

Sociocriticism

XXXVII-2 | 2023

Multitudes Transféministes

¿Qué es un cuerpo?

Qu'est-ce qu'un corps?

Maud-Yeuse Thomas

Traduction de Michèle Soriano

🔗 <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3627>

Référence électronique

Maud-Yeuse Thomas, « ¿Qué es un cuerpo? », *Sociocriticism* [En ligne], XXXVII-2 | 2023, mis en ligne le 25 décembre 2023, consulté le 28 décembre 2023. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3627>

¿Qué es un cuerpo?

Qu'est-ce qu'un corps?

Maud-Yeuse Thomas

Traduction de Michèle Soriano

PLAN

La fábrica de la cuestión trans

La fábrica de la cuestión cisgénero

La fábrica del infante transgénero

El cuerpo, ¿qué cuerpo?

Más allá de naturaleza y cultura

¿Qué es la persona trans? ¿Quién responde?

¿Qué lazo social?

TEXTE

- 1 La cuestión del cuerpo es una cuestión central para la antropología, y el cuerpo, en su apariencia de naturalidad, resulta ser lo que asume la mayor carga histórica. Esta cuestión apareció entre los siglos XVIII y XX, sobre todo cuando la antropología trajo relatos y análisis de sociedades no naturalistas, primero llamadas chamánicas y luego animistas; por otra parte, apareció cuando la noción de hermafrodita fue disuelta y sustituida por la de intersexualidad a mediados del siglo XIX, incluso antes del surgimiento de técnicas médico-quirúrgicas.
- 2 En general, vemos el cuerpo como algo natural y no como un orden y un sistema sociopolítico que, como la heterosexualidad, que debe ser visto en su contexto histórico. Es el proceso de naturalización de, y en, la “coincidencia” sexo-género, que produce el cuerpo prescrito o proscrito, lo que debemos interrogar para revelar el proceso de construcción, sedimentación y naturalización (proceso CSN). Las cuestiones de género están profundamente entrelazadas con ella, de ahí la distinción en este campo entre estudios *feministas* y estudios *trans*. Su deconstrucción es un movimiento de reconstrucción dentro del mismo recinto social, por lo que pone en crisis el modelo naturalista y provoca un retorno del sexismo y de la LGTBIfobia desinhibida; a

veces al margen aquel, cuando la cancelación histórica y la estigmatización han sido demasiado intensas. El proceso de la CSN puede tardar siglos en lograr una estabilización temporal y una revolución transgeneracional que va segregando en y con los cambios sociales. Puede acelerar y dar la sensación de que la base o el fundamento se están deshaciendo o desmorronando. El MeToo es este momento de aceleración después del anticonceptivo y del aborto, porque la historia de las luchas por la igualdad es un incumplido histórico. Esta pregunta no es nueva, ya que está en la raíz de la antropología comparada y de la Historia. Voy a evocar el libro de Vigarello, *Le sentiment de soi*, porque revela a la vez el proceso CSN, lo que éste provoca en la historia, y la vida de las personas en relación con las normas y los sentimientos. La contraportada lo presenta así: “Vigarello muestra cómo, a partir de la Ilustración, el cuerpo llegó a coincidir con el yo, antes circunscrito al pensamiento y al espíritu”. Aquí tenemos, en forma condensada, una variación o mutación antropológica a partir de un momento clave de la historia, en este caso la Ilustración. Ahí señala los efectos y consecuencias de las creencias religiosas en la forma en que el cuerpo es visto como producción y la revolución presexual de los siglos XVII al XIX, que ve el cuerpo como un fundamento y luego como una interfaz. Entonces sexualizado, es decir, visto por el referente-maestro de la sexualidad, este nudo yo-cuerpo se ve reforzado por la revolución sexual del siglo XX, pero ésta, en gran medida incompleta, ha permanecido patriarcal.

- 3 Otro elemento importante es la administración del estado civil instaurada en 1800 en Francia, seguida por los códigos que rigen la vida de las mujeres, la prohibición del travestismo y, con la colonización, del Código Negro. La administración del estado civil transfiere la regulación del vínculo social a manos del Estado, donde el Estado decide sobre nuestra vestimenta, comportamiento, cuerpo, etc. Cuatro movimientos en uno, lo componen: 1) una identidad deducida de un cuerpo socialmente prescrito – y no un “cuerpo puro”; 2) un principio masculino superior, referente y opuesto al femenino; 3) la transición de una sociedad con tres estatus hasta mediados del siglo XIX, masculino, femenino y hermafrodita, a una sociedad binaria con dos sexos y la invención de la intersexualidad a mediados del siglo XIX; 4) la intangibilidad como principio fundamental. Todavía estamos en esta secuencia definitoria del yo-cuerpo que vendrá a definir las vidas

y los cuerpos trans, no binarios e inter (en adelante TNBIX+), deducidos de la representación de una sociedad e identidades binarias en el acoplamiento heterogénero¹. En primer lugar y ante todo, ello nos habla de la estructura jerárquica de la sociedad de la que se deducen individuos y subjetividades, transformando la jerarquía medieval, donde el sexo se convirtió en el referente que informa cómo es el género. Esta jerarquía heterogénero se construye de una manera distinta al modelo medieval de tres sexos donde la antecendencia del género domina para componer la jerarquía de hombre, mujer, hermafrodita y los cambios de género en este período (Maillet, 2020). Esta congruencia o coincidencia no es en modo alguno una expresión universal y estable en el tiempo, como lo afirmaba Françoise Héritier (1992), sino objeto de construcciones sociohistóricas localizadas, al menos antes de las colonizaciones y la globalización. Existe, efectivamente, una “historia del cuerpo” porque hay una historia de las socializaciones y de las sociedades en un espacio-tiempo dado que se transforma, toma múltiples formas antes de estabilizarse bajo los mandatos de los estados-nación. Esta conciencia se expresa en la noción de sentimiento de existencia, en la que el yo social, antes dado por una jerarquía determinada, muta en un cuerpo-yo —lo que demasiado rápidamente llamamos individualismo— que hoy aparece como típico de la modernidad capitalista y donde la conciencia de sí mismo se enfrenta a la soledad de ser uno mismo. Este sentimiento es localizado, situado en un área y época y dependiente de premisas metafísicas que construyen y constituyen el cuerpo en una jerarquía dada bajo la forma y expresión de la coincidencia o la congruencia. Dicho de otro modo, la relación entre este sentimiento y el cuerpo está de hecho históricamente construida; digamos que el régimen de construcción heterogénero históricamente dominante está mutando bajo la presión de los feminismos y los llamados movimientos LGBTIQ+. Esto implica, entre otras cosas, que no existe una constante única y universal, es decir, que esté presente en todas las sociedades humanas, independientemente del área y el tiempo. El yo del que habla Vigarello es el sentimiento y la conciencia de ser hombre o mujer en el contexto de una diferencia heterogénero que ve el surgimiento de la primacía a través del sexo sin cambiar la primacía de lo masculino sobre lo femenino.

