



Tesis de Licenciatura en Filosofía

Lecturas de Infancia desde la Teoría de Género



Sofía De La Fuente Véliz

Profesora Guía: Olga Grau Duhart

Santiago, 2015

Tesina de Licenciatura en Filosofía
Lecturas de Infancia desde la Teoría de Género

Índice

<i>Introducción</i>	2
<i>I. El asunto del cuerpo (o el cuerpo del asunto)</i>	7
I.a Cuerpos escolares.....	7
I.b Cuerpos dóciles.....	11
I.c Cuerpos sexuados.....	18
<i>II. Simone de Beauvoir. Acerca de la educación de niños y niñas</i>	23
II.a Algunas cuestiones fundamentales.....	25
II.b Infancia temprana. ¿En qué momento se produce la diferencia? El niño juega con su pene y la niña con sus muñecas.....	30
II.c Pubertad y menstruación.....	41
<i>III. Intersexualidad y transgénero: Infancias fuera de la norma</i>	49
III.a Niño o niña, por un futuro feliz.	51
III.b El sexo verdadero.....	63
<i>Conclusiones</i>	72
<i>Bibliografía</i>	76

Introducción

La modernidad vino acompañada de una serie de transformaciones ideológicas que moldearían la mentalidad de humanos y humanas hasta nuestros días. Los ideales de democracia, libertad, igualdad, constituían el núcleo del ideario moderno, sin embargo, su realización concreta estuvo siempre plagada de contradicciones. La democracia: un derecho reservado solo para algunos; la libertad: para varones, europeos y blancos; y la igualdad: aun un anhelo. Si bien han sido muchas y muchos las/os que han luchado para ir corrigiendo esas inconsistencias, el proyecto fallido de la modernidad pesa todavía hoy sobre todas nuestras estructuras sociales. En términos, por ejemplo, de lo que tenemos por modelo de familia, o la manera en que es entendida y llevada a cabo la educación de niñas y niños. Un aspecto particularmente interesante del legado moderno es el concerniente a la sexualidad, invadida por un obstinado afán de normar los cuerpos. Normar, corregir, enderezar, vigilar los cuerpos, inscribiéndolos en una paradójica fórmula. Por un lado, el dualismo cartesiano dejó instalada la noción de que mente y cuerpo son dos sustancias diferentes, no solo de naturaleza distinta, sino también de desigual importancia. Según Descartes, los/as humanos/as somos en esencia mente, no cuerpo. El cuerpo es definido como una especie de máquina, con determinadas funciones, y la mente racional que lo habita constituiría nuestro verdadero yo. Por otro lado, la modernidad instaura una especie de obsesión por encasillar los cuerpos en categorías estáticas, en taxonomías y definiciones donde no puede haber cabida para la ambigüedad. Un ser humano que nace con pene, no solo es un macho de la especie, es un hombre y deberá comportarse como tal; a su vez, un ser humano que nace con vagina, no es simplemente hembra, es una mujer, y la cultura exigirá de ella un determinado comportamiento. De modo que la modernidad insiste, por un lado, en que no somos nuestros cuerpos, y por otro lado, en que nuestro cuerpo – específicamente, nuestra sexualidad- es lo que define nuestra identidad y el rol que nos corresponde jugar en el mundo.

La segunda mitad del siglo XX, y el incipiente siglo XXI, han sido escenario de numerosos y acalorados debates en estas materias. Las teorías de género

aparecen alrededor de los años 50, como un abordaje crítico en torno al disciplinamiento de los cuerpos y los significados culturales que han sido asignados a cada sexo, analizando la manera en que éstos han estructurado el entramado social en que se insertan nuestras relaciones, nuestra conciencia de identidad, nuestra educación, nuestras leyes e instituciones. Según las autoras Olga Grau y Gilda Luongo, el concepto de género es usado

“...particularmente por los/las escritores/as contemporáneos/as para referirse a la dicotomía de roles y rasgos de carácter <<masculinos>> y <<femeninos>>, socialmente impuesta. El sexo es fisiológico mientras que el género, en el uso anterior, es cultural. Las diferencias de género son conjuntos de atribuciones sociales –características, conducta, aspecto, vestimenta, expectativas, roles, etc.- hechas a los individuos al nacer de acuerdo con su sexo. La ciencia (incorrectamente) incorpora estas atribuciones de género como categorías naturales para las cuales las explicaciones biologicistas parecen apropiadas y aún necesarias” (Grau & Luongo, 1997: 129).

