

ESE QUE FUI

Introducción: La siguiente actividad tiene como objetivo visibilizar los procesos sociales de discriminación de las diferencias y la diversidad corporal a partir de las clasificaciones sexo-genéricas. Se presenta una clase para abordar la temática y repensar como se configuran las percepciones y posiciones respecto a los cuerpos desde las “verdades” que promueve el pensamiento científico. En este caso se abordan los procesos de discriminación y violencia sobre los cuerpos intersexuales.

Destinataries: La propuesta fue pensada para trabajar con jóvenes y adultos de nivel superior y/o universitario, pero puede adaptarse al nivel secundario ampliando los anclajes conceptuales en la intervención docente.

Primera parte:

Con antelación a esta clase se les indicó a los estudiantes la lectura de los fragmentos del capítulo 1 Duelo a los dualismos de Ane Fausto Sterling. En el comienzo le docente presentará una introducción a la temática de la crítica que realiza la autora a los dualismos y cómo estas posiciones configuran descripciones y prescripciones de como deben ser los cuerpos en términos de sexo y género.

(Tiempo estimado 10 minutos)

Luego se les pide a los estudiantes que se dividan en grupos y que designen a un estudiante para que tome nota de los comentarios que realizan luego de la lectura de los fragmentos del texto propuesto. Se designan grupos pequeños para que puedan leer e intercambiar opiniones respecto a los conceptos que se vierten en el texto, se le indicará a cada grupo (deberán ser 5) que trabaje con un apartado del texto. Estos son: 1) ¿Macho o Hembra? 2) ¿Sexo o género? 3) ¿Real o construida? 4) ¿Naturaleza o crianza? y 5) No a los dualismos. Cada grupo deberá leer el apartado que se le asigne, analizarlo y comentar a partir de los ejes de: **concepción dualista, crítica de Fausto Sterling a los diferentes dualismos, jerarquización de los componentes de cada dualismo, núcleo central propuesto por la autora.** Una vez que los estudiantes tienen el registro de los comentarios, diálogos y reflexiones que surgieron a partir de la lectura del fragmento, se realiza una puesta en común en el que cada grupo expone lo trabajado.

(Tiempo estimado de lectura, registro y puesta en común 50 minutos)

Segunda parte:

Según la disposición le docente puede proyectar el siguiente video o indicar que los estudiantes lo vean en sus dispositivos. Entrevista realizada a Candelaria Schamun en la presentación de su libro "Ese que fui" en el programa "Pasaron Cosas" en Radio Con Vos el 27/6/23. Este testimonio de vida íntimo y sumamente crítico nos permite ver como en primera persona se dan los procesos de discriminación, tortura y mutilación de personas nacidas con alguna

ambigüedad genital o con características intersexuales, que no encajan en el dualismo Mujer/Varón.



Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=JORX77nHoKA>

(Tiempo de la entrevista 28:18)

Una vez que les estudiantes ven la entrevista se les pide que reflexionen con las categorías que trabajaron: **clasificación dualista de los cuerpos, clasificación de los cuerpos como normales y o anormales, ¿qué elementos son considerados a la hora de encuadrar un cuerpo como varón o mujer? ¿cómo actúan las categorías de sexo y género en la concepción de la identidad? etc.** Puesta en común y reflexiones finales con todo el grupo. Le docente recupera los elementos centrales trabajados a lo largo de las dos partes de la clase.

(Tiempo total de la segunda parte 60 minutos)

Bibliografía:

FAUSTO STERLING, A. (2006): “Capítulo 1: Duelo a los dualismos” en *Cuerpos Sexuados*. Santa cruz de Tenerife: Melusina. pp. 15 a 25 y 33 a 39.

Cuerpos sexuados

*La política de género y la
construcción de la sexualidad*

Anne Fausto-Sterling

TRADUCCIÓN DE AMBROSIO GARCÍA LEAL

Título original: *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality.*

Copyright ©2000 by Anne Fausto-Sterling

© De la traducción: Ambrosio García Leal

© Editorial Melusina, S.L., 2006
Madrazo 115, 3º-1ª
08021 Barcelona

www.melusina.com

Diseño gráfico: David Garriga

Ilustración de cubierta: Mamad Mossadegh / Photonica

Primera edición

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.

Impresión: A&M Gràphic, S.L.

ISBN-13: 978-84-96614-03-1

ISBN-10: 84-96614-03-4

Depósito legal: B-26989-2006

Impreso en España


melusina

Contenido

Prefacio 11

Agradecimientos 13

1. Duelo a los dualismos 15
2. «Aquel sexo que prevaleciere» 47
3. Sobre géneros y genitales: Uso y abuso del intersexual moderno 65
4. ¿Por qué debería haber sólo dos sexos? 103
5. El cerebro sexuado: De cómo los biólogos establecen diferencias 143
6. Glándulas, hormonas sexuales y química de género 179
7. ¿Existen realmente las hormonas sexuales? (El género se traslada a la química) 207
8. La fábula del roedor 235
9. Sistemas de género: Hacia una teoría de la sexualidad humana 279

Notas 305

Bibliografía 437

Índice de materias 507

1

Duelo a los dualismos

¿Macho o hembra?

Con las prisas y la emoción de la partida hacia los juegos olímpicos de 1988, María Patiño, la mejor vallista española, olvidó el preceptivo certificado médico que debía dejar constancia, para seguridad de las autoridades olímpicas, de lo que parecía más que obvio para cualquiera que la viese: que era una mujer. Pero el Comité Olímpico Internacional (COI) había previsto la posibilidad de que algunas atletas olvidaran su certificado de feminidad. Patiño sólo tenía que informar al «centro de control de feminidad»,¹ raspar unas cuantas células de la cara interna de su mejilla, y todo estaría en orden... o así lo creía.

Unas horas después del raspado recibió una llamada. Algo había ido mal. Pasó un segundo examen, pero los médicos no soltaron prenda. Cuando se dirigía al estadio olímpico para su primera carrera, los jueces de pista le dieron la noticia: no había pasado el control de sexo. Puede que pareciera una mujer, que tuviera la fuerza de una mujer, y que nunca hubiera tenido ninguna razón para sospechar que no lo fuera, pero los exámenes revelaron que las células de Patiño tenían un cromosoma Y, y que sus labios vulvares ocultaban unos testículos. Es más, no tenía ni ovarios ni útero.² De acuerdo con la definición del COI, Patiño no era una mujer. En consecuencia, se le prohibió competir con el equipo olímpico femenino español.

Las autoridades deportivas españolas le propusieron simular una lesión y retirarse sin hacer pública aquella embarazosa situación. Al rehusar ella esta componenda, el asunto llegó a oídos de la prensa europea y el secreto se aireó. A los pocos meses de su regreso a España, la vida de Patiño se arruinó. La despojaron de sus títulos y de su licencia federativa para competir. Su novio la dejó. La echaron de la residencia atlética

nacional y se le revocó la beca. De pronto se encontró con que se había quedado sin su medio de vida. La prensa nacional se divirtió mucho a su costa. Como declaró después, «Se me borró del mapa, como si los doce años que había dedicado al deporte nunca hubieran existido».³

Abatida pero no vencida, Patiño invirtió mucho dinero en consultas médicas. Los doctores le explicaron que la suya era una condición congénita llamada *insensibilidad a los andrógenos*; lo que significaba que, aunque tuviera un cromosoma Y y sus testículos produjeran testosterona de sobra, sus células no reconocían esta hormona masculinizante. Como resultado, su cuerpo nunca desarrolló rasgos masculinos. Pero en la pubertad sus testículos comenzaron a producir estrógeno, como hacen los de todos los varones, lo cual hizo que sus mamas crecieran, su cintura se estrechara y su cadera se ensanchara. A pesar de tener un cromosoma Y y unos testículos, se había desarrollado como una mujer.

Patiño decidió plantar cara al COI. «Sabía que era una mujer», insistió a un periodista, «a los ojos de la medicina, de Dios y, sobre todo, a mis propios ojos».⁴ Contó con el apoyo de Alison Carlson, ex tenista y bióloga de la universidad de Stanford, contraria al control de sexo, y juntas emprendieron una batalla legal. Patiño se sometió a exámenes médicos de sus cinturas pélvica y escapular «con objeto de decidir si era lo bastante femenina para competir».⁵ Al cabo de dos años y medio, la IAAF (International Amateur Athletic Federation) la rehabilitó, y en 1992 se reincorporó al equipo olímpico español, convirtiéndose así en la primera mujer que desafiaba el control de sexo para las atletas olímpicas. A pesar de la flexibilidad de la IAAF, sin embargo, el COI se mantuvo en sus trece: si la presencia de un cromosoma Y no era el criterio más científico para el control de sexo, entonces había que buscar otro.

Los miembros del Comité Olímpico Internacional seguían convencidos de que un método de control más avanzado sería capaz de revelar el auténtico sexo de cada atleta. Pero, ¿por qué le preocupa tanto al COI el control de sexo? En parte, las reglas del COI reflejan las ansiedades políticas de la guerra fría: durante los juegos olímpicos de 1968, por ejemplo, el COI instituyó el control «científico» del sexo de las atletas en respuesta a los rumores de que algunos países de la Europa Oriental estaban intentando glorificar la causa comunista a base de infiltrar hombres que se hacían pasar por mujeres en las pruebas femeninas para competir con ventaja. El único caso conocido de infiltración masculina en las competiciones femeninas se remonta a 1936, cuando Hermann Ratjen, miembro de las juventudes nazis, se inscribió en la prueba de salto de altura femenino como «Dora». Pero su masculinidad no se tradujo en una

gran ventaja: aunque se clasificó para la ronda final, quedó en cuarto lugar, por detrás de tres mujeres.