La fábrica de la cuestión trans

- 4 La respuesta a esto ha sido una fábrica biopolítica sobre el modelo de la fábrica del otro sexo, la homosexualidad, la bisexualidad y la intersexualidad. Una misma norma y representación, limitada al ámbito europeo durante siglos, y elevada al rango de universal desde entonces, es la causa. Para responderle hemos movilizad la coincidencia sexo-género en Occidente. ¿El género produce el sexo o viceversa? ¿Es el sexo primario, fundacional, universal? ¿Son siempre congruentes, en todas partes y en todo momento, en todos los individuos? Las respuestas se hicieron, no sobre la base de una científicidad, sino bajo la presión de la normatividad jerárquica, en la que la primacía del sexo y la normatividad cisgénero se alinean para componer esta coincidencia, donde el género del registro civil dice de antemano cómo es el cuerpo, el comportamiento de género, el individuo, sus relaciones y sexualidad, etc. Cuando se le hace una pregunta de este tipo, por ejemplo, si el género produce el sexo, a unx medievalista, éstx puede inmutarse. La complejión del cuerpo medieval, caliente/frío, no es de ninguna manera la identidad sexual ni ese “real del cuerpo” que venimos predicando desde el siglo XIX. Más simplemente, al centrarnos en la alineación o coincidencia sexo-género, nos centrábamos en lo que se ve – los genitales – y en lo que está por venir y se está haciendo, es decir, el género socio-subjetivo del individuo, bajo la mirada de las normas heterogénero y la perspectiva heteronatalista. Un campo de especulación y un inmenso poder de redefinición que consiste esencialmente en presentar un cuerpo “desnudo” o “puro”, despojado de cualquier contexto, sustrato o esencia, frente a un cuerpo artificialmente reconstruido que sería el/un “cuerpo trans”. Este poder, bajo la forma de la asignación de género en función de una categorización binaria y occidental del sexo, es lo que nos produce como hombre O mujer – y ningunx otro.
- 5 Ahora bien, la antropología comparada ha encontrado a muchos “otros”. Algunas sociedades animistas americanas nativas llegaron hasta los ocho géneros sociales. La colonización europea no se contentó con la masacre de los “indios”, borró un sistema socio-simbólico con X géneros para convertirla en una sociedad de dos sexos desbautizando, en el sentido cristiano y legal del término, a los *Two Spirits*^{2*}, para rebautizarlos y recategorizarlos “berdache”, tér-

mino del francés antiguo que significa *hombre sometido a otros hombres*. En definitiva, (un) homosexual travesti pasivo que se escribe en el siglo XIX y se difunde en el siglo XX. Con este ejemplo bien documentado en antropología, vemos cómo se fabrica sexo a partir del género: el orden de los géneros, el género relacional, el género que siente el individuo en una relación, etc.

- 6 Solíamos considerar la cuestión trans como una respuesta dada por los saberes médicos. Desde el manifiesto de Sandy Stone, que es tanto un programa de (futuros) *gender-trans studies* como un programa de *sciences studies*, el movimiento trans ha demostrado que no es así: ésa es un discurso político sobre una supuesta “coincidencia sexo-género” que deduce subjetividades desde la perspectiva heteronatalista en la que la biología del sexo, y más recientemente del cerebro, construye una sociobiología de los cuerpos. En otras palabras, en esa perspectiva, ningún queer y hasta ningún devenir o subjetividad, sino un nacimiento que el organismo fisiológico viene a encarnar. En la medida en que la perspectiva heterogénero occidental borró la organización socio-espiritual animista de los nativos americanos, reduciéndola a una homosexualidad travesti, borró las existencias no cisgénero y no binarias para convertirlas en “transexuales”, “homosexuales travestis”, etc. Claramente, las categorizaciones morales son los contrafuertes de este sistema heliocéntrico, que buscamos en las hormonas, el “sexo del cerebro”, los cromosomas y hasta en el genoma. Es lo que Philippe Descola llama naturalismo-objetivismo (2005) y Tim Ingold neodarwinismo (2015). La designación de sexual indica que estamos en un marco de pensamiento en el que la noción de identidad sexual es lo que le da al cuerpo su principal determinante social excluyente.

La fábrica de la cuestión cisgénero

- 7 El objetivismo de los discursos médicos pretendió dar una respuesta mediante una pregunta: *¿cómo curar?* justificando un diagnóstico, presuponiendo una causa directa o una patología subyacente al llamado *transexualismo*. Al hacerlo, estos discursos producían cuerpos e individuos trans eludiendo la cuestión central, es decir, la normatividad cisgénero necesaria para la perspectiva heteronatalista; o también, cómo se producen los individuos en tanto hombre o mujer bo-

rando la población andrógina (Bem, 1976). Ahora bien, sabemos desde Michel Foucault y Gayle Rubin que la pregunta: ¿cómo curar? es una pregunta moral conmutada en política donde el saber es un poder y no una observación, tampoco una respuesta científica.