El campo de los estudios de género es bastante amplio: ha sido desarrollado no solo desde la filosofía, sino también desde la antropología, la historia, la psicología, la literatura, y también desde la ciencia, especialmente desde la biología y la medicina. En todas estas áreas, los conceptos de <<sexo>> y <<género>> han sido interpretados de maneras distintas y muchas veces contrapuestas. En este trabajo de investigación, me interesa ahondar particularmente en las interpretaciones que algunas/os autoras/es han hecho desde la filosofía, específicamente en torno a las relaciones entre los conceptos de cuerpo/sexo/género y el concepto de infancia.

¿Por qué nos importa lo que la teoría de género tenga que decir acerca de la infancia? En primer lugar, importa porque los cuerpos infantiles -los cuerpos de niñas, niños, *niñes*¹- como todos los cuerpos, son cuerpos sexuados, y como tales, se hallan sometidos a las mismas restricciones que la cultura patriarcal y la heteronorma impone sobre cualquier cuerpo humano.

¹ Incluyo, además de niños y niñas, a “*niñes*”, para designar a quienes no se identifiquen ni con la categoría masculina de “niño”, ni con la femenina “niña”. Usualmente utilizo también la “e” para reemplazar a la “o”: los plurales como <<nosotros>>, se transforman en <<nosotres>>, porque me parece una manera más inclusiva de nombrar a un grupo conformado por una pluralidad de personas, no solo varones. Al final de esta introducción explicaré este punto detalladamente.

Sobre todo, importa porque es precisamente en la etapa de la infancia - entendida en su sentido cronológico-, que dichas imposiciones aparecen y se introducen forzosamente en las conciencias y -cómo no- en los cuerpos. Incluso antes del nacimiento, apenas se tiene conocimiento del sexo del feto en gestación, comienza la familia a erigir expectativas para la persona que viene en camino, y a asociarle con lo que se considera propio de niño o de niña (por dar el ejemplo más claro: se le compran trajecitos rosados o azules según sea mujer o varón). El hecho de que estas imposiciones comiencen a hacerse presentes desde tan temprana edad, repercute directamente sobre la forma en que niñas y niños se ven a sí mismas/os y a los/as demás, de donde se desprenden varias consecuencias: la primera de ellas es que la desigualdad y las discriminaciones de género comienzan en la infancia. Ciertos patrones de conducta asociados a los roles masculino y femenino, comienzan a hacerse no solo visibles, sino también de alguna manera obligatorios. Obligatorios en la medida en que salirse de esas normas implica, desde muy chicos/as, ser señalados/as con el dedo. Implica que nos pregunten, que nos corrijan, incluso que nos castiguen. En la escuela implica verse expuesta/o al *bullying*, que muchas veces proviene no solo de compañeros/as, sino también de parte de profesores, profesoras y apoderados/as. De modo que las normas impuestas por el género -y todo lo que se sigue de ellas- de una u otra forma, marcan la infancia.

La relación entre infancia y género es especialmente interesante también por el hecho de que la infancia constituye una forma de estar en el mundo con otros/as desde una casi absoluta mudez. La voz de niños, niñas, *niñes*, rara vez es escuchada por el mundo adulto de manera seria, de manera sincera. Pocas veces puede un/a infante realmente elegir cuestiones determinantes: escoger su nombre, su género, su escuela. Y pocas veces les es reconocida la libertad de pensar por sí mismos/as. Si, por ejemplo, llega a ocurrir que un niño manifieste su deseo de ser niña, o que una niña manifieste su deseo de ser niño, la situación resulta embarazosa y la mayoría de los padres y madres tratará de rectificar y suprimir semejantes aspiraciones. Si, por el contrario, el deseo de ese/a niño/a resulta escuchado por su padre y/o madre, y se le da la libertad de <<transformarse>>, la situación se convierte en un escándalo para