Aunque el COI no requirió el examen cromosómico en interés de la política internacional hasta 1968, hacía tiempo que inspeccionaba el sexo de los atletas olímpicos en un intento de apaciguar a quienes sostenían que la participación de las mujeres en las competiciones deportivas amenazaba con convertirlas en criaturas virilizadas. En 1912, Pierre de Coubertin, fundador de las olimpiadas modernas (inicialmente vedadas a las mujeres), sentenció que «el deporte femenino es contrario a las leyes de la naturaleza».⁶ Y si las mujeres, *por su propia naturaleza*, no eran aptas para la competición olímpica, ¿qué había que hacer con las deportistas que irrumpían en la escena olímpica? Las autoridades olímpicas se apresuraron a certificar la femineidad de las mujeres que dejaban pasar, porque el mismo acto de competir parecía implicar que no podían ser mujeres de verdad.⁷ En el contexto de la política de género, el control de sexo tenía mucho sentido.⁸

¿Sexo o género?

Hasta 1968, a menudo se exigió a las competidoras olímpicas que se desnudaran delante de un tribunal examinador. Tener pechos y vagina era todo lo que se necesitaba para acreditar la propia femineidad. Pero muchas mujeres encontraban degradante este procedimiento. En parte por la acumulación de quejas, el COI decidió recurrir al test cromosómico, más moderno y «científico». El problema es que ni este test ni el más sofisticado que emplea el COI en la actualidad (la reacción de la polimerasa para detectar secuencias de ADN implicadas en el desarrollo testicular) pueden ofrecer lo que se espera de ellos. Simplemente, el sexo de un cuerpo es un asunto demasiado complejo. No hay blanco o negro, sino grados de diferencia. En los capítulos 2-4 hablaré del tratamiento que han dado (o deberían dar) los científicos, los médicos y el gran público a los cuerpos cuya apariencia no es ni enteramente masculina ni enteramente femenina. Una de las tesis principales de este libro es que etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia.

En las últimas décadas, la relación entre la *expresión social* de la mas-

culinidad y la femineidad y su *fundamento físico* ha sido objeto de acalorado debate en los terrenos científico y social. En 1972, los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt popularizaron la idea de que sexo y género son categorías separadas. El *sexo*, argumentaron, se refiere a los atributos físicos, y viene determinado por la anatomía y la fisiología, mientras que el *género* es una transformación psicológica del yo, la convicción interna de que uno es macho o hembra (identidad de género) y las expresiones conductuales de dicha convicción.⁹

Las feministas de la segunda ola de los setenta, por su parte, también argumentaron que el sexo es distinto del género (que las instituciones sociales, diseñadas para perpetuar la desigualdad de género, producen la mayoría de las diferencias entre varones y mujeres).¹⁰ Estas feministas sostenían que, aunque los cuerpos masculinos y femeninos cumplen funciones reproductivas distintas, pocas diferencias más vienen dadas por la biología y no por las vicisitudes de la vida. Si las chicas tenían más dificultades con las matemáticas que los chicos, el problema no residía en sus cerebros, sino en las diferentes expectativas y oportunidades de unas y otros. Tener un pene en vez de una vagina es una diferencia de sexo. Que los chicos saquen mejores notas en matemáticas que las chicas es una diferencia de género. Presumiblemente, la segunda podía corregirse aunque la primera fuera ineludible.

Money, Ehrhardt y las feministas de los setenta establecieron los términos del debate: el *sexo* representaba la anatomía y la fisiología, y el *género* representaba las fuerzas sociales que moldeaban la conducta.¹¹ Las feministas no cuestionaban la componente física del sexo; eran los significados psicológico y cultural de las diferencias entre varones y mujeres —el género— lo que estaba en cuestión. Pero las definiciones feministas de sexo y género dejaban abierta la posibilidad de que las diferencias cognitivas y de comportamiento¹² pudieran *derivarse* de diferencias sexuales. Así, en ciertos círculos la cuestión de la relación entre sexo y género se convirtió en un debate sobre la «circuitaría» cerebral innata de la inteligencia y una variedad de conductas,¹³ mientras que para otros no parecía haber más elección que ignorar muchos de los descubrimientos de la neurobiología contemporánea.

Al ceder el territorio del sexo físico, las feministas dejaron un flanco abierto al ataque de sus posiciones sobre la base de las diferencias biológicas.¹⁴ En efecto, el feminismo ha encontrado una resistencia masiva desde los dominios de la biología, la medicina y ámbitos significativos de las ciencias sociales. A pesar de los muchos cambios sociales positivos desde los setenta, la expectativa optimista de que las mujeres consegu-

rían la plena igualdad económica y social una vez se afrontara la desigualdad de género en la esfera social ha palidecido ante unas diferencias aparentemente recalcitrantes.¹⁵ Todo ello ha movido a las pensadoras feministas a cuestionar la noción misma de sexo¹⁶ y, por otro lado, a profundizar en los significados de *género*, *cultura* y *experiencia*. La antropóloga Henrietta A. Moore, por ejemplo, critica la reducción de los conceptos de género, cultura y experiencia a sus «elementos lingüísticos y cognitivos». En este libro (sobre todo en el capítulo 9) argumento, como Moore, que «lo que está en cuestión es la encarnación de las identidades y la experiencia. La experiencia ... no es individual y fija, sino irredimiblemente social y procesal».¹⁷

Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que «sexo» no es una categoría puramente física. Las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género. Considérese el problema del Comité Olímpico Internacional. Los miembros del comité quieren decidir quién es varón y quién es mujer. ¿Pero cómo? Si Pierre de Coubertin rondara todavía por aquí, la respuesta sería simple: nadie que deseara competir podría ser una mujer, por definición. Pero ya nadie piensa así. ¿Podría el COI emplear la fuerza muscular como medida del sexo? En algunos casos sí, pero las fuerzas de varones y mujeres se solapan, especialmente cuando se trata de atletas entrenados. (Recordemos que Hermann Ratjen fue vencido por tres mujeres que saltaron más alto que él.) Y aunque María Patiño se ajustara a una definición razonable de femineidad en términos de apariencia y fuerza, también es cierto que tenía testículos y un cromosoma Y. Ahora bien, ¿por qué estos rasgos deberían ser factores decisivos?

El COI puede aplicar la prueba del cariotipo o del ADN, o inspeccionar las mamas y los genitales, para certificar el sexo de una competidora, pero los médicos se rigen por otros criterios a la hora de asignar un sexo incierto. Se centran en la capacidad reproductiva (en el caso de una femineidad potencial) o el tamaño del pene (en el caso de una presunta masculinidad). Por ejemplo, si un bebé nace con dos cromosomas X, oviductos, ovarios y útero, pero un pene y un escroto externos, ¿es niño o niña? Casi todos los médicos dirían que es una niña, a pesar del pene, por su potencial para dar a luz, y recurrirían a la cirugía y tratamientos hormonales para validar su decisión. La elección de los criterios para determinar el sexo, y la voluntad misma de deter-

minarlo, son decisiones sociales para las que los científicos no pueden ofrecer guías absolutas.

¿Real o construida?

Intervengo en los debates sobre sexo y género como bióloga y como activista social.⁸ Mi vida está inmersa en el conflicto sobre la política de la sexualidad y la creación y utilización del conocimiento sobre la biología del comportamiento humano. La tesis central de este libro es que las verdades sobre la sexualidad humana creadas por los intelectuales en general y los biólogos en particular forman parte de los debates políticos, sociales y morales sobre nuestras culturas y economías.¹⁹ Al mismo tiempo, los ingredientes de nuestros debates políticos, sociales y morales se incorporan, en un sentido muy literal, a nuestro ser fisiológico. Mi intención es mostrar la dependencia mutua de estas afirmaciones, en parte abordando temas como la manera en que los científicos (a través de su vida diaria, experimentos y prácticas médicas) crean verdades sobre la sexualidad; cómo nuestros cuerpos incorporan y confirman estas verdades; y cómo estas verdades, esculpidas por el medio social en el que los biólogos ejercen su profesión, remodelan a su vez nuestro entorno cultural.

Mi tratamiento del problema es idiosincrásico, y con razón. Intelectualmente, vivo en tres mundos aparentemente incompatibles. En mi departamento universitario interactúo con biólogos moleculares, científicos que examinan los seres vivos desde la perspectiva de las moléculas que los constituyen. Describen un mundo microscópico donde causa y efecto están mayormente confinados en una sola célula. Los biólogos moleculares raramente piensan en órganos interactivos dentro de un cuerpo individual, y menos en la interacción de un cuerpo con el mundo exterior a la piel que lo envuelve. Su visión de un organismo es de abajo arriba, de pequeño a grande, de dentro a fuera.