- 8 Al darle la vuelta a la fábrica de la “cuestión trans”, descubrimos la fábrica cisgénero en una imagen especular, pero ante todo, descubrimos que el diagnóstico es una producción política desde un puesto de poder panóptico, que infiere de la existencia de individuos reducidos a una enfermedad, un trastorno o un comportamiento que los poderes políticos siempre han nombrado señalándolo con el dedo: comunitarismo, subversión, transgresión, etc. No obstante, la población trans recalca el comunitarismo cisgénero, la transgresión recalca la adhesión normativa. Las cuestiones trans son de hecho cuestionamientos sobre la sociedad patriarcal cisbinaria³ que produjo el cuerpo de las mujeres, lxs trans e intersexuales. La sociedad y la definición cisgénero me definen como trans, es decir, como alguien que ha hecho la transición de un “sexo” a otro, un “hombre convertido en mujer” o MtF. No soy ni lo uno ni lo otro, sino una subjetividad nula, inexistente, desconocida, partiendo de esta población de andróginos o NB, vuelta invisible, hacia una sobreasignación social basada en un papel que es el registro civil donde el “yo” no existe, simple potencialidad. He llamado eso una trayectoria insituada, distinta – pero no necesariamente opuesta – de un estatus instituido. No puedo situarme en una cartografía donde “yo” no existo, que me excluye. Fui fabricada en función de un estatus de un hombre, tomado y percibido como tal. Digo *hombre*, y no macho. El estado de macho es una descripción del estado de sexuación de un organismo, y no una descripción de lo que es el “yo” respecto a la asignación socio-jurídica, en el vínculo social y en mi – eventual – sexualidad. No se nos asigna macho y hembra, sino niño o niña, hombre O mujer – y ningunx otro.
- 9 En muchas sociedades animistas amerindias, el régimen de asignación es distinto en varios aspectos decisivos: la asignación interviene con el desarrollo psicosocial de los niños y no “en el nacimiento”; le atañe a una asignación socio-espiritual relacionada con creencias sobre vínculos ontocosmológicos; donde la barrera naturaleza/cultura no existe. Un infante puede ser asignado niño o niña, no binario o agénero, no existe tal cosa como la reasignación al estilo occidental. No elijo tampoco mi sexo ni mi género, en una u otra área y creencia,

pero hago una pregunta que es una proposición: ¿cuál hubiera sido mi transición en un sistema con 4, 6, 8 géneros sociales? ¿Me hubiera convertido en esta “*transexual*”? Mi respuesta es no. Transexual es una construcción política; además, la subjetividad se da bajo la condición de adhesión al régimen heterogénero.

- 10 Parece necesario poner el foco en esta idea de fábrica, a partir de los escritos de dos autoras, Caroline Eliacheff y Céline Masson, del Observatorio de la Sirenita⁴, que emprenden una deliberada ofensiva mediática cuyo objetivo es perjudicar y quitar derechos a una parte de los ciudadanos de una democracia basada en el Estado de Derecho, considerando que los derechos humanos serían caducos, para esta población y otras, como lxs autistas.

La fábrica del infante transgénero

- 11 En su obra, conciben la fábrica del individuo trans en general, del infante trans en particular, dentro de lo que llaman una “mutación antropológica”: “El peso de la cultura LGBTIQ y la influencia de las redes sociales han dado una nueva visibilidad a la sensación de haber nacido en el ‘cuerpo equivocado’”. Ignoran la definición que dan las personas TNBX+⁵: la sensación de que su yo-cuerpo no responde a la asignación de género y a las normas asociadas. “¿Emancipación progresiva o fenómeno de reclutamiento ideológico?”, se preguntan, invocando a nuestra sociedad como testigo. Respondamos: ninguna de las dos cosas sino, como suele ser el caso, una instrumentalización de las ciencias en general, y de la antropología en particular, desde el colapso de las tesis psiquiátricas.
- 12 Fortalecidas por una posición que dicen “universal y republicana” mientras ignoran dos siglos de observaciones en antropología – la antropología del cuerpo en particular – retoman la mentira de la enfermedad mental bajo el término “disforia” para constituir este fundamento argumentativo y su metodología, de ahí esa noción de “cuerpo equivocado” que busca reconstituir una no linealidad trans en contraste con una linealidad cisgénero – uno nace, uno se hace, etc. – basado en un falso postulado antropológico. La “disforia de género” – o sensación de un “cuerpo malo” o “equivocado” – la produce la idea de un cuerpo primordial, no prescrito, fundacional y universal. Sin embargo, el llamado “cuerpo malo”, que presupone un “cuerpo

bueno”, es una producción colectiva, relativa a una separación-distinción entre el “yo” y el “cuerpo”, sin informar su contexto histórico si el yo es lo que crea el cuerpo o al revés. “Disforia” es otro nombre para una “ruptura yo-cuerpo” o “ruptura sexo-género”, que causa sufrimiento, aislamiento, etc. Caroline Eliacheff y Céline Masson sacan sus argumentos de la literatura medicalista-naturalista, expurgándola de la influencia decisiva que tuvo en la creación de los – futuros – heterosexuales, como de las colonizaciones europeas y su importante dimensión antropológica, que ellas reinterpretan a la luz del naturalismo occidental. Además, ignoran las encuestas que hizo la OMS entre 2010 y 2019 en el mundo entero para enfocarse en un supuesto “lobby trans” e inventan una “epidemia”. Un montón de prejuicios que se pueden encontrar en nuestro propio contexto actual respecto al pueblo judío, al pueblo árabe, a los homosexuales, etc.