su entorno, sobre todo en el espacio escolar. El escándalo se suscita no solo porque se considera inaceptable que un niño, con pene y testículos, quiera ser reconocido como niña, o que una niña, con vagina, quiera ser reconocida como niño, sino sobre todo por el hecho de que “son solo niños/as”, “¿qué sabe un niño de sexualidad?”, “¿qué sabe una niña de género?”. Se considera una falta de criterio, de parte de los/las adultos/as responsables de ese niño, hacer caso de semejante “capricho infantil”. En este caso la discriminación es doble: de género, por un lado, etaria por otro.

Al mismo tiempo, son escasas las ocasiones en que a niños, niñas y *niñes* se les habla del cuerpo; tanto en el espacio familiar como en la escuela, es un tema que rara vez se toca, más allá de los contenidos que aporta la anatomía en la clase de biología, o la sexualidad en términos de aparatos reproductores. Como dije anteriormente, nuestra cultura occidental está demasiado marcada por la impronta del dualismo cartesiano mente-cuerpo, y esto se traduce en que a menudo presta demasiada atención al intelecto, olvidando que somos fundamentalmente cuerpo, al menos en lo que se refiere a nuestra existencia situada en el mundo.

De modo que, probablemente, haya que preguntarse en primer lugar ¿qué es un cuerpo? ¿Qué es un niño, qué es una niña? Preguntas complejas y susceptibles de ser respondidas de infinitos modos. A través de este trabajo investigativo, analizaré algunas de las respuestas que podemos encontrar en las propuestas de algunas/os autoras/es de la filosofía con perspectiva de género. En el primer capítulo, abordaré la pregunta por <<el cuerpo>> como concepto, y <<los cuerpos>> como singularidades, indagando en la naturaleza sexuada de éstos por un lado, y, por otro, en los mecanismos de control que se ejercen sobre los mismos desde distintas instituciones, especialmente la escuela. Para este propósito, expondré algunas ideas desarrolladas principalmente por Michel Foucault y Thomas Laqueur. A continuación, en el segundo capítulo, analizaré los planteamientos de Simone De Beauvoir en *El segundo sexo*, con respecto a las diferencias en la educación de niños y niñas. Finalmente, en el tercer capítulo, abordaré el tema de las infancias intersex y transgénero, desde la perspectiva de Mauro Cabral, Anne Fausto-Sterling y Beto Preciado.

Para cerrar esta breve introducción, quisiera añadir dos notas aclaratorias. La primera, es dejar de manifiesto que emprendo esta búsqueda desde una perspectiva feminista y en abierto apoyo a la diversidad y disidencia sexual, tanto en la infancia como en cualquier etapa de la vida de una persona. La segunda, es con respecto al uso del lenguaje. En espacios de activismo feminista y LGBTI, y otras instancias de carácter menos formal, hace ya un tiempo viene utilizándose la letra “e” para reemplazar el uso del genérico masculino, por ejemplo, en palabras como <<nosotres>>. Tradicionalmente, para referirse a un grupo conformado por hombres y mujeres, en castellano se utilizaría la palabra <<nosotros>>, pero *muches* creemos que esta es una expresión más de la cultura machista, y estamos *convencidas*, en primer lugar, de que transformar el lenguaje es una acción necesaria (no suficiente, por supuesto) para transformar nuestras relaciones; y en segundo lugar, de que estas voluntarias modificaciones del lenguaje son revolucionarias en la medida que la crítica se inscribe no solo en el fondo, sino también en la forma del discurso. En la introducción del texto *Interdicciones*, Mauro Cabral nos dice “Tanto el castellano como el portugués son lenguas extremadamente *generizadas*. Su especificación y distribución constante de seres y cosas en *masculinos* y *femeninas* parece ser la expresión lingüística natural y sin fisuras del binario de la diferencia sexual” (Cabral, 2009: 6). Para reemplazar el genérico masculino, *algunes* utilizan la x (*nosotrxs*) en lugar de la o, *otres* la arroba (*nosotr@s*), y *otres* la clásica o/a (nosotros/as). Personalmente, prefiero utilizar la e: me parece mejor que la x, porque esta última puede leerse de todos modos como o (es decir, cuando vemos escrita la palabra “*nosotrxs*”, solemos leer “nosotros”, a falta de un sonido que exprese la “x” entre consonantes); y mejor que la arroba y la o/a, porque considero que trasciende el clásico binarismo masculino-femenino, es decir, nombra no solo a hombres y mujeres, sino también a quienes no se identifiquen con ninguno de esos dos sexos-géneros. Lamentablemente, la academia aún no acepta estos usos del lenguaje, y me veré obligada a utilizar, para el desarrollo de esta tesina, la única forma aprobada hasta el momento: la terminación en o/a ó a/o. Si bien no es uno de los temas que desarrollaré en profundidad en esta tesina, me parecía necesario al menos señalar –poner a la vista- la cuestión del lenguaje.