También interactúo con una comunidad virtual, un grupo de estudiosos unido por un interés común en la sexualidad, y conectado mediante algo llamado «servidor de listas», donde uno puede plantear preguntas, pensar en voz alta, comentar noticias relevantes, discutir teorías de la sexualidad humana y comunicar los últimos resultados de las investigaciones. Los comentarios son leídos por un grupo de gente conectada a través del correo electrónico. Mi servidor (que llamo «Loveweb») está formado por un grupo diverso de sabios: psicólogos, etólogos, en-

docrinólogos, sociólogos, antropólogos y filósofos. Aunque en este grupo coexisten muchos puntos de vista, la mayoría que más se deja oír defiende las explicaciones biológicas de la conducta sexual humana. Los miembros de Loveweb tienen nombres técnicos para preferencias que consideran inmutables. Aparte de los términos homosexual, heterosexual y bisexual, por ejemplo, hablan de *ebofilia* (la preferencia por las jóvenes púberes), *efebofilia* (la preferencia por los varones adolescentes), *pedofilia* (la preferencia por los niños), *ginofilia* (la preferencia por las mujeres adultas) y *androfilia* (la preferencia por los varones adultos). Muchos miembros de Loveweb creen que adquirimos nuestra esencia sexual antes del nacimiento, y que ésta se despliega a medida que crecemos y nos desarrollamos.²⁰

A diferencia de los biólogos moleculares y los miembros de Loveweb, la teoría feminista contempla el cuerpo no como una esencia, sino como un armazón desnudo sobre el que la ejecutoria y el discurso modelan un ser absolutamente cultural. Las pensadoras feministas escriben con un estilo persuasivo y a menudo imaginativo sobre los procesos por los que la cultura moldea y crea efectivamente el cuerpo. Además, y a diferencia de los biólogos moleculares y los participantes en Loveweb, tienen muy en cuenta la política. A menudo han llegado a su mundo teórico porque querían comprender (y cambiar) la desigualdad social, política y económica. A diferencia de los habitantes de mis otros dos mundos, rechazan lo que Donna Haraway, una destacada pensadora feminista, llama «el truco de Dios»: la producción de conocimiento desde arriba, desde un lugar que niega la situación del sabio individual en un mundo real y problemático. Entienden que todo saber académico añade hilos a una trama que interconecta cuerpos racializados, sexos, géneros y preferencias. Los hilos nuevos o diferentemente trenzados modifican nuestras relaciones, nuestra situación en el mundo.²¹

Viajar entre estos mundos intelectuales dispares produce algo más que una leve incomodidad. Cuando entro en Loveweb, tengo que aguantar vapuleos gratuitos dirigidos a cierta feminista mítica que desprecia la biología y parece tener una visión del mundo manifiestamente estúpida. Cuando asisto a encuentros feministas, las ideas debatidas en Loveweb son motivo de abucheo. Y los biólogos moleculares no piensan demasiado en ninguno de los otros dos mundos. Las cuestiones planteadas por las feministas y los participantes en Loveweb parecen demasiado complicadas; estudiar el sexo en las bacterias o los hongos es la única manera de llegar a alguna parte.

A mis colegas de departamento, de Loveweb y feministas les digo lo

siguiente: como bióloga, creo en el mundo material. Como científica, creo en la construcción de conocimiento específico mediante la experimentación. Pero como testigo (en el sentido cuáquero del término) y, en los últimos años, historiadora del feminismo, también creo que lo que llamamos «hechos» del mundo vivo no son verdades universales, sino que, como escribe Haraway, «están enraizados en historias, prácticas, lenguajes y pueblos específicos». ²² Desde su emergencia como disciplina en Estados Unidos y Europa a principios del siglo XIX, la biología ha estado estrechamente ligada a los debates sobre la política sexual, racial y nacional. ²³ Y la ciencia del cuerpo ha cambiado junto con nuestros puntos de vista sociales. ²⁴ Muchos historiadores señalan los siglos XVII y XVIII como periodos de enorme cambio en nuestras concepciones del sexo y la sexualidad. ²⁵ Durante este tiempo, el ejercicio feudal de un poder arbitrario y violento concedido por derecho divino fue reemplazado por una idea de igualdad legal. En la visión del historiador Michel Foucault, la sociedad todavía requería alguna forma de disciplina. El capitalismo pujante necesitaba nuevos métodos para controlar la «inserción de los cuerpos en la maquinaria productiva y el ajuste de los fenómenos poblacionales a los procesos económicos». ²⁶ Foucault dividió este poder sobre los cuerpos vivos (*biopoder*) en dos formas. La primera se centraba en el cuerpo individual. El papel de muchos profesionales de las ciencias (incluidas las llamadas ciencias humanas: la psicología, la sociología y la economía) consistió en optimizar y estandarizar la función corporal. ²⁷ En Europa y Norteamérica, el cuerpo estandarizado de Foucault ha sido tradicionalmente masculino y caucásico. Y aunque este libro se centra en el género, también discute la emergencia de las ideas de raza y de género a partir de las asunciones subyacentes sobre la naturaleza del cuerpo físico. ²⁸ Entender cómo funcionan la raza y el género —juntos y por separado— nos ayuda a comprender mejor la incorporación de lo social.

La segunda forma de biopoder de Foucault —la «biopolítica de la población»— ²⁹ surgió a principios del siglo XIX, a medida que los pioneros de las ciencias sociales comenzaron a desarrollar los métodos estadísticos necesarios para supervisar y gestionar «la natalidad y la mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de vida y la longevidad». ³⁰ Para Foucault, «disciplina» tiene un doble sentido. Por un lado, implica una forma de control o castigo; por otro, se refiere a un cuerpo de conocimiento académico (la disciplina de la historia o la biología). El conocimiento disciplinario acumulado en los campos de la embriología, la endocrinología, la cirugía, la psicología y la bioquímica ha movido a los médicos a intentar controlar el género mismo del cuerpo, incluyendo

también «sus capacidades, gestos, movimientos, situaciones y comportamientos». ³¹

Al anteponer lo normal a lo natural, los médicos también han contribuido a la biopolítica poblacional. Nos hemos convertido, escribe Foucault, en una «sociedad de normalización». ³² Un importante sexólogo de mediados del siglo XX llegó a bautizar los modelos femenino y masculino de su texto de anatomía como Norma y Normman (sic). ³³ La noción de patología se aplica hoy en muchos ámbitos, desde el cuerpo enfermo o diferente ³⁴ hasta la familia uniparental en el gueto urbano. ³⁵ Pero la norma de género es una imposición social, no científica. La carencia de estudios sobre las distribuciones normales de la anatomía genital, así como el desinterés de muchos cirujanos en esos datos cuando existen (un asunto que discuto en los capítulos 3 y 4), ilustran claramente esta afirmación. Desde el punto de vista de la práctica médica, el progreso en el tratamiento de la intersexualidad implica mantener la normalidad. En consecuencia, *debería* haber sólo dos categorías: macho y hembra. El conocimiento promovido por las disciplinas médicas autoriza a los facultativos a mantener una mitología de lo normal a base de modificar el cuerpo intersexual para embutirlo en una u otra clase.

Sin embargo, el progreso médico de una persona, puede ser la disciplina y el control de otra. Los intersexuales como María Patiño tienen cuerpos disidentes, incluso heréticos. No encajan de manera natural en una clasificación binaria, si no es con un calzador quirúrgico. Ahora bien, ¿por qué debería preocuparnos que una «mujer» (con sus mamas, su vagina, su útero, sus ovarios y su menstruación) tenga un «clítoris» lo bastante grande para penetrar a otra mujer? ¿Por qué debería preocuparnos que haya personas cuyo «equipamiento biológico natural» les permita mantener relaciones sexuales «naturales» tanto con hombres como con mujeres? ¿Por qué deberíamos amputar o esconder quirúrgicamente un clítoris «ofensivamente» grande? La respuesta: para mantener la división de géneros, debemos controlar los cuerpos que se salen de la norma. Puesto que los intersexuales encarnan literalmente ambos sexos, su existencia debilita las convicciones sobre las diferencias sexuales.

Este libro refleja una política alternativa de la ciencia y del cuerpo. Estoy profundamente comprometida con las ideas de los movimientos gay y de liberación femenina, que sostienen que la conceptualización tradicional del género y la identidad sexual constriñe las posibilidades de vida y perpetúa la desigualdad de género. Para cambiar la política del cuerpo, hay que cambiar la política de la ciencia misma. Las feministas

(y otros) que estudian la creación del conocimiento empírico por los científicos han comenzado a reconceptualizar la naturaleza misma del procedimiento científico.³⁶ Como ocurre en otros ámbitos sociales, estas autoras entienden que el conocimiento empírico, práctico, está imbuido de los temas políticos y sociales de su tiempo. Me sitúo en la intersección de estas tradiciones. Por un lado, los debates científicos y populares sobre intersexuales y homosexuales (cuerpos que desafían las normas de nuestro sistema de dos sexos) están profundamente entrelazados. Por otro lado, tras los debates sobre qué significan estos cuerpos y cómo tratarlos subyace la controversia sobre el significado de la objetividad y la naturaleza intemporal del conocimiento científico.