- 13 Vamos a esquematizar el modo naturalista y este pensamiento. El modo naturalista se define en tres componentes co-articulados: naturaleza-cultura, cuerpo-asignación, sexo-género. La naturaleza define cómo es el cuerpo a partir del sexo; la cultura define cómo es la asignación de género y, por lo tanto, el supuesto género del futuro individuo. La muy acertadamente llamada “coincidencia” es una fábrica hecha de estos tres componentes. Hoy en día, se puede darle un género a su hijx incluso antes de que nazca. Ésta procede de una tradición dada en una sociedad-época dada, y no de la investigación científica, en la que el género del futuro individuo es el antecedente principal, y no el sexo, a menos que se haga “coincidir” el sexo y el género. Estos tres binarismos organizan todos los binarismos: masculino/femenino, mayoría/minoría, innato/adquirido, etc.
- 14 Este modelo afirma nada menos que: *la naturaleza produce la cultura*, para alinear la asignación con el cuerpo y el género con el sexo. Ahora bien, esto había sido refutado por Margaret Mead y luego por Maurice Godelier, pero revalidado por Françoise Héritier como una “constante universal”. Maurice Godelier había demostrado sin embargo que, al igual que en Occidente, un sistema de dominación socioeconómica y simbólica es lo que está en el origen de los estatus sociales que definen, entre otras cosas, la propiedad de los hijos, de la tierra, de las producciones, etc., y no es la sexuación. Héritier la llamará una “valencia diferencial” y no una constante – que sería – universal y ahistórica. Lo que es universal es el hecho de que casi todas las socie-

dades humanas responden al predicado político del patriarcado heterogénero, pero no el hecho de la barrera naturaleza/cultura, como tantas veces se afirmó. Es el patriarcado o el sistema patrisexual⁶ el que piensa y organiza concretamente una sociedad “con dos sexos” y con ella, una constante de diferencia sexual necesaria para la procreación natural.

- 15 Decimos que estamos asignadxs a “un género según el sexo”. Esta definición se remonta al siglo XIX. El “sexo”, referente e invención socio-histórica tardía, bajo los nombres de clases de sexo, o pertenencia de sexo, convertido en ese referente primordial, ha acompañado la revolución de las identidades sexuales desde el siglo XIX, cuando la “valencia diferencial” se fijó y solidificó en la biología dada por la clase de sexo, y luego, con el nacimiento de la endocrinología, con las hormonas, esta vez en la acepción de órganos genitales o sexuación primaria y secundaria. En esa orientación, la valencia mantiene la jerarquía medievalista, revocando la tesis de las complexiones corporales declinadas en frío y calor que distinguen a los hombres de las mujeres, borra la fluidez del género y de la socialización, en su beneficio. Ahora bien, esta invención del sexo y la revolución conceptual que implicó en los siglos XIX y XX, que Eliacheff y Masson denunciaron, como muchos de nuestros contemporáneos frente a las cuestiones TNBX+, es precisamente, en el sentido de la antropología, una “mutación antropológica”. Transforma la relación cultura-naturaleza-medieval o modo analógico (Descola, 2005), invirtiendo las coordenadas, ya que hace de la biología un referente invariante para instaurar la figura sexo-binaria Hombre/Mujer que conocemos. Ahora lo vamos a buscar en los cromosomas o en el flujo hormonal, pidiéndoles a las ciencias biológicas que consoliden una metafísica cisbinaria.

El cuerpo, ¿qué cuerpo?

- 16 El naturalismo objetivista occidental se define simbólicamente por un alma-un cuerpo, mientras que el animismo considera un cuerpo-dos espíritus o una migración o correspondencia de almas, espíritu o tótem en diferentes cuerpos; por ejemplo, en la cultura Shuar y Achuar, las almas-animales en los cuerpos de los humanos, de acuerdo con una jerarquía cultural.

- 17 En un caso, el cuerpo se plantea como fundamento; en otro, la relación de identidad u ontología es la que lo traduce. En ambos casos, se prescribe el cuerpo, y éste es de hecho el llamado invariante antropológico, no la biología sexual. El cuerpo puede albergar a dos, tres, cuatro almas – humanas y no humanas – pero necesita un marco ontológico que lo nombre y una cosmología que lo lleve o lo reprima. El alma animista puede albergar a un animal totémico, a un árbol totémico, mientras que el alma naturalista se forja sobre esta coincidencia sociojurídica del sentimiento individual y social del “yo-cuerpo”. Algunas aclaraciones definitorias. La palabra “tótem” ritualiza la coincidencia humano-animal en un contexto donde la barrera naturaleza/cultura no existe. En este contexto, la palabra “género” no se refiere a la coincidencia, sino al propio marco ontocosmológico, el cual permite una lectura adecuada de un vínculo social que ya está ahí – las normas sociales condensando el proceso CSN – e indica la realidad relacional de las personas en-proceso-de-fabricación.
- 18 El “cuerpo” no existe como tal. Ahí designamos el organismo biológico, mientras que la palabra cuerpo designa aquello que la asignación y la prescripción de normas hacen, moldeando el organismo en un cuerpo prescrito. En este sentido, la pregunta *qué es un cuerpo* recibe una respuesta clara: lo que el vínculo social, binario o no binario, abierto o cerrado, permite, asigna e impone a través de una falsa naturalidad y neutralidad de “la naturaleza”.
- 19 Este es el origen de la pregunta en antropología. Un canaco, respondiendo a un antropólogo holandés, le dijo: “Nos han traído el cuerpo y no el Espíritu. Nos construimos por el Espíritu, es nuestro principal antecedente, mientras que para ustedes, su principal antecedente es el cuerpo⁷”. Más precisamente, se trata de asignar un organismo al sistema sexo-género biobinario dentro de un sistema socio-jurídico autónomo prescriptor del vínculo social; hasta el punto de que dicho vínculo social ignora que existen aquellos “otros géneros”, o ya no puede ignorarlos y los impugna, bajo la forma de una patologización, una transgresión o de otra manera. Los canacos no podían imaginar una administración del estado civil, porque es necesario pensar y comprender lo que es el “estado civil”, lo que hace a la asignación y, por lo tanto, a las personas reales en un vínculo social determinado.

