

**Los derechos sexuales y reproductivos
de los géneros no-normativos.
Una lucha política por una vida digna de ser vivida**

**The sexual and reproductive rights
of the non-normative genders
A political struggle for a life worth living**

Juan José Álvarez Rubio

Facultad de Derecho, Universidad Diego Portales
juan.alvarezr@mail.udp.cl

SÍNTESIS

El artículo tiene por objeto señalar que la noción de los derechos sexuales y reproductivos fue configurada exclusivamente para el cuerpo de las bio-mujeres, excluyendo a los gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgéneros e intersexuados de su formulación dogmática. A partir de los análisis críticos de Beatriz Preciado, este trabajo busca mostrar cómo la reapropiación subversiva de las tecnologías sexuales proporciona a cada individuo la autonomía de gestionar la transformación de su propio cuerpo de acuerdo a la identidad de género que libremente desee rehacer. En este contexto, el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos satisface el deseo de reconocimiento de aquellas subjetividades precarizadas que han sido excluidas del ámbito de protección de la ley. Para resistir a la violencia estatal que priva a los géneros no-normativos de sus derechos humanos, se requiere de una lucha política basada en la igualdad que posibilite que ciertas vidas que sean dignas de ser vividas y merecedoras de ser lloradas.

ABSTRACT

The article aims to point out that the notion of sexual and reproductive rights was set up exclusively for the body of bio-women, excluding gay, lesbian, bisexual, transsexual, transgender and intersex people of their dogmatic formulation. From the critical analysis of Beatriz Preciado, this paper seeks to show how subversive reappropriation sexual technology provides each individual the autonomy to manage the transformation of his own body according to gender identity freely want to redo. In this context, recognition of sexual and reproductive rights satisfies the desire for recognition of those precarious subjectivities that have been excluded from the scope of protection law. To resist state violence deprives non-normative gender of their human rights, it requires a political struggle based on equality that enables certain of lives that are worth living and worthy of being mourned.

Palabras clave: Teoría Queer, Derechos, Reconocimiento, Política.

Keywords: Queer Theory, Rights, Recognition, Politics.

1. Introducción.

La enunciación de los derechos sexuales y reproductivos para las mujeres ha sido producto de una larga lucha feminista contra el engranaje patriarcal sobre el cual se asientan las diversas formas de discriminación y concepciones estereotipadas de género. La jerarquización y división de los sexos es mirada por la teoría feminista como una regla cultural que obliga a la mujer a asumir un rol natural y social en función de la reproducción de la especie. De allí que uno de los ejes críticos del feminismo de la “segunda ola” está dirigido a desmontar los estereotipos de género e identidad femenina, focalizándose en el derecho a la autonomía y autodeterminación sobre el cuerpo y la libertad a la hora de decidir acerca de sus relaciones sexuales, si tener hijos o no tenerlos, el acceso a métodos anticonceptivos, el aborto, etcétera. La visión contractualista del feminismo, sea en la versión neokantiana de John Stuart Mill o bajo el contrato hipotético de John Rawls, construye estos derechos como una forma de reconocimiento moral, ético y político del derecho que tenemos sobre nuestros propios cuerpos, esto es, como una materialización efectiva del principio de la autonomía personal kantiana que debe ser protegida por el derecho bajo el constructo de los derechos humanos. En efecto, el primer documento programático acerca de la sexualidad y la reproducción de las mujeres proviene del Programa de Acción de la Conferencia sobre Población y Desarrollo de las Naciones Unidas, celebrada en El Cairo en el año 1994, donde se incluyó por vez primera un apartado sobre “salud sexual y reproductiva” como derechos humanos a proteger. En él, se conceptualizan los derechos sexuales y reproductivos como el derecho a disfrutar de una vida sexual satisfactoria, la capacidad de procrear y la libertad para decidir hacerlo o no, cuándo, con qué frecuencia, el derecho a recibir información, el acceso a métodos seguros, asequibles y eficaces para regular la fecundidad, el derecho a recibir servicios adecuados para cumplir tanto la atención en salud de los embarazos o la atención en salud del deseo de no embarazarse y tener un parto sin riesgo. Al año siguiente, durante la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, los Estados adheridos suscribieron un conjunto de acuerdos tendientes a ampliar la igualdad entre hombres y mujeres en cuanto a las relaciones sexuales y la

reproducción. Desde ese entonces, el concepto de derechos sexuales y reproductivos ha alcanzado aceptación global, a pesar de que la mayoría de los Estados no establece elementos jurídicos para garantizarlos y protegerlos.

No obstante, lo que aquí me interesa tratar es que la noción de derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos fue configurada exclusivamente para las mujeres, desglosando a gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgéneros e intersexuados de su formulación dogmática y de la discusión acerca de su consagración jurídica. Para este propósito, intentaré mostrar cómo el uso subversivo de las tecnologías sexuales abre la puerta a la posibilidad de que los géneros no-normativos puedan ser titulares de estos derechos. Pero esto no se agota en una cuestión de justicia redistributiva, más bien satisface el deseo de reconocimiento que las minorías sexuales reclaman para sí. Nuestra propia inteligibilidad como cuerpos sexuados posibles, como vidas vivibles, viables o habitables y dignas de ser lloradas, depende directamente del reconocimiento de otros. Para resistir a las relaciones de poder que une a la violencia estatal y a las reglas de género, se requiere de una lucha política basada en la igualdad destinada a extender el relato de los derechos humanos para asegurar la persistencia de toda subjetividad.