Puede que en ninguna parte se haga tan patente esta controversia como en las explicaciones biológicas de lo que hoy llamaríamos orientación sexual o preferencia sexual. Considérese, por ejemplo, el tratamiento televisivo habitual del caso de mujeres casadas que «descubrieron», a menudo después de los cuarenta, que eran lesbianas. Aunque las mujeres entrevistadas hayan tenido vidas sexuales activas y satisfactorias con sus maridos y hayan formado una familia, supieron que debían «ser» lesbianas desde el primer minuto en que se sintieron atraídas por una mujer.³⁷ Es más, probablemente siempre habían sido lesbianas sin saberlo. La identidad sexual se presenta como una realidad fundamental: una mujer es o inherentemente heterosexual o inherentemente lesbiana. Y el acto de revelarse como lesbiana puede anular una vida entera de actividad heterosexual. Esta presentación de la sexualidad no sólo parece absurdamente supersimplificada, sino que refleja algunas de nuestras creencias más hondamente arraigadas (tanto que, de hecho, buena parte de la investigación científica —sobre animales y sobre personas— gira en torno a esta formulación dicotómica, como discuto en los capítulos 6-8).³⁸

Muchos autores sitúan el punto de partida de los estudios científicos modernos de la homosexualidad humana en la obra de Alfred C. Kinsey y colaboradores, publicada por primera vez en 1948. Sus informes sobre el comportamiento sexual de varones y mujeres proporcionaron a los sexólogos modernos un conjunto de categorías útil para medir y analizar conductas sexuales.³⁹ Emplearon una escala de 0 a 6, donde 0 corresponde a cien por cien heterosexual y 6 a cien por cien homosexual. (Una octava categoría, «X», se reservaba para los individuos sin apetencias ni actividades eróticas.) Aunque era una escala discreta, Kinsey subrayó que «la realidad incluye individuos de cada tipo intermedio, dentro de un continuo entre los dos extremos y entre todas y cada una de las categorías de la escala».⁴⁰

Los estudios de Kinsey ofrecían nuevas categorías definidas en términos de excitación sexual —especialmente orgasmo— en vez de permitir que conceptos como *afecto*, *matrimonio* o *relación* intervinieran en las definiciones de la sexualidad humana.⁴¹ La sexualidad era una característica individual, no algo producido dentro de relaciones en contextos sociales particulares. Hoy las categorías de Kinsey han adquirido vida propia, lo que ejemplifica mi afirmación de que, a través del mismo acto de medir, los científicos pueden cambiar la realidad social que se proponen cuantificar. No sólo muchos gays y lesbianas sofisticados se refieren ocasionalmente a sí mismos mediante un número de Kinsey (como en un anuncio personal que podría comenzar «alto, musculado, 6 en la escala de Kinsey, busca...»), sino que muchos informes científicos aplican la escala de Kinsey para definir la población objeto de estudio.⁴²

Aunque muchos científicos sociales reconocen lo inadecuado del uso de una sola palabra, *homosexual*, para describir el deseo, la identidad y la práctica homosexuales, la escala lineal de Kinsey sigue reinando en los trabajos académicos. En los estudios que buscan factores genéticos ligados a la homosexualidad, por ejemplo, los investigadores comparan los valores extremos del espectro y prescinden de los intermedios, con objeto de maximizar la probabilidad de encontrar algo interesante.⁴³ Los modelos pluridimensionales de la homosexualidad no están del todo ausentes. Fritz Klein, por ejemplo, ha concebido una trama con siete variables (atracción sexual, conducta sexual, fantasías sexuales, preferencia emocional, preferencia social, autoidentificación, estilo de vida hetero/homo) superpuestas a una escala temporal (pasado, presente y futuro).⁴⁴ Sin embargo, un equipo que examinó 144 estudios sobre la orientación sexual publicados en *Journal of Homosexuality* de 1974 a 1993 encontró que sólo uno de cada diez de estos informes adoptaba una escala pluridimensional para evaluar la homosexualidad. Alrededor del 13 por ciento aplicaba una escala unidimensional, casi siempre una versión de los números de Kinsey, mientras que el resto se basaba en la autoidentificación (33 por ciento), la preferencia sexual (4 por ciento), la conducta (9 por ciento) o, lo más chocante de todo para una publicación académica, ni siquiera describía con claridad sus métodos (11 por ciento).⁴⁵

¿Naturaleza o crianza?

Si los historiadores han buscado en el pasado pruebas del carácter innato o social de la sexualidad humana, los antropólogos han perseguido lo mismo con sus estudios de comportamientos, roles y expresiones sexuales en culturas contemporáneas de todo el globo. Los que han examinado datos de una amplia variedad de culturas no occidentales han discernido dos patrones generales.⁷⁴ Algunas culturas, como la nuestra, definen un rol permanente para los que entablan relaciones homosexuales («homosexualidad institucionalizada», en la terminología de Mary McIntosh).

Otra cosa son las sociedades donde todos los varones adolescentes tienen contactos genitales con varones mayores, como parte esperada de un proceso de desarrollo. Estas asociaciones pueden ser breves y altamente ritualizadas o pueden durar años. Aquí el contacto orogenital entre dos varones no significa una condición permanente o categoría especial del ser. Lo que define la expresión sexual en esas culturas no es tanto el sexo del *partenaire* como su edad y posición.⁷⁵

Los antropólogos estudian pueblos y culturas muy diferentes con dos objetivos en mente. El primero es entender la variación humana, las diversas maneras en que los seres humanos organizan la sociedad con objeto de comer y reproducirse. El segundo es la búsqueda de universales. Como los historiadores, los antropólogos discrepan sobre si la información extraída de una cultura puede decirnos algo sobre otra cultura, o si las diferencias subyacentes en la expresión de la sexualidad importan más o menos que las aparentes similitudes. Pero este desacuerdo no impide que los datos antropológicos se esgriman a menudo en las discusiones sobre la naturaleza del comportamiento sexual humano.⁷⁶

La antropóloga Carol Vance escribe que la antropología actual refleja dos líneas de pensamiento contradictorias. La primera, a la que llama «modelo de influencias culturales», aunque no deja de subrayar la importancia de la cultura y el aprendizaje en el modelado del comportamiento sexual, asume que «el sustrato de la sexualidad ... es universal y está biológicamente determinado; en la literatura aparece como el "im-

pulso sexual».⁷⁹ La segunda aproximación, dice Vance, consiste en interpretar la sexualidad enteramente en términos de construcción social. Un construccionista moderado podría argumentar que el mismo acto físico puede conllevar diferentes significados sociales en culturas diferentes,⁸⁰ mientras que un construccionista más radical podría argumentar que «el deseo sexual es en sí mismo una construcción de la cultura y la historia a partir de las energías y capacidades del cuerpo».⁸¹

Algunos construccionistas sociales están interesados en poner de manifiesto similitudes interculturales. Por ejemplo, el antropólogo Gil Herdt, un construccionista moderado, cataloga cuatro enfoques culturales primarios de la organización de la sexualidad humana. *La homosexualidad estructurada por edades*, como en la Grecia clásica, también se encuentra en algunas culturas tradicionales donde los adolescentes pasan por un periodo de desarrollo durante el cual viven reclusos con varones mayores a los que practican la felación regularmente. Estos actos se consideran parte del proceso normal de transformación en un adulto heterosexual. En la *homosexualidad de inversión de género*, «la actividad homosexual implica una inversión del comportamiento sexual normativo: los varones se visten y actúan como mujeres, y las mujeres se visten y actúan como varones».⁸² Herdt aplica el concepto de *homosexualidad especializada* a las culturas que permiten la actividad homosexual restringida a papeles sociales concretos, como el de chamán. Esta forma de homosexualidad contrasta sobremanera con nuestra propia creación cultural moderna: el *movimiento gay*. Declararse «gay» en Estados Unidos implica adoptar una identidad y adherirse a un movimiento social y a veces político.

Muchos estudiosos han ensalzado la obra de Herdt porque ofrece nuevas formas de pensar el estatuto de la homosexualidad en Europa y América. Pero, aunque ha proporcionado tipologías útiles para el estudio intercultural de la homosexualidad, otros objetan que conlleva asunciones que reflejan su propio contexto cultural.⁸³ La antropóloga Deborah Elliston, por ejemplo, piensa que el uso del término *homosexualidad* para describir el intercambio de semen en las sociedades melanesicas «imputa un modelo de sexualidad occidental ... que se basa en las ideas occidentales sobre el género, el erotismo y la persona, que en última instancia oscurece el significado de estas prácticas en Melanesia». Elliston se queja de que el concepto de sexualidad estructurada por edades oscurece la composición de la categoría «sexual», y que es precisamente esta categoría la que requiere clarificación para empezar.⁸⁴

Cuando los antropólogos dirigen su atención a las relaciones entre género y sistemas de poder social, tropiezan con las mismas dificultades

intelectuales que encuentran al estudiar «terceros» géneros en otras culturas. En los setenta, las feministas europeas y norteamericanas tenían la esperanza de que los antropólogos les proporcionarían datos empíricos que sustentaran su defensa política de la igualdad de género. Si existían sociedades igualitarias en alguna parte del mundo, ello implicaría que nuestras estructuras sociales no son inamovibles. Ahora bien, ¿y si las mujeres de todas las culturas conocidas tuvieran un estatuto subordinado? Como ha sugerido más de uno, ¿no implicaría esta similitud intercultural que la subordinación femenina debe estar biológicamente determinada?⁸⁵

Cuando las antropólogas feministas viajaron por el mundo en busca de culturas que enarbolaran la bandera de la equidad, no volvieron con buenas nuevas. La mayoría concluyó, como escribe la antropóloga Sherry Ortner, «que, de una manera u otra, los hombres eran “el primer sexo”». ⁸⁶ Pero las críticas a estos primeros análisis interculturales arrieron, y en los años noventa algunas antropólogas feministas destacadas reconsideraron el asunto. Las comparaciones interculturales de estructuras sociales tropiezan con el mismo problema que plantea la obtención de información mediante encuestas. Simplemente, los antropólogos deben idear categorías en las que clasificar la información obtenida. Inevitablemente, algunas de las categorías concebidas reflejan los dogmas de los propios antropólogos, lo que algunos autores llaman «proposiciones incorregibles». La idea de que sólo hay dos sexos es una proposición incorregible,⁸⁷ igual que la idea de que los antropólogos reconocerían la igualdad sexual cuando la encontraran.