- 20 Clovis Maillet y Sophie Albert ofrecen esta reflexión general, incluyendo profundidad histórica: “En las conceptualizaciones modernas del género, la distinción sexo/género depende de la diferencia naturaleza/cultura. Sin embargo, en la época medieval, los conceptos de “naturaleza” y “natural” son polisémicos y no pueden ajustarse a sus equivalentes actuales. La diferencia entre naturaleza y cultura (más bien expresada por el término “*norreture*”) no tiene el mismo significado que tuvo a partir de los siglos XVII y XVIII, el período de la “naturalización” del mundo (Donna Haraway, Bruno Latour y Philippe Descola). Se podría argumentar que en la Edad Media sólo existía el género, y no un sexo biológico por un lado y un género social por otro⁸.” El analogismo medieval del siglo V hasta el XV engendró el naturalismo patriarcal en el siglo XX: a) reforzando la diferencia sexual por la diferencia naturaleza/cultura; b) sin la distinción sexo/género, a pesar de que sea necesaria para la reformulación y resignificación de los cuerpos y vidas no cisgénero y NB; c) la coincidencia naturaleza/ cultura responde también al proceso CSN. El bi(o)naturalismo binario salvaguardaba la jerarquía caliente/frío-masculino/femenino descartando a los organismos intersexuados para convertirlos en ese “error de la naturaleza” a partir del siglo XIX, indicando así que su sistema jurídico procede de la cultura. Nos enfrentamos a un sistema cultura-cultura. Lo mismo ocurre con la asignación de la mujer a *la-naturaleza* y la asignación del hombre a *la-cultura*: estas ideas forman parte de la valencia diferencial que fabrica la diferenciación hombre/mujer excluyendo otros géneros. Como señala Descola, se trata de un sistema y un régimen “analógico” – y no “naturalista” que rige el vínculo interioridad-fisicalidad – que ahora llamamos vínculo sexo-género. Además de ser profundamente moderna en la distinción naturaleza/cultura, esta mutación antropológica en el tránsito de una sociedad analógica con tres géneros a una sociedad naturalista “con dos sexos” implica una irrigación ideológica sobre la naturaleza del cuerpo y su distinción en organismo. A veces esta distinción es limitada y los humanos se colocan en el orden general de los mamíferos, otras veces la sociedad humana se coloca en la cima de una jerarquía heliocéntrica donde “el hombre” es esa especie que sale de los determinismos biológicos y ambientales.

Más allá de naturaleza y cultura

- 21 Lo que interesa a Philippe Descola ya interesaba a Marcel Mauss en el pueblo Inuit, Margaret Mead, Maurice Godelier, o también Marilyn Strathern y Eduardo Viveiros de Castro: ¿existe una constante antropológica, específica de todas las sociedades humanas teniendo en cuenta la barrera naturaleza/cultura, o es esta constante cosmológica, es decir, específica de un área, dependiente de un mito de creador y autónoma respecto a otras áreas? Descola responde que los tableros ontológicos difieren de un área y de una época a otra. Muestra cómo el binomio fisicalidad-interioridad es distinto de un área ontológica a otra, hasta qué punto la fisicalidad se vincula a interioridades narrativas y simbólicas, en la relación entre los existentes de un área ambiental; que en el animismo la fisicalidad no determina cómo es la interioridad, a diferencia del naturalismo. No se trata de universalismo frente a un relativismo (o a relativismos) sino de relativismos frente a otros relativismos, al menos antes de la globalización occidental. No es sorprendente que Descola haga del naturalismo-objetivismo occidental un caso histórico reciente y minoritario.
- 22 Pero estos tableros, agrupados ahora bajo el nombre de “giro ontológico”, no responden a las cuestiones planteadas por el resurgimiento de la fluidez de género en el naturalismo occidental actual, ni siquiera a las que planteaba el analogismo ternario medieval, bien conocido y documentado sin embargo, ni tampoco en las formas de animismos y su tablero muy particular, que los antropólogos han llamado el ritual del arco y la cesta (Hérault, 2010).
- 23 Todo sucede en el fondo como si el problema de la definición de los cuerpos respondiera siempre a la definición actualmente dada por las ciencias biológicas en los siglos XX y XXI, a saber, la existencia de dos sexos. Sin embargo, lejos de ser ésa científica, a menos que aislemos completamente la definición dada por las ciencias biológicas, la diversidad de sociedades e individuos es lo que prevalece. El predicado de dos sexos no verifica el estudio de las organizaciones sociales, a menos que se encaje estrictamente una valencia diferencial, histórica, construida y estabilizada, con una diferencia sexual, hasta el punto de que algunos antropólogos inaugurarán un “tercer sexo-género”, por ejemplo, en la cultura inuit con los Sipiniit. El enigma del cuerpo en el

intercambio entre Boesoou y Leenhardt⁹ inauguró esta cuestión en el siglo XIX, pero las respuestas van a variar a lo largo del tiempo en función de las disciplinas y cuestiones éticas, conflictos y controversias, sin olvidar las colonizaciones que hicieron desaparecer rituales, aunque eran pluriseculares. El giro ontológico intenta, precisamente, volver a infundir ciencia en la afirmación universalista. Los chamanes crean un mundo tan real como el endocrinólogo inclinado sobre su microscopio o el psicoanalista ocupado en demostrar los estribos de una ley simbólica. Esto equivale a cuestionar la historia de los cuerpos mediante la historia de los intercambios que conforman el vínculo social y el cuerpo social en función de desafíos sociales, simbólicos, económicos y biológicos. En resumen, el “sentido de sí mismo” depende del tipo de sociedad, la cual depende del tipo de ontología – diríamos hoy en función del orden binario de los géneros.

- 24 Este arranque de naturalismo-objetivismo bajo el nombre de “antiwokista” que hemos estado presenciando desde aproximadamente 2010 no es fruto del azar. Los discursos políticos en Francia se posicionan muy claramente a favor de un electoralismo de derecha y extrema derecha, retomando las tesis fascistas de algunos líderes. En términos más generales, estamos asistiendo a un retorno de la religión – los discursos anti-trans del Papa Francisco – dejando inacabadas la secularización y la igualdad, amenazadas por los nacionalismos autoritarios; en fin, en adecuación con las confusiones y superposiciones de los términos que componen el naturalismo patriarcal, se restablece una jerarquía binaria¹⁰. Frente a un mundo líquido desanclándose de territorios y terruños (según Zygmunt Bauman) debido a las políticas ultraliberales dentro de una globalización caótica, esas regresiones autoritarias transfieren a las “minorías” o a los migrantes, el peso de una unidad republicana supuestamente amenazada y pretenden reafirmar una ley simbólica, biológica y jurídica única, hoy más necesaria que nunca para expresar el sentido – de la familia y la patria (re)sacralizadas. Una ley en la que el lugar de la alteridad es ocupado por la (I)glesia y la (N)ación, o incluso por las ciencias, en el contexto de las controversias llamadas científicas. Aproximadamente, encontramos los discursos de Pinochet, Melloni, Orban, Putin, Zemmour o Trump infundiendo un régimen de control generalizado; este control lo encontramos en las tribunas políticas del Observatorio de la Sirenita y sus chantajes sobre el “borrado de límites” y la “suprema-