2. La crítica *queer* al sistema sexo/género.

A comienzos del siglo veinte, la noción de “género” fue conceptualizada como un constructo sociocultural asignado a hombres y mujeres, restringiendo al “sexo” a las características anatómicas y fisiológicas que distinguen al macho de la hembra en la especie humana. Durante la década de los cincuenta, los términos “sexo” y “género” comenzaron a ser utilizados indistintamente. El psicopediatra norteamericano John Money propuso el concepto de *gender role* para describir el comportamiento de hombres y mujeres, afirmando que el “sexo” se refiere a atributos físicos y viene predeterminado por características anatomofisiológicas, mientras que el “género” es una transformación psicológica del *yo*, es decir, la convicción interna de que uno es hombre o mujer y las expresiones conductuales de dicha convención (Fausto-Sterling, 2006, 17 y ss). Posteriormente, durante los años sesenta se funda el *Gender Identity Research Project* en la Uni-

versidad de California (UCLA) para el estudio de la identidad sexual de transexuales e intersexuales. Esta investigación precedida por el psicopatólogo Robert Stoller, llevó a introducir el término “identidad genérica” como una descripción del proceso de integración del binomio sexo/biología y género/cultura. Sin embargo, si bien esta distinción entre sexo/género nació como una elaboración biomédica, pronto fue incorporada y apropiada por la teoría feminista para construir un sistema genérico dualista basado en la diferencia sexual. Según Donna Haraway, el discurso feminista liberal en torno al “determinismo biológico” frente al “construccionismo social” y la biopolítica de las diferencias de sexo/género obedecen a un paradigma de la identidad de género como versión funcionalista y esencializante de la frase de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”. Es decir, el sistema sexo/género se presenta como una reinscripción feminista sobre un aparato transdisciplinario de significados y tecnologías del sexo y del género en las ciencias biológicas normalizadoras de las sociedades disciplinarias modernas (Haraway, 1995, 225 y ss).

En este contexto, la teoría *queer* se levanta como una revisión crítica a los procesos de significación culturales e identitarios que se hallan en las fronteras de las diferencias de sexo, género y sexualidad permitiendo comprender y transformar el sistema de imágenes, representaciones y símbolos que componen el aparato discursivo-ideológico de la epistemología heteronormativa. Así, elabora la noción de “género” como una crítica a la esencialización y reificación de las categorías sexo/género, señalando que ambas son construcciones culturales e históricas que no están determinadas por una verdad natural o metafísica. A diferencia de las primeras olas del feminismo, esta postura no tiene como centro la lucha por los derechos de las mujeres al interior de las sociedades capitalistas, sino que, más bien, lo que pretende destruir es la clasificación hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad que crea el sistema heterocentrado. Por ello, reacciona contra el discurso científico que canta “la biología es el destino”, cuando en realidad el sexo y género son construcciones culturales –lingüísticas y narrativas– que juegan un papel predominante en la producción de identidades normalizadas, no sólo a la hora de establecer tabúes culturales sino, además, para excluir de lo inteligible a las subjetividades que resisten a la norma heterosexual que distingue lo decible de lo indecible.

Para la teoría *queer* el binomio sexo/género no obedece a una noción científica: el género no es determinante de la identidad sexual, sino una imposición heteronormativa. En efecto, el discurso de representación en el que participa la teoría feminista socava sus pretensiones de universalidad y unidad: la dominación y subordinación de unos con otros no obedece al sistema patriarcal, sino a la distinción sexo/género creada por la sociedad heteronormativa, mecanismo de dominación que funciona a través de la heterosexualización del cuerpo. Para el discurso médico heterosexual existen cuerpos aceptados como humanos en la medida que observen una correspondencia especular con lo que culturalmente se ha establecido como “normal” o “natural”, lo cual se opone a los cuerpos “abyectos”, “no-humanos” o “anti-naturales”. La creación de géneros polares y diferenciados no sólo produce ficciones culturales, también genera una división y categorización epistémica del cuerpo mediante criterios visuales y no científicos de acuerdo a los cuales asignamos un sexo y género masculino/femenino al mismo. En palabras de Judith Butler: “tal vez creemos saber cuál es la anatomía de la persona (a veces no, y con seguridad no hemos reparado en la variación que hay en el nivel de la descripción anatómica). O inferimos ese conocimiento de la vestimenta de dicha persona, o de cómo se usan esas prendas” (1999, 27). Es decir, la verdad del género es percibida por nuestros ojos a través de “actitudes” o estereotipos masculinos y femeninos sobre los cuales definimos el género y la identidad de un sujeto. A tal guisa, si la categorización de los cuerpos obedece únicamente criterios estéticos que estampan un signo masculino/femenino a aquellos, ¿podemos creer que existe un género que las personas *tienen* o, en cambio, se trata de un atributo esencial de lo que la persona *es*? Si el género se construye discursivamente, ¿podría construirse de manera distinta, o acaso dicha fabricación conlleva alguna forma de determinismo social que niega la posibilidad de que el sujeto actúe y cambie? Dicho de otro modo, ¿la biología es el destino?