Ortner sostiene que la controversia sobre la universalidad de la desigualdad sexual ha continuado durante más de dos décadas porque los antropólogos asumían que cada sociedad sería internamente consistente, una expectativa que, según ella, no es razonable: «Ninguna sociedad o cultura es totalmente consistente. Toda sociedad/cultura tiene ejes de prestigio masculino y ejes de prestigio femenino, otros de igualdad de género y otros (a veces muchos) ejes de prestigio que no tienen que ver con el género. El problema en el pasado ha sido que todos nosotros ... estábamos intentando encasillar cada caso». En vez eso, argumenta Ortner, «lo más interesante de cualquier caso dado es precisamente la multiplicidad de lógicas, de discursos, de prácticas de prestigio y poder en juego». ⁸⁸ Si nos fijamos en las dinámicas, las contradicciones y los temas menores, entonces se hace posible apreciar tanto el sistema dominante vigente como el potencial de los temas menores para convertirse en principales.⁸⁹

Pero las feministas también tienen proposiciones incorregibles, y una central ha sido que todas las culturas, como escribe la antropóloga nigeriana Oyeronke Oyewumi, «organizan su mundo social a través de una percepción de los cuerpos humanos» como masculinos o femeninos.⁹⁰ En su crítica del feminismo europeo y norteamericano, Oyewumi subraya que la imposición de un sistema de género (en este caso a través del colonialismo seguido del imperialismo ilustrado) puede alterar nuestra comprensión de las diferencias étnicas y raciales. Su propio análisis detallado de la cultura yoruba evidencia que la edad relativa es un organizador social mucho más significativo que el sexo. Por ejemplo, los pronombres de la lengua yoruba no indican el sexo, sino si el aludido es mayor o menor que el hablante. Lo que piensan sobre cómo funciona el mundo configura el conocimiento del mundo que producen los pensadores; y ese conocimiento afecta a su vez al mundo.

Si la tradición intelectual de su país la hubieran construido pensadores yoruba, afirma Oyewumi, «la veteranía prevalecería sobre el género». ⁹¹ Contemplar la sociedad yoruba a través de la óptica de la veteranía en vez del género tendría dos importantes efectos. En primer lugar, si los estudiosos euro-americanos tuvieran conocimiento de Nigeria a través de antropólogos yoruba, nuestra propia creencia en la universalidad del género podría cambiar. Finalmente, este conocimiento podría alterar nuestras propias construcciones. En segundo lugar, la articulación de una visión de la organización social basada en la veteranía entre los yoruba presumiblemente reforzaría dichas estructuras sociales. Pero, observa Oyewumi, la intelectualidad africana a menudo importa las categorías de género europeas, y «al escribir sobre cualquier sociedad a través de una perspectiva de género, los intelectuales necesariamente introducen el género en esa sociedad ... De manera que la intelectualidad está implicada en el proceso de formación del género». ⁹²

Así pues, los historiadores y los antropólogos no se ponen de acuerdo sobre cómo interpretar la sexualidad humana a través de la historia y las culturas. Los filósofos incluso cuestionan la validez de las palabras *homosexual* y *heterosexual* (los términos mismos del debate).⁹³ Pero, con independencia de su situación en el espectro construccionista, la mayoría asume que existe una división fundamental entre naturaleza y crianza, entre los «cuerpos reales» y sus interpretaciones culturales. Por mi parte, comparto la convicción de Foucault, Haraway, Scott y otros de que nuestras experiencias corporales son el resultado de nuestro desarrollo en culturas y periodos históricos particulares. Pero, especialmente como bióloga, quiero concretar el argumento.⁹⁴ A medida que crecemos y nos desarrollamos,

de manera literal y no sólo «discursiva» (esto es, a través del lenguaje y las prácticas culturales), construimos nuestros cuerpos, incorporando la experiencia en nuestra propia carne. Para comprender esta afirmación debemos limar la distinción entre el cuerpo físico y el cuerpo social.

No a los dualismos

«Un demonio de nacimiento, sobre cuya naturaleza la educación nunca puede fijarse». Ese es el reproche del Próspero de Shakespeare a su esclavo Calibán en *La tempestad*. Está claro que la cuestión de lo innato y lo adquirido ha preocupado a la cultura europea durante bastante tiempo. Las maneras euro-americanas de entender el mundo dependen en gran medida de los dualismos (pares de conceptos, objetos o credos opuestos). Este libro se centra especialmente en tres de ellos: sexo/género, naturaleza/crianza y real/construido. Solemos emplear los dualismos en alguna forma de argumento jerárquico. Próspero se queja de que la naturaleza controla el comportamiento de Calibán, y de que sus esfuerzos por civilizarlo son en vano. La educación humana no puede imponerse a la naturaleza diabólica. En los capítulos que siguen encontraremos un debate intelectual interminable sobre cuál de los dos elementos de un dualismo particular debería dominar sobre el otro. Pero en virtualmente todos los casos, opino que las cuestiones intelectuales no pueden resolverse, ni puede haber progreso social, si nos remitimos a la queja de Próspero. En vez de eso, al considerar momentos puntuales en la creación del conocimiento biológico sobre la sexualidad humana, procuro deshacer el nudo gordiano del pensamiento dualista. Propongo cambiar el *bon mot* de Halperin de que «la sexualidad no es un efecto somático, es un efecto cultural»⁹⁵ por la idea de que la sexualidad *es* un hecho somático *creado* por un efecto cultural. (Véase especialmente el capítulo final de este libro.)

¿Qué tiene de preocupante que recurramos a los dualismos para analizar el mundo? Estoy de acuerdo con la filósofa Val Plumwood en que este recurso oscurece las interdependencias de cada par. La relación mutua entre los pares permite su solapamiento. Considérese un extracto de la lista de Plumwood:

Razón	Naturaleza
Masculino	Femenino
Mente	Cuerpo

Amo	Esclavo
Libertad	Necesidad (naturaleza)
Humano	Natural (no humano)
Civilizado	Primitivo
Producción	Reproducción
Yo	Otro

En el uso cotidiano, los conjuntos de asociaciones en cada columna de la lista suelen ir juntos. «La cultura», escribe Plumwood, acumula estos dualismos como un almacén de armas «que pueden aprovecharse, refinarse y reutilizarse. Las viejas opresiones almacenadas como dualismos facilitan y abren el camino a otras nuevas».⁹⁶ Por esta razón, aunque me centraré en el género, no dudaré en señalar las intersecciones entre las construcciones e ideologías raciales y las de género.

En última instancia, el dualismo sexo/género limita el análisis feminista. El término *género*, colocado en una dicotomía, excluye necesariamente la biología. Como escribe la pensadora feminista Elizabeth Wilson: «Las críticas feministas de la estructura estomacal u hormonal ... resultan impensables».⁹⁷ (Véanse los capítulos 6-8 para un intento de remediar la deficiencia hormonal.) Estas críticas son impensables por culpa de la división real/construido (a veces formulada como una división entre naturaleza y crianza), donde muchos sitúan el conocimiento de lo real en el dominio de la ciencia (equiparando lo construido con lo cultural). Las formulaciones dicotómicas por parte de feministas y no feministas conspiran para hacer que el análisis sociocultural del cuerpo parezca imposible.

Algunas pensadoras feministas, especialmente durante la última década, han intentado —con éxito variable— componer una descripción no dualista del cuerpo. Judith Butler, por ejemplo, ha reclamado el cuerpo material para el pensamiento feminista. ¿Por qué, se pregunta, la idea de materialidad ha venido a significar lo que es irreducible, lo que puede sustentar la construcción pero no puede construirse?⁹⁸ Estoy de acuerdo con Butler en que tenemos que hablar del cuerpo material. Hay hormonas, genes, próstatas, úteros y otras partes y fisiologías corporales de las que nos valemos para diferenciar entre machos y hembras, y que se convierten en parte del sustrato del que emergen las variedades de la experiencia y el deseo sexuales. Es más, las variaciones en cada uno de estos aspectos de la fisiología afectan profundamente la experiencia individual del género y la sexualidad. Pero, escribe Butler, cada vez que intentamos volver al cuerpo como algo que existe con anterioridad a la

socialización, al discurso sobre lo masculino y lo femenino, «descubri-mos que la materia esta colmatada por los discursos sobre el sexo y la se-xualidad que prefiguran y constriñen los usos que pueden darse a ese termino .»

Las nociones occidentales de materia y materialidad corporal, argumenta Butler, se han construido a través de una «matriz de género». Que los filósofos clásicos asociaban la feminidad con la materialidad puede verse en el origen de la palabra misma. «Materia» deriva de *ma-ter* y *matrix*, que significa útero. Tanto en griego como en latín, según Butler, la materia no se entendía como una pizarra en blanco a la espera de un significado «externo». La matriz es un ... principio formativo que inaugura e informa el desarrollo de algún organismo u objeto ... para Aristóteles, "la materia es potencialidad, la forma realidad" ... En la re-producción, se dice que las mujeres aportan la materia y los hombres la forma». ¹⁰ Como señala Butler, el título de su libro, *Bodies That Matter (Cuerpos que importan)*, es un juego de palabras bien meditado. Ser mate-rial es hablar del proceso de materialización. Y si los puntos de vista so-bre sexo y sexualidad ya están incrustados en nuestras concepciones filo-sóficas de la materialización de los cuerpos, la materia de los cuerpos no puede constituir un sustrato neutral preexistente sobre el que basar nuestra comprensión de los orígenes de las diferencias sexuales.

