materiales constitutivas de la identidad, así Simone de Beauvoir, mucho antes y con mayores consecuencias, busca exorcizar la doctrina sartreana y su fantasma cartesiano. Le da a la elección sartreana la forma de un cuerpo y lo ubica en un mundo denso con tradición. “Elegir” un género en este contexto no es mudarse a un género desde un lugar descorporizado, sino reinterpretar la historia cultural que el cuerpo usa. El cuerpo se torna una elección, un modo de actuar y reaccionar las normas de género recibidas, que sufre en tanto tal muchos estilos de piel.

La incorporación del mundo cultural es una tarea intensa y activamente llevada a cabo, un proyecto que se actúa tan fácil y constantemente que parece un hecho natural. Al revelar la naturaleza del cuerpo como si estuviera vestido, y la naturaleza de la superficie como una invención cultural, Simone de Beauvoir nos brinda una comprensión potencialmente radical del género. Su concepción del cuerpo como un campo de posibilidades culturales hace del trabajo de actualización de la cultura tan mundano como nuestros mismos cuerpos.