cia de los sentimientos”¹¹; términos y expresiones que borran colonizaciones, arrasan sociedades enteras y hacen desaparecer a lxs niñxs queer en cuanto están apareciendo. Absortos en su contra-militancia, las autoras ignoran el hecho de que el matrimonio por amor, como el amor cortés en la Edad Media, es la forma social de la “supremacía de los sentimientos” – traduzcamos el término *supremacía*: la mayoría de los individuos se adhieren a ello. La *(D)iferencia de los sexos*, principio fundador o constante, sirve esta finalidad, por y para una procreación sexual sacralizada que compone y rige la familia llamada nuclear – una creación contemporánea para (casi) todos lxs historiadors – la administración del estado civil y el vínculo social. En el siglo XX, la naturaleza, este sustituto analógico de Dios, se postuló como reguladora del sentido, mediante una definición objetivista de los cuerpos según una “identidad sexuada” y sexual. Es imposible no pensar aquí en la analogía XY de la *identidad masculina* según Elisabeth Badinter y, como contrapunto, en la definición marco de Hélène Rouch: el cuerpo no es nunca una realidad primaria, sino que depende de sistemas de significación (Rouch, 2011). Acaba de comenzar entonces una meticulosa revisión del pasado, que opone un naturalismo jerárquico y formas analógicas, en la cual las vidas y los cuerpos TNBX+¹² constituyen el nuevo “enemigo principal” del derecho panpatriarcal.

- 25 Armada con estas descripciones y reconceptualizaciones, me fugué del naturalismo objetivista occidental y examiné cómo otros modos ontológicos dicen el cuerpo en un proceso de aprendizaje continuo. Me acerqué al “género relacional”, tal como lo describen Marilyn Strathern, o Candice West y Don Zimmerman en su artículo *Doing Gender, el género haciéndose*. Veamos de cerca cuál es la confrontación entre las dos asignaciones, cisgénero y transgénero. Con esta definición, tenemos dos modos de asignación: asignación de género según el sexo (modo cisgénero); asignación de sexo según el género (modo fluido o transgénero).
- 26 En Occidente, solo existe el primero y obliga a un destino único y polar para las personas trans. Laurence Hérault (2010) describe la asignación ritual de los niños en las zonas animistas amerindias según una lógica social que desconocemos en gran medida todavía y que corresponde, según nuestros criterios, a un modo social fluido. Esta indicación por sí sola debería haber modificado la perspectiva

universalista, el uso inmoderado de la barrera naturaleza/cultura y el punto de vista de la patologización. Pero precisamente esta perspectiva no está ahí para responder y ofrecer un marco de pensamiento y de prácticas a todas las sociedades, sino para imponer el marco occidental. A este respecto, los trabajos de Sandra Bem (1976) habían demostrado que el modo andrógino, que sale de la polarización todo-hombre o todo-mujer, era la respuesta social ideal tanto en términos de salud mental como de organización social. Del mismo modo que el marco occidental transformó a los *tow spirits* en “berdache”, transformó a las personas TNBX+ en “transexuales”, “transgénero” o “travestis”. Desde el punto de vista de las sociedades animistas, esa transformación de su sociedad socio-espiritual y de su modelo de asignación es un etnocidio además de un genocidio. Desde la perspectiva de las personas TNBX+, se trata de un borrado histórico de la fluidez de género y de un control panóptico general sobre sus vidas en el momento de su resurgimiento histórico. En otras palabras, el sistema-régimen cisgénero ha transformado sociedades enteras y personas autodefinidas por el género – personal y relacional, quitando esta última dimensión para conservar sólo lo “personal”, recientemente transformado en “sentimiento” – en personas definidas por lo sexual y, *en última instancia*, por el (su) sexo. Esto nos habla de los criterios de objetividad y universalidad, que a menudo se reivindican juntos. Esto no es más que una cosificación de una persona reducida a lo abstracto del organismo sexual, además de una sinécdoque bipolar y reduccionista (a) hombre = masculinidad = macho, en oposición a mujer = feminidad = hembra; (b) la eliminación de una multiplicidad de géneros no cisgénero.

- 27 En el fondo, se puede ver por transparencia lo que es la mayor coartada del naturalismo: hacer pasar la socialización de género por lo que sería el “sexo”, es hacer pasar la asignación socio-jurídica por una respuesta adaptativa de la naturaleza a la cultura.

¿Qué es la persona trans? ¿Quién responde?

- 28 En el siglo XX, la primera respuesta a esta pregunta fue dada en alternancia por discursos religiosos y luego extra-médicos que disponen – en este orden – a) una enfermedad bajo el nombre de “transexualis-

mo”, b) el campo médico-quirúrgico que transforma la sexuación de un cuerpo bajo la condición de control biopsiquiátrico, y c) el campo jurídico que lo sanciona cambiando el estado civil.