Puesto que la materia ya contiene las nociones de género y sexualidad, no puede ser un recurso imparcial sobre el que construir teorías «científicas» u «objetivas» del desarrollo y la diferenciación sexuales. Al mismo tiempo, tenemos que reconocer y hacer uso de aspectos de la ma-terialidad «que pertenecen al cuerpo». «Los dominios de la biología, la anatomía, la fisiología, la composición hormonal y química, la enferme-dad, la edad, el peso, el metabolismo, la vida y la muerte» no pueden negarse. ¹¹ La pensadora crítica Bernice Hausman concreta este punto en su discusión de las técnicas quirúrgicas disponibles para crear cuer-pos transexuales. «Las diferencias entre vagina y pene», escribe, «no son meramente ideológicas. Cualquier intento de abordar y descifrar la se-miótica del sexo ... debe reconocer que estos significantes fisiológicos tienen funciones en el sistema real que escapan ... a su función en el sistema simbólico». ¹⁰³

Hablar de sexualidad humana requiere una noción de lo material. Pero la idea de lo material nos llega ya teñida de ideas preexistentes so-bre las diferencias sexuales.

Notas

CAPÍTULO I: DUELO A LOS DUALISMOS

1. Hanley 1983.
2. Mi descripción de estos hechos se basa en las siguientes referencias: de la Chapelle 1986; Simpson 1986; Carlson 1991; Anderson 1992; Grady 1992; Le Fanu 1992; Vines 1992; Wavell y Alderson 1992.
3. Citado en Carlson 1991, p. 27.
4. *Ibíd.* La denominación técnica de la condición de Patiño es síndrome de insensibilidad a los andrógenos. Es una de varias condiciones que dan lugar a cuerpos con mezcla de partes masculinas y femeninas. Son lo que hoy llamamos *intersexos*.
5. Citado en Vines 1992, p. 41.
6. *Ibíd.*, p. 42.
7. La contradicción fue un escollo para el atletismo femenino a todos los niveles. Véase, por ejemplo, Verbrugge 1997.
8. Los juegos olímpicos especialmente, y el deporte femenino en general, han generado toda suerte de diferencias de género en el contexto de su práctica. La exclusión de las mujeres de ciertas pruebas o la promulgación de reglas distintas para las pruebas masculinas y femeninas son ejemplos obvios. Para una discusión detallada sobre género y deporte, véase Cahn 1994. Para otros ejemplos de la contribución del género mismo a la construcción de cuerpos masculinos y femeninos diferentes en el deporte véase Lorber 1993 y Zita 1992.
9. Money y Ehrhardt definen «rol de género» como «todo lo que una persona dice y hace para indicar a los otros o a sí misma el grado en que es masculina, femenina o ambivalente». Definen «identidad de género» como «la monotona, unidad y persistencia de la propia individualidad como masculina, femenina o ambivalente ... La identidad de género es la experiencia privada del rol de género, y el rol de género es la experiencia pública de la identidad de género» (Money y Ehrhardt 1972, p. 4). Para una discusión de la distinción entre «sexo» y «género» de Money véase Hausman 1995.

Money y Ehrhardt distinguen entre sexo cromosómico, sexo fetal gonadal, sexo fetal hormonal, dimorfismo genital, dimorfismo cerebral, la respuesta de los adultos al género del infante, imagen corporal, identidad de género juvenil, sexo hormonal puberal, erotismo puberal, morfología puberal e identidad de género adulta. Todos estos factores se sumarían para definir la identidad de género de una persona.

10. Véase, por ejemplo, Rubin 1975. Rubin también cuestiona las bases biológicas de la homosexualidad y la heterosexualidad. Nótese que las definiciones feministas del género se aplicaban también a las instituciones y no sólo a las diferencias personales o psicológicas.
11. A menudo la dicotomía sexo/género se convirtió en un sinónimo del debate naturaleza/crianza, o mente/cuerpo. Para una discusión sobre el uso de estas dicotomías para entender la interrelación de los sistemas de creencias sociales y científicos véase Figlio 1976.
12. Muchos científicos y sus divulgadores afirman que los varones son más competitivos, más agresivos o resueltos, y más sexuales, proclives a la infidelidad y demás. Véase, por ejemplo, Pool 1994 y Wright 1994. Para una crítica de estas afirmaciones véase Fausto-Sterling 1992, 1997a, 1997b.
13. Para las feministas este debate es muy problemático porque enfrenta la autoridad de la ciencia, en particular la biología, a la autoridad de las ciencias sociales, y en cualquier batalla de esta clase las últimas tienen todas las de perder. En nuestra cultura, la ciencia esgrime todo el aparato del acceso especial a la verdad: la pretensión de objetividad.
14. Spelman acuñó el término «somatofobia» para la aversión feminista al cuerpo (véase Spelman 1988). Recientemente un colega me comentó que parecía que las teorías biológicas del comportamiento me dieran miedo, y que le confundía que, al mismo tiempo, me dedicara a los estudios biológicos como medio de obtener información interesante y útil sobre el mundo. Tenía razón. Como muchas feministas, tengo buenas razones para recelar de introducir la biología en el cuadro. No son sólo los siglos de argumentaciones que han hecho uso del cuerpo para justificar desigualdades de poder: también me he encontrado dichas argumentaciones a lo largo de mi vida. En la escuela primaria, un maestro me dijo que las mujeres podían ser enfermeras pero no médicos (después de que yo declarara mi intención de dedicarme a la medicina). Más tarde, siendo una joven profesora asistente en Brown, un catedrático del departamento de historia me dijo amablemente, pero con gran autoridad, que la historia demostraba que nunca había habido mujeres geniales ni en ciencias ni en letras. Según parecía, habíamos nacido para ser mediocres. Para colmo, cuando volvía de las reuniones científicas, emocionalmente afectada por mi incapacidad para introducirme en los cónclaves masculinos donde tenían lugar los auténticos cambios científicos (en las conversaciones de salón y de comedor),

leí que «los grupos de hombres» eran un resultado natural de los lazos masculinos desarrollados por los cazadores prehistóricos. Nada podía hacerse al respecto.

Ahora comprendo que experimenté el poder político de la ciencia. Este «poder se ejerce de manera menos visible, menos conspicua [que el estatal o institucional], y no sobre, sino *a través de* las estructuras institucionales, las prioridades, las prácticas y los lenguajes dominantes de las ciencias» (Harding 1992, p. 567, énfasis en el original). No sorprende, pues, que, como otras feministas, fuera reticente a basar el desarrollo de la psique en alguna esencia corporal. Contestábamos lo que se dio en llamar «esencialismo». Hoy, como hace un siglo, las feministas esencialistas argumentan que las mujeres *son* diferentes por naturaleza, y que dicha diferencia constituye la base de la igualdad o la superioridad social. Para una introducción a los extensos debates feministas sobre el esencialismo, véase J.R. Martin 1994 y Bohan 1997.

15. Para una discusión de esta resistencia en términos de esquema de género adulto véase Valian 1998a, 1998b.
16. Véanse los capítulos 1-4 de este libro; también Feinberg 1996; Kessler y McKenna 1978; Haraway 1989, 1997; Hausman 1995; Rothblatt 1995; Burke 1996, y Dreger 1998b. Un ensayo sociológico reciente sobre el problema del género considera que «“el filo cortante” de la teorización social contemporánea en torno al cuerpo puede localizarse dentro del propio feminismo» (Williams y Bendelow 1998, p. 130).
17. Moore 1994, pp. 2-3.
18. Mi activismo social ha incluido la participación en organizaciones que defienden los derechos civiles de todo el mundo, sin distinción de raza, género u orientación sexual. También he colaborado en asuntos tradicionalmente feministas como la acogida de mujeres maltratadas, los derechos reproductivos y el acceso equitativo de las mujeres a los puestos académicos.
19. En realidad, yo haría extensiva esta afirmación a *todo* el conocimiento científico, pero en este libro restringiré mi argumentación a la biología (la empresa científica que mejor conozco). Para una argumentación ampliada sobre este asunto, véase Latour 1987 y Shapin 1994.
20. Algunos objetarían que la gente expresa sexualidades muy impopulares a pesar de la intensa presión social contraria, cuando no la amenaza de daño físico. Está claro, dirían, que nada en el ambiente fomenta tales conductas. Otros argumentan que debe haber alguna predisposición determinada prenatalmente que, en interacción con factores externos desconocidos, conduce a una sexualidad adulta recalcitrante y a menudo inmutable. Los miembros de este último grupo, probablemente la mayoría de integrantes de Loveweb, se autodenominan *interaccionistas*. Pero su versión del interaccionismo (lo que significa que el cuerpo y su entorno interaccionan para