I. El asunto del cuerpo (o el cuerpo del asunto)

*“La Iglesia dice: El cuerpo es una culpa.
La ciencia dice: El cuerpo es una máquina.
La publicidad dice: El cuerpo es un negocio.
El cuerpo dice: Yo soy una fiesta.”*

Eduardo Galeano

Para abordar las cuestiones de género, hemos de preguntarnos en primera instancia por ese lugar donde se “encarna” la problemática: el cuerpo humano. ¿Qué es un cuerpo humano? ¿Qué lugares ocupa, qué símbolos reviste, qué importancia le damos? A menudo, la tradición filosófica occidental hegemónica nos ha presentado el cuerpo como soporte físico para algo de categoría superior: para algunos/as el alma, para otros/as la mente, el espíritu, la psique. Como sea, el cuerpo es presentado no solo como distinto de todas las anteriores, sino además como ocupando un lugar inferior dentro de la jerarquía de los elementos que componen la existencia humana. Para Platón, por ejemplo, el cuerpo es la cárcel de esta supuesta esencia inmaterial, el alma, que debiese conducir nuestra existencia, y dominar las pasiones de la carne. Desde la influencia del platonismo -aunque con defensores/as y detractores/as entremedio- se ha conservado de manera general hasta nuestros días esta noción de dualidad mente-cuerpo, que llevada a otro plano, se ha traducido en una oposición cultura-naturaleza, donde, al igual que entre mente y cuerpo, cultura ocupa el lugar privilegiado y naturaleza el lugar de lo que debe ser dominado por la cultura.

Cuerpos escolares

Antes de entrar a analizar los distintos mecanismos con que la modernidad ha moldeado no solo la idea de “cuerpo”, sino los cuerpos mismos,

detengámonos un momento a pensar en la manera en que se vive el cuerpo desde la infancia. En este punto considero necesario analizar particularmente el lugar del cuerpo en la escuela² y el dispositivo pedagógico que se despliega en ella, en relación con los cuerpos de niñas y niños. No olvidemos que la escuela, en su forma tradicional, ha sido el espacio por excelencia donde se inculcan ideas y valores, y donde tiene lugar la construcción de subjetividades, en muchos casos de manera incluso más potente que en el ámbito familiar. Cuando en la escuela se nos enseña una historia universal construida casi exclusivamente por hombres, cuando “por economía del lenguaje” se utiliza siempre el genérico masculino, y cuando se habla de “los hombres” o “el hombre” para referirse en realidad a toda la humanidad, se nos está enseñando una manera específica de pensar el mundo y a quienes lo habitan y construyen; se nos está educando para concebir de una manera determinada los roles y las relaciones entre unos y otras. Sobre todo cuando se nos enseña (que todavía se hace) de qué manera es adecuado que se comporte una señorita, o un hombrecito, no solo se nos dice qué pensar, sino también cómo debemos ser, y qué se espera de nosotros/as, de donde se desprende también que hay una manera <<normal>> y otra <<anormal>> de ser y comportarse. La mayoría de estas cosas, al menos hoy en día, no forman parte del currículo oficial que se enseña en las escuelas, pero permanecen instaladas en lo que se ha llamado comúnmente el <<currículo oculto>>. El currículo oculto es todo ese conjunto de normas sociales, costumbres, roles, que se transmiten en las escuelas, de manera no oficial, es decir, de manera tácita; y son muchos los elementos que lo configuran: desde la disposición de la sala de clases, la actitud autoritaria que adopta el profesor o profesora, el uniforme escolar, el orden prioritario que se da a unas asignaturas sobre otras, cierto contenido de los libros de texto, las medidas disciplinares, etc. Todo este conjunto de patrones conductuales que se van introduciendo sistemáticamente en la subjetividad de niños y niñas, se traduce finalmente en un aprendizaje que trasciende las materias aprendidas en cada ramo particular y que perdura