3. La performatividad del género y la crítica preciadiana.

En *El género en disputa*, Butler desarrolla una crítica del esencialismo clásico para concluir que el mundo-de-la-vida de las relaciones de género está constituido por actos culturales e históricos que están sometidos a constantes procesos de transformación en los que po-

demos intervenir activamente. El género, dice Butler, es el producto de “actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 1999, 266). El efecto del género, continua Butler, “se produce mediante la estilización del cuerpo y, por tanto, debe entenderse como una manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante” (Butler, 1999, 17). En esta dinámica, la filósofa sostiene que el cuerpo es un lugar de interpretación e incorporación (*embodiment*) de normas sociales y culturales a través de la repetición estilizada de actos en el tiempo. De ahí que, según Butler, el género está construido por un sistema de citas que obliga a la iteratividad de una norma. Afirmar el carácter *performativo* del género implica concebirlo como el seguimiento de una regla en función de prácticas culturales lingüístico-discursivas que nos gobiernan; apuntar que alguien “es un hombre” o “es una mujer” debe ser entendido como acto de habla realizativo: constituye un mundo, impone una realidad y por ende un conjunto de implicancias normativas en la conducta de ese sujeto. Esto supone que “el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica [...] es una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica” (Butler, 1990, 300). Esta idea histórica del cuerpo se produce a través de actos performativos que despliega el poder; la norma sólo puede conformar la realidad en tanto que puede ser reproducida, recitada y repetida en el tiempo. En ese sentido, el género sería un acto que se repite, que ya estuvo ensayado, similar a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere de actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad (Butler, 1990, 306). En efecto, el género se devela como una *performance*, una actuación teatral ritualizada, un hacer y no un atributo esencial que una persona *es*. Para entender la dimensión performativa del género, Butler muestra que la falsa relación entre sexo biológico e identidad de género puede verificarse en el *drag* como cita paródica de una norma: “cuando hacemos género seguimos una regla, pero este seguimiento de la regla es invisible para nosotros; cuando vemos *drag* nos volvemos

conscientes de la regla que seguimos cuando hacemos género, y por ende, nos hacemos conscientes del hecho que el género es una *performance*, no una sustancia” (Zerilli, 2008, 109-110). De esta manera, si la “realidad” del género está constituida por *performances* sociales, no podemos afirmar que existe un “sexo” o “género” esencial y no realizado, pues, como nos muestra el *drag*, el género es “real” en la medida en que es actuado. Sin embargo, si la identidad de género es un resultado performativo, es precisamente en este carácter performativo donde se encuentra la posibilidad cuestionar el binomio sexo/género creado por la matriz heterosexual. La reapropiación y resignificación subversiva de las normas de género nos permiten reinterpretar lo que J.L. Austin denominó *infelicities* para desestabilizar el sistema heteronormativo

El *drag* como figura que hace tambalear las jerarquías genéricas encuentra un relato en lo que Susan Sontag y Linda Hutcheon llaman “estética *camp*”, esto es, un arte paródico motivado por la teatralización del reparto de lo masculino/femenino que sirve como instrumento hermenéutico para desontologizar el sistema heterocentrado de sexo/género. Esta estética *camp* interviene los códigos de la identidad y poder que estructuran la representación de la diferencia genérica poniendo en cuestión el presupuesto estético de la dominación heterosocial. Para ilustrar mejor este aspecto pensemos en la *performance drag queen* “Las dos Fridas” realizada por “Las Yeguas del Apocalipsis”. En ella, vemos a Pedro Lemebel y a Francisco Casas parodiando los procesos de significación del sistema genérico a través de tecnologías de representación propias de una crítica *queer* acerca de la normalidad heterosexual de la cultura latinoamericana. En un sentido similar, el artista visual Juan Domingo Dávila retrata a Simón Bolívar como un travesti de senos siliconados, caderas pronunciadas, rasgos indígenas y realizando gestos vulgares sobre un caballo technicolor con objeto de ridiculizar la imagen de un héroe libertador, masculino y heterosexual. En la escena literaria, podemos hacer alusión a *La esquina de mi corazón: crónica urbana* de Pedro Lemebel (Lemebel, 2006). A través del periplo de un travesti que recorre Santiago, el autor viste la imagen del mismo como un escenario discursivo de resistencia post-colonial, presentando como parangón del “tercer sexo” a nuestro “tercer mundo” latinoamericano, donde la máscara y la parodia de este “cuerpo-simulacro del

travesti pobre y traficante de fachas” (Richard, 1993, 74) se perfila como una contra-cultura, como una resistencia hacia la identidad cultural que mira al género como una realidad metafísica en lugar de concebirlo como un vehículo discursivo instalado por la performatividad. El travesti dibujado por Lemebel, además de tener un estatus de *extranjería* en su propia ciudad –en un sentido freudiano– no sólo hace expresa la diferencia entre sexo y género, sino que también cuestiona la dimensión de lo ficticio y lo real: la realidad del género se constituye como *performance* del mismo, rechazando la existencia de un sexo o género esencial; en otros términos, la identidad del travesti es tan real y esencial como su *performance*. Por consiguiente, si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no existe una identidad “dada” con la que pueda medirse tales actos o atributos; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados (Butler, 1999, 275). El género, en tanto repetición ritualizada de *performances*, no tiene un carácter ontológico más allá de los actos que constituyen su “realidad”; ese carácter de “realidad” es performativa, es decir, es “real” en la medida en que es “puesto en escena”. Los signos “hombre” y “mujer” como construcciones discursivas que el lenguaje de la cultura estampa sobre los cuerpos, son resultado de la recitación de códigos de género que producen y reproducen una verdad acerca de la identidad del sujeto.