- producir pautas de conducta) implica una gran dosis de cuerpo y sólo una pizca de entorno. Como escribe uno de los interaccionistas más incondicionales y elocuentes: «La verdadera cuestión es cómo el cuerpo genera el comportamiento» (discusión de «Lovenet»).
21. El saber académico no es el único agente de cambio; éste se combina con otros agentes, incluyendo medios tradicionales como el voto y las preferencias de los consumidores.
 22. Haraway 1997, p. 217. Véase también Foucault 1970; Gould 1981; Schiebinger 1993a, 1993b.
 23. Véase, por ejemplo, Stocking 1987, 1988; Russert 1989; Poovey 1995.
 24. La historiadora Lorraine Daston señala que la idea de la naturaleza o lo natural invocada en los debates sobre el cuerpo cambió del siglo XVIII al XIX: «La naturaleza moderna era incapaz de ofrecer “hechos firmes”... La naturaleza moderna abundaba en revelaciones acerbas sobre las ilusiones de la ética y la reforma social, porque era despiadadamente amoral» (Daston 1992, p. 222).
 25. Durante este tiempo, sostiene Foucault, la transición del feudalismo al capitalismo requirió una nueva concepción del cuerpo. Los señores feudales aplicaban su poder directamente. Campesinos y siervos obedecían porque así lo dictaban Dios y su soberano (salvo, por supuesto, cuando se rebelaban, como hacían de tarde en tarde). El castigo de la desobediencia era, a ojos modernos, violento y brutal: se estiraban los miembros hasta descuartizar al reo. Para una descripción sobrecogedora de esta brutalidad, véanse los capítulos iniciales de Foucault 1979.
 26. Foucault 1978, p. 141.
 27. Estos esfuerzos dieron lugar a «una *anatomo-política del cuerpo humano*» (Foucault 1978, p. 139; el subrayado es del original).
 28. Puesto que algunos debates sobre sexo y género representan la vieja controversia naturaleza/crianza con tintes modernos, su resolución (o, como pretendo, su disolución) es relevante para los debates sobre la diferencia racial. Para una discusión de la raza en términos de la biología moderna, véase Marks 1994.
 29. Foucault 1978, p. 139; el subrayado es del autor.
 30. *Ibíd.* En el capítulo 5 expongo cómo el auge de la estadística permitió a los científicos del siglo XX postular diferencias sexuales en el cerebro humano.
 31. Sawicki 1991, p. 67; para una interpretación de Foucault en un contexto feminista véase también McNay 1993.
 32. Foucault 1980, p. 107.
 33. Citado en Moore y Clark 1995, p. 271.
 34. Un ejemplo de la anatomo-política del cuerpo humano.
 35. Un ejemplo de la biopolítica de la población.
 36. Harding 1992, 1995; Haraway 1997; Longino 1990; Rose 1994; Nelson y Nelson 1996.

37. Véase también Strock 1998.
38. Además, las teorías derivadas de dicha investigación afectan profundamente la manera en que la gente vive su vida. Por ejemplo, la transformación de los homosexuales en personas «rectas» ha sido objeto de mucha propaganda en los últimos tiempos. Para los homosexuales es muy importante si ellos y otros piensan que pueden cambiar o, por el contrario, que su inclinación homosexual es permanente e incorregible (Leland y Miller 1998; Duberman 1991). Para más sobre este punto véase Zita 1992. Para un análisis detallado de la bisexualidad véase Garber 1995 y Epstein 1991.

El sociólogo Bruno Latour sostiene que una vez un hallazgo científico obtiene una aceptación tan general que le otorgamos la dignidad de hecho, incluyéndolo sin discusión en libros de texto y diccionarios científicos, se pierde de vista detrás de un velo o, en palabras de Latour, una «caja negra» (Latour 1987). A partir de entonces nadie se pregunta si, en origen, tuvo un papel ideológico en la escena política o social, o si reflejaba ciertas prácticas culturales o visiones del mundo.
39. Kinsey et al. 1948; Kinsey et al. 1953. *Las ocho categorías de Kinsey*. 0: «Todas las respuestas psicológicas y actividades sexuales orientadas abiertamente a personas del sexo opuesto». 1: «Respuestas psicosexuales y/o experiencias orientadas casi enteramente hacia individuos del sexo opuesto». 2: «Respuestas psicosexuales y/o experiencias preponderantemente heterosexuales, aunque con una respuesta diferenciada a los estímulos homosexuales». 3: Individuos que «están a medio camino en la escala homosexual-heterosexual». 4: Individuos cuyas «respuestas psicológicas se orientan más a menudo hacia individuos de su mismo sexo». 5: Individuos «casi enteramente homosexuales en sus respuestas psicológicas y/o actividades sexuales». 6: Individuos «exclusivamente homosexuales». X: «Sin respuesta erótica a estímulos heterosexuales u homosexuales ni contactos físicos manifiestos». (Kinsey et al. 1953, pp. 471-472).
40. Cuando contaron los encuentros homosexuales acumulados desde la adolescencia hasta la cuarentena, vieron que las respuestas homosexuales ascendían al 28 por ciento para las mujeres y casi el 50 por ciento para los varones. Cuando se ceñían a las interacciones conducentes a orgasmo, las cifras aún eran altas: 13 por ciento para las mujeres y 37 por ciento para los varones (*ibíd.* p. 471). Kinsey no tomó la homosexualidad como una categoría natural. Su sistema, insistió, no pretendía despiezar la naturaleza.
41. Por supuesto, Kinsey estudió estos otros aspectos de la existencia sexual humana, pero estaban expresamente excluidos de su escala de 0 a 6, y la complejidad y sutileza de sus análisis a menudo se perdía en las discusiones subsiguientes. Hasta finales de los ochenta, algunos investigadores re- celaban de la adecuación de la escala de Kinsey y propusieron modelos más

complejos. Uno concibió una trama con siete variables (atracción sexual, comportamiento sexual, fantasías sexuales, preferencia emocional, preferencia social, autoidentificación, modo de vida hetero/homo) y una escala de tiempo (pasado, presente, futuro) ortogonal (Klein 1990).

42. Véase, por ejemplo, Bailey et al. 1993; Whitam et al. 1993; Hamer et al. 1993, y Pattatucci y Hamer 1995.

Desde el principio, Kinsey fue objeto de ataques tanto políticos como científicos. La indignación de ciertos congresistas hizo que perdiera su financiación. Los científicos, en particular los estadísticos, criticaron su metodología. Kinsey había recopilado datos de un número impresionante de varones y mujeres, pero con una abrumadora mayoría de blancos de clase media del medio oeste de Estados Unidos, aplicando lo que los sociólogos llaman ahora muestreo en bola de nieve. Partiendo de una muestra de estudiantes, había entrevistado después a sus amigos y familiares, a los amigos y familiares de sus amigos y familiares, y así sucesivamente. A medida que se corrió la voz sobre el estudio (a través de sus disertaciones públicas, por ejemplo) reclutó más sujetos, algunos de los cuales se prestaron voluntariamente a las entrevistas tras oírle hablar. Aunque procuró reunir gente de distintos entornos, caben pocas dudas de que seleccionó un segmento de la población especialmente dispuesto, y a veces presto, a hablar de sexo. Puede que esto explique la elevada frecuencia de encuentros homosexuales en sus informes.

En el aspecto positivo, Kinsey y un pequeño número de colaboradores bien adiestrados (en consonancia con el racismo y el sexismo de la época, los entrevistadores de Kinsey debían ser varones, blancos y de origen anglosajón) realizaron personalmente todas las entrevistas. En vez de emplear cuestionarios preparados, siguieron un procedimiento memorizado que les dejaba libertad para seguir líneas de sondeo que les permitieran asegurarse de obtener respuestas completas. Otros enfoques más modernos han cambiado este proceso más flexible, pero también más idiosincrásico, por una estandarización que permite emplear entrevistadores menos cualificados. Es muy difícil saber si, de resultas de ello, se pierden datos importantes (James Weinrich, comunicación personal) (Brecher y Brecher 1986; Irvine 1990a, 1990b).

43. Éste es un procedimiento obligado en los estudios de ligamiento molecular (para cualquier rasgo multifactorial) dada la baja resolución de la técnica (véase Larder y Scherk 1994). Si el rasgo no se constriñe enormemente, es imposible obtener una asociación estadística significativa. Pero la constricción del rasgo lo hace inapropiado para generalizar un hallazgo a toda la población (Pattatucci 1998).
44. Klein 1990. Para una versión de modelo ortogonal, véase Weinrich 1987.
45. Chung y Katayama 1996. En el más importante informe reciente de las prácticas sexuales de los estadounidenses, Edward O. Laumann, John H.

67. *Ibíd.* p. 125. Véase también Minton 1996. El historiador George Chauncey ofrece un material impresionante de un amplio y bastante abierto y aceptado mundo gay urbano durante el primer tercio del siglo xx. En contraste con ese periodo, la cultura gay fue objeto de una gran represión entre los años treinta y cincuenta (Chauncey 1994). Allan Bérubé (1990) documenta la participación de homosexuales de ambos sexos en la segunda guerra mundial, y sugiere que el movimiento gay moderno constituye uno de los últimos legados de sus luchas en el servicio militar. Para una fascinante historia oral del movimiento gay de la posguerra, véase Marcus 1992. Otros ensayos sobre el periodo de posguerra pueden encontrarse en Escoffier et al. 1995. Para una discusión de los problemas historiográficos al escribir historias de la sexualidad, véase Weeks 1981a, 1981b; Duggan 1990.

68. Su entrada en la lengua inglesa tuvo lugar en 1889, con la traducción al inglés del *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing.

69. Katz 1990, p. 16. Hoy en día el concepto de heterosexual se nos antoja inexorablemente natural, pero hasta finales de los años treinta no se consolidó en tierras americanas. En 1901 los términos *heterosexual* y *homosexual* no aparecían en el *Oxford English Dictionary*. Durante las primeras dos décadas del siglo xx, novelistas, dramaturgos y educadores sexuales lucharon contra la censura y la desaprobación pública para que el erotismo heterosexual tuviera un espacio público. Pero el término *heterosexual* tuvo que esperar hasta 1939 para salir definitivamente del submundo médico y merecer ese honor de los honores que es la publicación en el *New York Times*. De ahí a Broadway, en el musical *Pal Joey*, pasaron otros diez años.