- 29 La finalidad es situar la asignación jurídica en último lugar para salvaguardar la idea de un orden innato o natural y borrar el papel de la asignación cultural sobre la interioridad y el devenir de lxs individuux. Al igual que con la cuestión intersex, la cuestión trans consistió en modificar un cuerpo para no alterar la administración del estado civil. Esto ha dado lugar a un aumento en el número de personas que se han sometido a cirugía.
- 30 2ª respuesta: para la persona trans, las respuestas están relacionadas con el contexto de patología y aislamiento social. Frente a la presión normativa y el chantaje respecto a los documentos de identidad, las personas NBX+ han adoptado la respuesta transmedicalista.
- 31 3ª respuesta: para las personas NB, es un re-aprendizaje de sí mismx, que se debe construir en soledad, cuyo principal referente y antecedente era la respuesta transmedicalista. El transfeminismo se construyó como respuesta a este chantaje institucional y la emergencia de lxs trans NBX+ se vincula a la militancia trans frente a un contexto de contra-militancia.
- 32 En todos esos casos, la concepción del cuerpo es diferente – naturalista o no, esencialista o no – pero no lo es la coincidencia sexo-género. En todos los grupos sí existe, pero no existe en las mismas condiciones de descubrimiento, condiciones relacionales, de respeto a la interioridad, etc. Veamos un ejemplo. Una mujer agénero, trans o no, intersexual o no, no se encuentra en un estado de ruptura sexo-género sino en el de recombinación sexo-género que le da un mejor equilibrio en las condiciones inalteradas de las normas binarias de género. Implica un vínculo social con n vidas = n cuerpos. Es precisamente esto lo que se niega, utilizando falacias y un glosario de otro tiempo: “La antropología cristiana considera, por tanto, que el cuerpo es el primer lenguaje del alma. La edad, la apariencia, el sexo, ...: todo esto nos moldea y contribuye a decir quiénes somos¹³.” Además de este nuevo préstamo de la antropología, la declaración dice abiertamente en qué debemos creer y adherirnos a pesar de que somos atexs. Tomemos al pie de la letra la afirmación: “el cuerpo como primer lenguaje del alma”. Esta afirmación explica por qué algunas per-

sonas llegan a considerar el cambio de cuerpo-sexo: como cuerpo prescrito/prohibido, es un lenguaje.

¿Qué lazo social?

- 33 Respondamos antes de elaborar: un vínculo cisgénero, establecido sobre una jerarquía hombre/mujer analógica y transformada en una jerarquía biobinaria fundamentada en identidades sexuales en el siglo XX. ¿Qué otro vínculo social? En 2007, di mi primera conferencia sobre las sociabilidades no binarias entre las personas trans. Con Karine Espineira, habíamos optado, durante las UEEH¹⁴ de 2006, por micro-etnologías con todas las personas que se definían como TNBX+. Habíamos recolectado unas veinte designaciones-definiciones para unas treinta personas aproximadamente. Estos datos excluían un vínculo social binario. Esto me llevó a ver el vínculo social en la UEEH como no binario – más tarde, agregaríamos no cisgénero – y a cuestionar la estructura geopolítica de la sociedad.
- 34 Lo que descubrí allí es a la vez muy simple y aparentemente contraintuitivo: el cuerpo es enteramente construido por y en el vínculo social. No se construye de la misma manera en todos los individuos, el punto de partida no se ubica en el mismo lugar. El espíritu, el alma, o el desarrollo y la socialización en proceso, es lo que lo ocupa, en un vínculo social con dos sexos = dos géneros, o con n vidas = n cuerpos. Si las vidas cisgénero se definen por su sexo-género asignado, lo que construye a las poblaciones no cisgénero es su desarrollo en situaciones de discriminación, sus formas de habitar su cuerpo, sus habilidades e inhabilidades cognitivas y sociales, etc.
- 35 En definitiva, me largué del contexto naturalista atribuyendo al cuerpo un origen primario y primordial, y lo cuestioné a su vez con una nueva pregunta: ¿qué sería una antropología de las transidentidades? Algunxs se construyen su cuerpo en diferentes momentos de su existencia y pueden reconfigurarlo de muchas maneras en diferentes momentos o ciclos de vida distintos. Todxs construyen su cuerpo en función de la topología del lazo social, que es potencialmente múltiple. Hice la síntesis de todos estos datos en una pregunta y una respuesta: ¿qué es el cuerpo?: lo que permite – o no permite – el vínculo social. Mis investigaciones de campo han reforzado la intuición de que el paradigma transexual está estructuralmente ligado a la socie-

dad y a la metafísica binarias, mientras que el paradigma no binario lo abre en tres puntos claves: el cuerpo resultante del vínculo social, la intersección individuo/sociedad donde se fabrica la subjetividad, la salud mental y la salud social. En un vínculo social con n vidas, las transiciones son mucho más flexibles, segregan menos discriminaciones y menos discursos sobre la “salud mental”, producen menos violencia y asesinatos tan rápidamente escamoteados bajo las tesis de patologización. La asignación se comporta como si no fuera un poder, una coacción y una violencia sobre los cuerpos y los desarrollos, mientras que es una instancia totalmente autónoma del vínculo social, que construye, en una confrontación violenta, la tesis cisgénero contra la tesis transgénero, imponiendo un programa a personas reales a las que transforma en enfermedad, trastorno, disforia, monstruo. La asignación en Occidente no es un ritual de vida, como podría haber sido en el animismo amerindio o inuit, sino una institución socio-jurídica que excluye las vidas queer. Su funcionamiento es autónomo respecto al vínculo social que expresa – o debería expresar – una topología múltiple, cruzada, híbrida, en movimiento.

- 36 Esto lleva a todo tipo de preguntas que invocan una filosofía de las existencias. Provoca un cuestionamiento ontológico inaudito: ¿qué es un hombre o una mujer? ¿Cuántos sexos existen? ¿Cuántos géneros? ¿Qué tiene que ver la asignación con el cuerpo, unx puede desarrollar sin asignación? ¿Existen sociedades que no asignan? ¿Pueden las personas desarrollarse de forma distinta de la asignación? Todas estas preguntas conducen a mi pregunta central: ¿qué es un cuerpo?

BIBLIOGRAPHIE

Bem, Sandra Lipsitz, Martyna, Wendy, Watson, Carol, « Sex typing and androgyny: Further explorations of the expressive domain ». *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 34, n° 5, p. 1016-1023, 1976.

Eliacheff, Caroline et Masson, Céline, *La fabrique de l'enfant transgenre*, Paris, Édition de l'Observatoire, 2022.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

Espineira, Karine, Thomas, Maud-Yeuse, *Transidentités et transitudes. Se défaire des idées reçues*, Paris, Éditions Le Cavalier bleu, 2022.