La tesis butleriana del género como *performance* ha sido foco de varias críticas. Se ha denunciado que el *drag* adolecería de cierto voluntarismo (Bourdieu, 2005, 126 y ss), es decir, un deseo de recrear al cuerpo como una transfiguración fantasmática, aunque no ajena a las delimitaciones de la melancolía; que priva al género de toda dimensión de realidad; y que no constituye una contestación política tenaz contra la heteronormatividad. Empero, tal vez una de las críticas más elocuentes es aquella que arguye que la idea del género como *performance* sería insuficiente para explicar los procesos de incorporación de sexo y género. Efectivamente, la tesis de Butler parece subestimar los procesos corporales y las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgéneros fuera de las luces del escenario. Si bien Butler acierta al teorizar sobre la posibilidad de cruzar los límites del género

por medio de la parodia teatral, olvida los aspectos biopolíticos del cuerpo y de la vida. Para Beatriz Preciado, la incorporación de una identidad de género no se devela sólo como una *performance*, sino que también comprende tecnologías de *trans-incorporación* que operan en los cuerpos normalizados de transexuales y transgéneros (Preciado, 2011, 77 y ss). Un claro ejemplo de lo anterior es el caso de los transexuales F2M –de mujer a hombre– Scott Moore y Thomas Beatie que luego de ingerir testosterona y practicarse una mastectomía, lograron embarazarse para dar nacimiento a uno y dos hijos, respectivamente. Aquello prueba que el cuerpo es un campo de multiplicidad abierta a la transformación: el cuerpo no es ni masculino ni femenino pues, gracias a los nuevos mecanismos de reproducción biotecnológica, éste se presenta como un espacio de implantación técnica en el cual pueden arribar cosas múltiples desde la construcción o deconstrucción de una identidad practicada libremente. Así, nuestros cuerpos se erigen como órganos tecnovivientes y no como materias primas u órganos puramente biológicos, independientes del lenguaje y de los discursos (Butler y Preciado, 2012).

La crítica de Preciado al paradigma de la identidad performativa butleriana nos enseña que las tecnologías sexuales no sólo operan como lugares de dominación heterosexual, también funcionan como resistencia, como desvío a las tecnologías del cuerpo, permitiendo oponernos a las categorías naturales-culturales que otrora parecían pétreas y que hoy se nos develan como plásticas y moldeables. Las tecnologías de control y dominación pueden ser reconvertidas en la forma de “tecnologías de liberación” para deshacer la categorización normal/anormal, válido/inválido de los cuerpos de transexuales, transgénero, *butch-femme* e intersexuados para forjarlos como naturales. La reapropiación de las tecnologías de producción y reproducción corporal nos permiten borrar el mito de lo “dado” biológicamente –presupuesto metafísico de esencialistas y constructivistas según el cual el cuerpo es una estructura estable como el material genético– volviendo borrosos los límites entre la naturalidad de los cuerpos y lo artificial de la tecnología, admitiendo rehacer cuerpos a través del uso difuso de tratamientos hormonales, cirugías estéticas y trasplantes de órganos sexuales y reproductivos. Aquello nos lleva a una ruptura total

del modelo *moneyista* a través de un cuerpo post-humano, construido artificialmente y lejano a la esencia biológica, que ya no puede ser controlado o normalizado ni por la ciencia ni por la cultura. La biología ya no es el destino.

4. La tesis contrasexual.

En su polémico *Manifiesto contrasexual*, Preciado plantea un análisis crítico al sistema sexo/género del contrato social heterocentrado a través de un conjunto de prácticas de inversión contrasexual. Preciado formula el concepto de *contrasexualidad* para referirse a la producción alternativa de cultura que funciona como mecanismo de resistencia a las prácticas normalizadoras del poder: “la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en las sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición, sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna” (Preciado, 2011, 14). El contrato contrasexual de Preciado, amén de ser una antípoda a la construcción metonímica de lo masculino/femenino del aparato de dominación heterosocial, es una teoría del cuerpo que pone a la sexualidad como una tecnología biopolítica donde el sistema de sexo/género y las prácticas e identidades sexuales son *prótesis* implantadas a fuerza de técnicas biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, bioquímicas, cinematográficas, fotográficas y cibernéticas que fijan y restringen nuestras potencialidades somáticas.

La tesis que cruza todo el *Manifiesto contrasexual* es la idea de la plasticidad del sexo y el sexo como plástico. Para Preciado el *dildo* no es una “polla de plástico” sino que, a la inversa, “la polla es un *dildo* de carne” (Preciado, 2011, 12). El *dildo* –o *suplemento* en la versión derridiana– hace patente la plasticidad sexual del cuerpo y la posibilidad de transformación protésica del mismo. El carácter protésico del sexo muestra que los órganos sexuales que la ciencia establece como “naturales” ya pasaron por una transformación plástica, es decir, tanto el pene como la vagina están sujetos a tecnologías sociales y políticas de control y construcción de un discurso secuestrado por el heterocentrismo. El *dildo* se devela entonces como una tecnología sexual que deconstruye el sistema sexo/género: “el hecho de haber extraído del cuerpo, en forma de *dildo*, el órgano que instituye el

cuerpo como ‘naturalmente masculino’, debe considerarse un acto estructural e histórico decisivo entre los procesos de deconstrucción de la heterosexualidad como naturaleza” (Preciado, 2011, 68). Según Preciado, el dildo supone el fin del pene como origen de la diferencia sexual y el comienzo de la historia de la tecnología contrasexual; constituye una operación subversiva y paródica que desplaza el supuesto centro orgánico de producción sexual hacia un lugar externo al cuerpo, hacia otros espacios de significación (orgánicos o artificiales, masculinos o femeninos) que van a ser resexualizados por su proximidad semántica (Preciado, 2011, 69 y ss). El dildo desnaturaliza y desmitifica la identidad sexual y de género de quien lo lleva, ya que al reestructurar la conexión entre el órgano natural y la máquina, opera como resistencia a las fuerzas con la que el cuerpo se apropia de sí mismo, como si aquel fuera natural.