La letra completa de *Pal Joey* se cita en Katz 1990, p. 20; para una historia más detallada del concepto moderno de heterosexualidad véase Katz 1995. En 1929, la educadora sexual Mary Ware Dennett fue acusada de enviar material obsceno (un folleto de educación sexual para niños) por correo. Sus escritos delictivos hablaban de los gozos de la pasión sexual (dentro de los confines del amor y el matrimonio, por supuesto). La autora Margaret Jackson argumenta que el desarrollo de la sexología menoscabó el feminismo de la época «al declarar que los aspectos de la sexualidad masculina y la heterosexualidad eran *naturales*, y construir sobre esa base un modelo “científico” de la sexualidad» (Jackson 1987, p. 55). Para más información sobre el feminismo, la sexología y la sexualidad en este periodo véase Jeffreys 1985.

70. Nye 1998, p. 4.

71. Boswell 1990, pp. 22, 26.

72. Nye 1998, p. 4.

73. Como sugiere, por ejemplo, James Weinrich (1987).

74. No todos los antropólogos están de acuerdo sobre el número exacto de patrones; algunos citan hasta seis. Como ocurre con muchas de las ideas discutidas en este capítulo, el mundo académico todavía está procesando el

- flujo de datos entrantes y proliferan los nuevos análisis de datos antiguos.
75. McIntosh 1968.
 76. En los años pasados desde el ensayo de McIntosh se han publicado otros libros sobre el tema dignos de estudio. Véase, por ejemplo, Dynes y Donaldson 1992a, 1992b y Murray 1992.
 77. Para una revisión de los estudios interculturales de la sexualidad humana, véase Davis y Whitten 1987; Weston 1993; Morris 1995.
 78. Véase, por ejemplo, el recurso de Weinrich a la noción de universales humanos para inferir la base biológica de los rasgos comportamentales (Weinrich 1987).
 79. Vance 1991, p. 878.
 80. Nótese que esta definición permite a Boswell ser un construccionista social moderado sin dejar de creer que el deseo homosexual es innato, trans-histórico e intercultural. De hecho, la expresión *construcción social* no se refiere a un cuerpo de pensamiento unificado. Su sentido ha cambiando con el tiempo; los «construccionistas» más modernos suelen ser más sofisticados que los primeros. Para una discusión detallada de las distintas versiones del construccionismo y el esencialismo véase Halley 1994.
 81. Vance 1991, p. 878. Halperin ciertamente encaja en este construccionismo más radical.
 82. Herdt 1990a, p. 222.
 83. Una lectura en profundidad del informe de Herdt de las sociedades melanesias revela tres asunciones (occidentales) subyacentes: que la homosexualidad es una práctica de por vida, que es una «identidad», y que estas definiciones de homosexualidad pueden encontrarse en todo el mundo.
 84. Elliston 1995, pp. 849, 852. Los antropólogos mantienen discrepancias similares en cuanto a las implicaciones de las prácticas amerindias agrupadas por los expertos bajo la denominación de «bardaje» (una variedad de costumbres que implican roles y comportamientos transgenéricos sancionados por la comunidad). Algunos sostienen que la existencia del bardaje demuestra que la asunción de roles y comportamientos del otro sexo es la expresión universal de una sexualidad innata, pero otros piensan que ésta es una visión simplista y ahistórica de unas prácticas que exhiben gran variación entre las culturas amerindias y las épocas históricas. Carolyn Epple, por ejemplo, que ha estudiado cómo definen los navajos al *nádleehí* (la denominación del bardaje en el idioma navajo), ha señalado que las definiciones varían de un caso a otro. Esta variación tiene sentido porque la visión del mundo de los navajos «parece poner el énfasis en las definiciones situacionales más que en las basadas en categorías fijas». Epple se cuida mucho de precisar expresiones como «la visión del mundo de los navajos» indicando que se refiere a la que comentan sus informadores. No hay una visión del mundo singular, porque cambia con la región y el periodo histórico, y se entiende mejor como un complejo de sistemas de creencias so-

- lapados, lo cual contrasta con la asunción euro-norteamericana de que la homosexualidad es una clase natural fija. (Para una discusión de las clases naturales, véase Dupré 1993; Koertge 1990; Hacking 1992, 1995.) Además, señala Epple, los navajos no necesariamente contemplan al *nádleehí* como una transgresión de género. Para los navajos estudiados por ella, toda persona es masculina y femenina a la vez, de manera que no describirían a un hombre con ademanes de mujer como afeminado. «Puesto que masculinidad y feminidad están siempre presentes», observa Epple, «la apreciación de lo “masculino” frente a lo “femenino” reflejará por lo general la perspectiva del observador, y no un valor absoluto» (Epple 1998, p. 32). Para críticas adicionales del concepto de bardaje, véase Jacobs, Thomas et al. 1997.
85. Véase, por ejemplo, Goldberg 1973 y Wilson 1978.
 86. Ortner 1996.
 87. Aunque no fue idea suya, Kessler y McKenna hicieron un uso excelente de este concepto en su análisis de los estudios interculturales de los sistemas de género (Kessler y McKenna 1978).
 88. Ortner 1996, p. 146.
 89. Ortner escribe: «Las hegemonías son poderosas, y nuestra primera tarea es comprender cómo funcionan. Pero las hegemonías no son eternas. Siempre habrá (para bien o para mal) dominios de poder y autoridad que se sitúen fuera de la hegemonía y puedan servir como imágenes y puntos de apoyo para ordenamientos alternativos» (ibíd. p. 172).
 90. Oyewumi 1998, p. 1053. Véase también Oyewumi 1997.
 91. Oyewumi 1998, p. 1061.
 92. Oyewumi 1997, p. xv. Oyewumi señala que las divisiones de género son especialmente visibles en las instituciones estatales africanas, derivadas originalmente de formaciones coloniales y, por ende, representativas de las imposiciones transformadas del colonialismo, incluyendo los sistemas de género de los colonizadores.
 93. Stein 1998. Para un tratamiento completo de las ideas de Stein, véase Stein 1999.
 94. Otra bióloga feminista, Lynda Birke, ha ido en esta misma dirección (Birke 1999).
 95. Halperin 1993, p. 416.
 96. Plumwood 1993, p. 43. Plumwood también argumenta que los dualismos «son resultado de una suerte de dependencia negada de un otro subordinado» (ibíd. p. 41). Esta negación, combinada con una relación dominante-subordinado, configuran la identidad de cada lado del dualismo. Bruno Latour, en un marco diferente, expresa una idea parecida (que naturaleza y cultura se han separado de manera artificial para crear la práctica científica moderna). Véase Latour 1993.
 97. Wilson 1998, p. 55.

98. En sus propias palabras, quiere «preguntar cómo y por qué la “materialidad” se ha convertido en un signo de irreductibilidad, esto es, cómo es que la materialidad del sexo se entiende sólo como portadora de construcciones culturales y, por consiguiente, no puede ser una construcción» (Butler 1993, p. 28).
99. *Ibíd.* p. 29.
100. *Ibíd.* p. 31.
101. Para otros ejemplos de significados sedimentados en la ciencia, véase Schiebinger 1993a, sobre la elección de Linneo de las mamas como raíz del término para designar la clase mamíferos, y Jordanova 1989, sobre la descripción de Durkheim de las mujeres en su libro *Suicide*, publicado en 1897.
102. Butler 1993, p. 66.
103. Hausman 1995, p. 69.
104. Grosz 1994, p. 55.
105. Singh 1942; Gesell y Singh 1941; Candland 1993; Malson y Itard 1972.
106. «La imagen corporal no puede identificarse de manera simple e inequívoca con la sensación proporcionada por un cuerpo puramente anatómico. La imagen corporal es una función de la psicología y el contexto sociohistórico del sujeto tanto como de su anatomía» (Grosz 1994, p. 79). Véase también Bordo 1993.
107. La filósofa Iris Young considera un conjunto similar de problemas en su libro y ensayo del mismo título (Young 1990).
108. La fenomenología es una disciplina que estudia el cuerpo como participante activo en la creación del yo. Young escribe: «Merleau-Ponty reorienta la tradición entera de esta indagación al localizar la subjetividad no en la mente o la conciencia, sino en el *cuerpo*. Merleau-Ponty otorga al cuerpo vivido la categoría ontológica que Sartre ... atribuye a la conciencia sola» (Young 1990, p. 147).
- Grosz se apoya mucho en una relectura de Freud, del neurofisiólogo Paul Schilder (Schilder 1950) y del fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1962).
109. Grosz 1994, p. 116.
110. *Ibíd.* p. 117. Los intelectuales a los que acude Grosz para comprender los procesos de la inscripción externa y la formación del sujeto incluyen a Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Alphonso Lingis, Gilles Deleuze y Felix Guattari.
111. Para continuar con la discusión de las posiciones de Grosz, véase Grosz 1995; Young 1990; Williams y Bendelow 1998.
112. Sospecho que Grosz comprende esto, pero ha elegido el punto de partida mal definido de un «impulso» (hambre, sed, etc.) porque tenía que comenzar su análisis por alguna parte. De hecho, fue mentora de Elisabeth Wilson, cuya obra proporciona parte de la base teórica necesaria para disecionar la noción de impulso misma.