- Godelier, Maurice, *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.
- Hérault, Laurence, « Comment acquérir un sexe avec un arc et un panier : les tests-rituels transgenres d'Amérique du Nord », in Philippe Hameau, *Les rites de passage : de la Grèce d'Homère à notre XXIe siècle*, Le Monde Alpin et Rhodanien, p.169-178, 2010.
- Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Ingold, Tim, *Marcher avec les dragons*, Paris, Points, coll. « Points Essais », 2015.
- Maillet, Clovis, *Les genres fluides. De Jeanne D'Arc aux saintes trans*, Paris, Éditions Arkhê, 2020.
- Rouch, Hélène, Dorlin, Elsa, Fougeyrollas-Schwebel, Dominique (dir.), *Le corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, Cahiers du Cedref, 2005.
- Rouch, Hélène, *Les corps, ces objets encombrants. Contribution à la critique féministe des sciences*, Donnemarie-Dontilly, Editions Ixe, 2011.
- Thomas, Maud-Yeuse, « Le modèle binaire en question », Colloque UEEH, Marseille, 21.06.07, transcription sur blog en ligne : <https://www.nucollectif.com/le-modele-binaire/>.
- Thomas, Maud-Yeuse, Espineira, Karine, « Qu'est-ce qu'un corps ». *Recherches en psychanalyse*, vol. 1, n° 29, 2020, p. 9-20.
- Vigarelo, Georges, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Le Seuil, 2014.
- West, Candace, Zimmerman, Don H., « Doing Gender », *Gender & Society*, vol. 1, n° 2, p. 125-151, 1987.

NOTES

1 Tiene que ver con la producción de formas polares, opuestas entre sí, de masculinidad y feminidad, para imponer el modelo natalista heterosexual y donde se naturaliza la sexualidad humana.

2 Biespiritualidad, personas que se identifican como gozando de un espíritu masculino y uno femenino; traducción del término indígena *Anishinaabemowin* “*niizh manidoowag*”.

* El término tiene el propósito de reunir y reivindicar diferentes nociones que circulan entre las Primeras Naciones de América del Norte: “el concepto les permite a las personas *Two Spirits* reconectarse con tradiciones relacionadas con la identidad espiritual y de género, la preferencia sexual y los roles convencionales”, Filice, Michelle, “Bispiritualité”, *L'Encyclopédie Canadienne*, 21 septembre 2023, *Historica Canada*. www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/two-spirit [traducción y nota de la redacción]

- 3 De cis y binario.
- 4 *Observatoire la petite sirène ou Observatoire des discours idéologiques sur l'enfant et l'adolescent* : <https://www.observatoirepetitesirene.org/> [Nota de la redacción]
- 5 Para personas trans, no binarias, xenogénero y +
- 6 Sistema patriarcal organizado sobre la base de la dominación-posesión sexual del hombre (principio activo) sobre la mujer (principio pasivo).
- 7 Esta es la frase de Bwêêyöü Ērijiyi, un canaco de Nueva Caledonia, citada a menudo por el misionero y etnólogo Maurice Leenhardt. Sobre las hipótesis de Maurice Leenhardt: Naepels, Michel (2002), “ ‘J'ai un corps'. Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt”, *Philosophia Scientiae* 6 (2), pp. 15-30. [Nota de la redacción]
- 8 “Archéologies des transidentités : mondes médiévaux”, París, Universidad de la Sorbona, Coloquio Internacional coorganizado por Sophie Albert (Universidad de la Sorbona, EA4349) y Clovis Maillet (ESAD Angers/EHESS), noviembre de 2021 (inicialmente en noviembre de 2020 y pospuesto debido a COVID).
- 9 Maurice Leenhardt, *Do kamo*, París, Gallimard, 1947. [Nota de la redacción]
- 10 Hombre/mujer, cultura-masculina/naturaleza-femenina, feminidad/masculinidad, dominación-sumisión, etc.
- 11 Anna Cognet, Caroline Eliacheff, Céline Masson (Observatoire de la petite Sirène), Tribune, *Marianne*, 16.03.2021.
- 12 Para personas trans, no binarias, xenogénero y +.
- 13 Éric de Beukelaer, “Identité sexuelle : avec respect et pudeur”, Chronique Le regard du prêtre, *La libre*, 27.09.2023.
- 14 Escuelas de verano euromediterráneas sobre homosexualidad.

RÉSUMÉ

Español

Sucede como si el problema de la definición de los cuerpos siguiera correspondiendo a la definición que actualmente dan las ciencias biológicas en los siglos XX y XXI, es decir, la existencia de dos sexos. Sin embargo, lejos de ser científica, esa definición oculta el proceso de construcción, sedimenta-

ción y naturalización que produce los cuerpos, en el cual la diversidad de sociedades e individuos es lo que prevalece. Este artículo examina la cuestión del cuerpo, central en la antropología, a partir de una reflexión sobre la fábrica biopolítica y colonial de la cuestión trans discutiendo el naturalismo-objetivismo en un enfoque que insiste en múltiples construcciones sociohistóricas localizadas.

INDEX

Palabras claves

Cuerpo, Régimen Heterogénero, Estudios Trans

AUTEUR

Maud-Yeuse Thomas

Investigadora Independiente Maud-Yeuse Thomas es una intelectual y activista transfeminista. Investigadora independiente, es cofundadora y codirectora, junto con Karine Espineira, del Observatoire des transidentités y de los Cahiers de la transidentité. Tiene una maestría en estudios de género de la Universidad de París-VIII y recientemente publicó con Karine Espineira, *Transidentités et transitudes. Se défaire des idées reçues* (2022), y codirigió en particular los libros *Corps vulnérables. Vies dévulnérabilisées* (2016), *Transféminismes* (2015), *Quand la médiatisation fait genre* (2014). Su investigación actual se centra en una comparación antropológica de diferentes regímenes sexo-género en Europa y en todo el mundo.

TRADUCTEUR

Michèle Soriano