En estos términos, el proyecto dildotectónico de Preciado presupone una vuelta a la *ars erotica* y el olvido de la *scientia sexualis* mediante la incorporación y reapropiación subversiva de las tecnologías del sexo. Para Preciado, las tecnologías sexuales nos conceden una oportunidad única: nos permiten pensar en la tecnología como producción de la naturaleza, al punto de poder transformar el género que nos viene “dado” naturalmente por uno puramente construido; dicho de otro modo, una producción prostética del género. Si bien las tecnologías biopolíticas del sexo penetran a nuestros cuerpos para normalizarlos, éstas también pueden generar nuevos tipos de subjetividades que nos permiten concebirlas como un constructo biotecnológico de potencialidades políticas. Al respecto, conviene citar el caso de Agnès, un niño de trece años que no conforme con su identidad masculina y heterosexual comenzó sustraer las píldoras anticonceptivas que su madre consumía como tratamiento antimenopáusicas. Cuando su madre nota este hecho, lo hace examinar por el médico Robert Stoller, pionero en el diagnóstico de la transexualidad e intersexualidad. Tras treinta y cinco horas de análisis morfológicos y endocrinológicos, el equipo médico de Stoller concluye que Agnès presenta un caso de hermafroditismo verdadero. Según el equipo, el niño padece de “síndrome de feminización testicular”, un raro tipo de intersexualidad en el cual los testículos generan una cantidad ingente de estrógenos, razón por la cual el equipo aconseja practicarle una vaginoplastia terapéutica con objeto de restablecer la

coherencia entre identidad hormonal y la identidad física de Agnès.

El “tecno-cuerpo” de Agnès es producto de la reapropiación y del agenciamiento colectivo de las tecnologías sexuales para producir nuevas formas de subjetivación y generización del cuerpo. Para Preciado, Agnès representa la imagen de un cordero que se infiltra en una manada de lobos: al sustraer las píldoras anticonceptivas de su madre a fin de devenir en una mujer, hace un uso terrorista y desviado de las tecnologías de poder. En otras palabras, el uso masivo de los métodos anticonceptivos permite a la bio-mujer heterosexual configurar ficciones biopolíticas que se integran a las instituciones y a los discursos de poder del Estado-nación (Preciado, 2007, 37). Esto significa que las tecnologías no existen a espaldas de la relación que establecen con el cuerpo, ya que todo instrumento de control es una potencialidad subversiva de los mecanismo de poder. La plasticidad tecnológica y las técnicas de producción dan como resultado a una *biodrag*, un cuerpo tecno-orgánico, un *cyborg* (Haraway, 1995) donde la subjetividad se articula en tensión con la “normalidad” biológica.

El caso descrito no sólo nos enseña que el género es una construcción cultural que ata deterministamente a los signos de identidad bajo la trampa naturalista que clama “la biología es el destino”, sino que esa construcción puede ser intervenida y autogestionada a través de procesos biotecnológicos al punto de producir ficciones somáticas que reinventan una nueva condición natural. Como sostiene Preciado, Agnès no solamente desafía la lógica performativa según la cual un transexual es un bio-hombre que imita a una mujer, sino que se trata de un devenir trans que no se contenta con pasar por la apariencia: “es a través de la gestión y el uso disidente de los estrógenos y por la producción de una narración específica que Agnès se hace pasar en términos fisiológicos por hermafrodita para así acceder a los tratamientos de reasignación de sexo sin pasar por los protocolos psiquiátricos y legales de la transexualidad” (Preciado, 2007, 37). La migración de Agnès hacia una nueva corporeidad no sólo reviste importancia desde la perspectiva del cuerpo como centro somático de producción del género pues, al mismo tiempo, constituye un mecanismo de resistencia a las tecnologías biopolíticas de control del cuerpo. Mientras nuestras sociedades normalizan a los cuerpos, la alteridad de la identidad, al intentar ser escamoteada y silenciada, no hace otra cosa que reiterar e intensificar aquello que busca

ocultar. Al igual que la alegoría de la identidad kafkiana descrita en *La Metamorfosis*, la de Agnès, rota, transformada y deshumanizada, logra reconstruirse mediante la reapropiación de las biotecnologías sexuales, lejos de las técnicas de normalización del cuerpo de los sistemas disciplinarios, avanzando así hacia una episteme *postmoneyista* donde el género es plástico, íntimo y asimilable. En consecuencia, si hoy podemos rehacernos a nosotros mismos, ¿entonces qué papel cumplen los derechos sexuales y reproductivos en todo esto?

5. Hacia una vida vivible y merecedora de ser llorada: el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos.

En *Vida Precaria*, Butler piensa en la posibilidad de una comunidad política construida sobre la base de la vulnerabilidad social y de la pérdida, es decir, a la *precariedad* común que supone la condición ontológica de vulnerabilidad social de nuestros cuerpos. Lo que a Butler le preocupa es lo que cuenta como vida humana, las vidas que cuentan como vidas, lo que hace que una vida se represente como vivible y merecedora de ser llorada como pérdida. La vulnerabilidad humana en común supone una concepción acerca de lo “humano” de acuerdo a la cual, previo al proceso mismo de individuación y en virtud de necesidades corporales, somos entregados al otro (Butler, 2006B, p. 57). Esto nos vuelve vulnerables a la violencia, pues hace las condiciones de persistencia y prosperidad de nuestra vida estén supeditadas a otro, amenazados por la pérdida, expuestos a otro y susceptibles de violencia a causa de esta exposición (Butler, 2006B, 46). Aquello se traduce en que la vida es humana en la medida en que el sujeto pertenece a una matriz de inteligibilidad que supone el acatamiento de las normas y la pertenencia a un sistema de significación coherente. Así, la precariedad de la vida admite una distribución diferenciada que posibilita que ciertas vidas estén altamente protegidas, y otras ni siquiera sean dignas de duelo. El concepto de *vida inteligible* formulado por Butler, cercana a la noción de *nuda vida* planteada por Giorgio Agamben (Agamben, 1998), muestra que la vida adquiere un significado legible en tanto y en cuanto es producida, administrada y controlada por las técnicas biopolíticas de poder y saber. Siguiendo a Foucault, es el poder aquel que define quién puede ser un sujeto y por tanto susceptible de ser reconocido,

en términos jurídicos y políticos. Lo inhumano, lo ininteligible, lo abyecto, da cuenta de que hay individuos cuyas vidas no merecen ser vividas, debiendo transitar por los márgenes de la exclusión y la violencia, sin posibilidad de aparecer en la esfera pública.

La precariedad de la vida nos muestra que somos vulnerables, podemos ser eliminados por voluntad o por accidente en cualquier instante. Como la supervivencia no puede ser garantizada bajo ningún punto de vista, el Estado-nación tiene la obligación de minimizar las condiciones de precariedad; las instituciones políticas y sociales están configuradas, al menos parcialmente, para asegurar condiciones sostenedoras para la vida de la población. La idea de *precariedad* induce políticamente una condición en la que cierta parte de la población sufre de la falta de redes de soporte social y económico, quedando más expuestas al daño, la violencia y la muerte (Butler, 2010, 46). La precariedad también encarna una condición política inducida de vulnerabilidad maximizada, pues los que están más expuestos a la violencia estatal, no tienen más alternativa que buscar la protección del Estado, pero, según Butler, apelar a la protección estatal es precisamente aquello contra lo que necesitan protegerse: “estar protegidos contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación” (Butler, 2010, 47). Para sortear estas dificultades, Butler nos invita a repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad y la interdependencia de nuestros cuerpos para proponer una “ontología social” que sirva de base a una nueva ontología corporal a través de la reelaboración discursiva de las significaciones políticas y sociales que asume el cuerpo. Una “ontología social” exhibe los marcos normativos que determinan bajo qué presupuestos resulta posible aprehender una vida. A nivel epistemológico, los marcos operan diferencialmente para distinguir aquellas vidas que son calificadas como vidas, de aquellas que nunca se considerarán vividas ni perdidas y que por tanto están sometidas “a soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la des emancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y la muerte” (Butler, 2010, 45).

Esta nueva ontología corporal tiene una especial relevancia respecto de las luchas por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Como ya sabemos, para Butler el género es una forma de hacer, es una actividad performativa, que si bien no es entera-

mente voluntaria, tampoco puede considerarse mecánica; más bien se trata de una “práctica de improvisación en un escenario constrictivo” (Butler, 2006A, 13). El género nunca se “hace” en soledad, sino que, desde el inicio, se hace con otros y para otros. Este hacer con y para otros muestra que el género está siempre atenazado por normas sociales que nos gobiernan; el acatamiento de ciertas normas de género aseguran o restringen la individualidad del sujeto generando que determinadas vidas sean o no vivibles. En efecto, la viabilidad de la vida se traduce en el deseo de reconocimiento: “sólo podemos mantener nuestro propio ser [...] si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento. Si no somos reconocibles, entonces ya no es posible mantener nuestro propio ser y no somos seres posibles” (Butler, 2006A, 54-55).

Lo que aquí importa destacar es que la precariedad está directamente enlazada con las normas de género, ya que aquellos cuerpos “abyectos” constituyen vidas ininteligibles dentro de la matriz heterosexual, siendo particularmente vulnerables a la violencia del Estado-nación. En la medida en que nos constituimos a través de normas que, en su iterabilidad, producen y modifican los términos mediante los cuales nos reconocemos a nosotros mismos, tales normas operan como marcos de reconocimiento diferencial, establecen qué cuerpos importan, qué identidades sexo/genéricas son dignas de ser reconocidas y qué sexualidades han de ser alentadas o patologizadas al interior de la esfera pública. De allí que la pregunta que debemos hacernos es ¿cómo podemos proteger y asegurar –al menos en principio– los derechos humanos de aquellos sujetos cuyas vidas se tienen como no reconocibles, ininteligibles o no merecedoras de añorar su pérdida?

Según Butler, cuando la vulnerabilidad social de los cuerpos es reconocida en cuanto tal, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma (Butler, 2006B, 71). Las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución y reconstrucción de la vulnerabilidad como condición ontológica de “lo humano”: cuando demandamos ser reconocidos no estamos pidiendo que se nos reconozca por lo que uno *es*, sino que significa invocar una transformación, una necesidad y un deseo del Otro sin el cual no podríamos *ser*. Si bien el pleno reconocimiento no es posible –la precariedad no puede ser *reconocida* propiamente

tal, sino sólo aprehendida por ciertas normas de reconocimiento— sí podemos insistir en la necesidad de derechos y protecciones legales que hagan posible que la vida de los géneros no-normativos sea reconocible, legible y digna de suscitar sentimiento. La lucha por los derechos humanos debe ser leída no sólo como una batalla para ser concebidos como personas, sino también para transformar el significado mismo de persona, posibilitando la rearticulación discursiva del concepto de “lo humano” a fin de reescribir las normas jurídicas y sociales que determinan qué vidas, en tanto precarias, son valiosas y cuáles son “destructibles” y no merecedoras de luto. En estos términos, la reivindicación de los derechos humanos de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgéneros e intersexuados está vinculada al sentido de posibilidad de la vida; nuestra supervivencia como personas es dependiente de las normas de reconocimiento. La base de la propia autonomía depende de un mundo social y normativo que nos excede y que posiciona al *yo* extáticamente. No podemos persistir sin normas de reconocimiento que sostengan nuestra persistencia, no puedo *ser* sin recurrir a la sociabilidad de normas que son anteriores y superan mi existencia. Puesto que desde el principio somos seres dependientes de lo que está afuera de nosotros, sólo a través del reconocimiento podemos sobrevivir y entrar al reino de lo posible. Por esta razón, para Butler “ser parte de una minoría sexual implica, de forma profunda, que también dependemos de la protección de los espacios públicos y privados, de las sanciones legales que nos protegen de la violencia, de las garantías institucionales de varios tipos contra la agresión no deseada que se nos impone y de los actos violentos que a veces sufrimos” (Butler, 2006A, 57). Para asegurar que estas vidas entren al reino de lo posible se requieren normas de reconocimiento que produzcan y sostengan la viabilidad de dichas vidas. Pues de lo contrario, esto es, si no podemos ser reconocidos intersubjetivamente, si no gozamos de derechos que nos protejan de las manos de los otros, no podemos *ser*.

Los derechos sexuales y reproductivos de las minorías sexuales están relacionados con un aspecto primordial de nuestra individuación: la autonomía personal. Las reivindicaciones hechas por los géneros no-normativos se refieren principalmente al derecho a la autonomía corporal y a la autodeterminación. Nuestros cuerpos sólo son *nuestros* si estamos autorizados a reclamar derechos de autonomía

sobre ellos. La consagración jurídica de las libertades sexuales y reproductivas no sólo constituye una aspiración normativa, también implica una forma de resistencia al sistema patriarcal, androcéntrico y heteronormativo que los distintos feminismos tanto han luchado por desmoronar. Los cuerpos “abyectos” sólo pueden ganar visibilidad a través de un estatuto jurídico que los reconozca culturalmente y redistribuya bienes y derechos. Pero esto no solamente es relevante desde la perspectiva de la autonomía sexual, sino también desde la salud pública: la violencia sexual, los embarazos no deseados, los abortos clandestinos, las enfermedades de transmisión sexual, el VIH/SIDA, etcétera... no se presentan como problemas que atingen únicamente a bio-mujeres sino también a gays, lesbianas, transexuales, transgéneros e intersexuados en igual proporción. Si volvemos al caso de Scott Moore o Thomas Beatie ¿es moralmente correcto privarlos del legítimo derecho a ejercer una plena autonomía sexual y reproductiva? Si una bio-mujer exige –con razón– al Estado el derecho de autonomía sobre su propio cuerpo, ¿debemos negárselo a un transexual o a un intersexuado? Si somos consecuentes con el discurso moral liberal, el Estado no sólo tiene la veda de invadir las distintas concepciones de vida buena y planes de vida basados en ellos, también debe garantizar y velar por que los individuos efectivamente realicen los planes de vida que deseen abrazar. Por ello, es labor del Estado impulsar políticas sexuales orientadas a la promoción del uso de anticonceptivos y métodos de prevención de infecciones de transmisión sexual de las minorías sexuales, financiar programas y/o tratamientos de hormonización, proveer de fondos públicos destinados a solventar las operaciones de cambio de sexo, entre otros. Bajo esta luz, la reapropiación subversiva de la concepción biomédica del género tiene una especial significancia emancipadora: proporciona a cada individuo la autonomía de gestionar la transformación de su propio cuerpo de acuerdo a la identidad de género que desee rehacer, no sólo permitiendo vivir su corporeidad y subjetividad más allá de lo masculino/femenino, de lo heterosexual/homosexual, de lo normal/anormal, de lo válido/inválido, sino también confiriéndole el derecho a que el Estado reconozca la identidad de género que ha asumido, aun cuando ésta no sea aquella que le fue impuesta al momento de nacer o no coincida con el nombre con el cual fue inscrito en los registros estatales.

6. El ejercicio de un derecho sobre el cual no se tiene derecho.

Las libertades sexuales y reproductivas reivindicadas tanto por movimientos políticos feministas como por la población *queer*, supone el ejercicio de derechos sobre los cuales no se tiene derecho. Lo paradójico es que si bien la mayoría de los Estados nacionales occidentales avalan los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, éstos no son tenidos en cuenta, no existen mecanismos jurídicos eficaces orientados a garantizar su protección. No se trata, como señala Agamben, de que vivimos en un permanente estado de excepción en la que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley y que da origen a un estado de indecisión entre hecho y derecho (Agamben, 2010), es decir, no es la suspensión ni la falta de ley. Por el contrario, el problema reside en los “efectos mismos de la ilegítima coacción legal o en el ejercicio del poder estatal liberado de los condicionamientos de toda ley” (Butler, 2010, 52), lo cual no sólo se refleja en que las normas operan como instancias de poder, sino que más bien se trata de un dispositivo a través del cual el poder se conduce. Para Foucault, el poder, sea en la forma de una anatomopolítica del cuerpo humano o de una biopolítica de la población, se nos muestra como un hacer que construye *verdad* de los discursos, produce realidad e impone identidades (Foucault, 2008). Es el poder aquel que fija qué sujeto será susceptible de ser reconocido en la política o ante el derecho, y quién no lo será. Pero ya que las relaciones de poder sólo existen allí donde hay resistencias, el poder mismo puede –y de hecho lo hace– deshacer sus propias relaciones estratégicas generando efectos subversivos. Aunque el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos se plantea como una cuestión de ejercer un derecho que en realidad no se tiene, debemos pensar en estrategias de resistencia contra la violencia estatal que garanticen a ciertas subjetividades precarizadas la completa satisfacción de estos derechos.

A este respecto, Butler reflexiona acerca de como una acción política puede ser entendida como una forma de ejercer un derecho cuando no se tiene derecho a aquél o incluso cuando no existe ese derecho (Butler, 2011). Para ello, acude a la idea de “el derecho a tener derechos” argüida por Hannah Arendt para referirse a un derecho que “no depende de ninguna organización política en particular

[...] que es anterior y precede a cualquier institución política que pueda codificar o tratar de garantizar ese derecho; al mismo tiempo que no deriva de ningún tipo de leyes naturales” (Butler, 2011, 8). Para Arendt, la política requiere de un “espacio de aparición”, esto es, de la esfera pública entendida como un sitio donde el conjunto de seres vivientes decide actuar como iguales para formar un mundo común mediante el discurso y la acción política concertada (Arendt, 2009, 220 y ss). Así, el derecho tiene lugar cuando se ejerce y es ejercido por la acción plural y pública de quienes actúan en alianza. Este ejercicio muestra que nuestra libertad no depende exclusivamente de nuestra individualidad, sino del actuar políticamente. El derecho a tener derechos, o el derecho que tiene cada persona a pertenecer a la esfera de “lo humano”, debería estar asegurado por la propia humanidad a través de derechos pre-legales que sólo pueden ser ejercidos a través de la política, de la aparición en lo público. Esto supone que el ejercicio de derechos que no se tienen se traduce en cierto ejercicio de libertad que podemos alcanzar por medio de actos performativos que permiten la aparición de aquellos sujetos que han sido excluidos del discurso hegemónico. Entonces, el ejercicio de un derecho se basa en la producción de *igualdad* a través de la acción colectiva; sólo podemos transformar y construir un mundo común cuando tenemos como presupuesto el universal político de la igualdad. Debido a que no nacemos iguales, sólo podemos llegar a ser iguales como miembros de una comunidad política si nos concedemos mutuamente derechos iguales. Según Butler “la libertad no procede de mi o de ti, sino que puede suceder y sucede como relación entre nosotros, o, incluso, entre una multitud [...] no se trata de encontrar la dignidad humana en cada persona, sino más bien de entender al ser humano como un ser relacional y social, cuya acción depende de la igualdad y establece el principio de igualdad” (Butler, 2011, 14).

Desde este punto de vista, el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos significa evidenciar y resistir a la violencia que emplea el poder sobre los cuerpos “abyectos”; no es cuestión de primero tener un derecho para después ejercerlo, basta actuar para llevar a efecto un derecho que no existe como derecho. Cuando el cuerpo ejerce un derecho a través de actos performativos no sólo “aparecemos en lo público”, también nos permite llevar adelante, como

diría Jacques Rancière, una reconfiguración de lo sensible que pone a la igualdad como un *a priori* para alcanzar la emancipación o subjetivación política (Rancière, 2006). Cuando los gays, las lesbianas y los bisexuales realizan llamamientos a favor de la libertad sexual, cuando transexuales y transgéneros se embarazan, cuando los intersexuados demandan ser liberados de las intervenciones médicas, quirúrgicas y psiquiátricas coercitivas que los conducen de forma ineluctable a asumir un género masculino o femenino, o incluso cuando las mujeres reclaman para sí la libertad reproductiva, están ejerciendo un derecho a lo que ya se es a través de la acción concertada y colectiva. Toda lucha a favor de la autonomía, es una lucha por la inteligibilidad de uno mismo como un ser político que sólo podrá *ser* si es reconocido por los demás. Después de todo, es la llave del reconocimiento la que puede liberar el alma de la cárcel de cuerpo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer*, Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2010.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- Butler, Judith. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Performing Feminism: feminist critical theory and theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 296-314.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 1999.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder de la violencia y el duelo*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Butler, Judith. "Bodies in Alliance and the Politics of the Street". *Conferencia "The State of Things*, Venecia, 7 de septiembre de 2011. Disponible en: <<http://eip-cp.net/transversal/1011/butler/en>>.
- Butler, Judith y Preciado, Beatriz. "Entrevista a Judith Butler y Beatriz Preciado", *Revista TÊTU*, 19 de marzo de 2012. Disponible en: <<http://lasdisidentes.wordpress.com/2012/04/20/judith-butler-y-beatriz-preciado-en-entrevista-con-la-revista-tetu/>>.
- Fausto-Sterling, Anne. *Cuerpos sexuados*, Barcelona: Melusina, 2006
- Foucault, Michel. "La voluntad del saber". *La historia de la sexualidad*, vol. I, Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2008.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia: Cátedra, 1995.

- Lemebel, Pedro. *La esquina del amor: crónica urbana*, Santiago: Seix Barral, 2001.
- Preciado, Beatriz. "Biopolítica del género". VV.AA., *Biopolítica*, Buenos Aires: Aji de Pollo, 2007.
- Preciado, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*, Barcelona: Anagrama, 2011
- Rancière, Jacques. *Política, policía y democracia*, Santiago: LOM, 2006.
- Richard, Nelly. *Masculino/femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago: Francisco Zegers, 1993.
- Zerilli, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.