² Es evidente que hoy en día “la escuela” existe en modos muy diversos, y que al hablar de ella no hablamos exactamente de la misma escuela del siglo XVIII. Pero es claro también, que la escuela tradicional (la mayoría de las públicas todavía siguen esta línea), conserva aún hoy muchos de los elementos disciplinarios respecto del cuerpo que serán mencionados a continuación.

mucho más que ellas para el resto de la vida: lo que se aprende es una forma de ser, de estar, y de relacionarse con los/as otros/as.

Con respecto al cuerpo, en primer lugar, tanto a niñas como a niños se les impone una manera rígida de disponer sus cuerpos en la sala de clases. La clásica organización de la sala con todos los pupitres mirando al profesor o profesora, sentados y sentadas durante toda la clase, y sin autorización para moverse libremente por la sala lo ilustra claramente. Para todo debe pedirse permiso, hasta para ir al baño, y como todo permiso, éste puede ser denegado. ¿Qué papel nos enseña la escuela que juegan los cuerpos y qué papel juega el cuerpo en la escuela? Aunque nadie negaría que el cuerpo cumple alguna función en el acto de conocer –porque necesitamos de los ojos para leer el libro de texto, de los oídos para escuchar al profesor o profesora, y en fin, de nuestra corporalidad en su conjunto para estar presente, ahí sentada en la sala de clases-, la escuela, en general, otorga al cuerpo justamente ese papel: el de ser el medio físico que permite al intelecto aproximarse al conocimiento; este último es concebido siempre como un territorio que pertenece al intelecto, a la razón, y no al cuerpo. La escuela reproduce la noción cartesiana de que cuerpo y mente se hallan separados y son dos cosas distintas, afirmando así una ilusoria desvinculación con el propio cuerpo. Pero curiosamente esta desvinculación no opera desde el comienzo. En los primeros años de escuela, pareciera aceptarse que lo <<natural>> es que niños y niñas aprendan con el cuerpo: pintando, jugando, cantando, construyendo figuras con sus manos, etc. Pero esta etapa solo dura unos años, y se considera que, llegada cierta edad, es hora de disciplinar el cuerpo y despertar la razón, como señala Francisca Pérez Prado:

Paulatinamente, la educación va desapegándose del cuerpo, estructurando nuestros procesos de aprendizaje y análisis en lo abstracto, como si el introducirnos en el mundo del conocimiento tuviera como condición negar el cuerpo. Esto, aún cuando este conocimiento sea relativo al cuerpo. Un caso paradigmático y nunca suficientemente citado es el de la biología (¿quién pensaría en dar de tarea el observarse los genitales frente a un espejo para aprender a reconocer el así llamado “aparato reproductivo”? ¿Quién intentó

comprender el sistema respiratorio con ejercicios de relajación y respiración controlada?) (1993: 205).

Yo me pregunto también ¿por qué no se habla abiertamente de la menstruación, más allá de estudiarla superficialmente en ciencias naturales, como un proceso biológico más de la máquina-cuerpo? Jamás se nos habla mucho más de la menstruación en la escuela, aún sigue siendo un tabú, un motivo para sentir vergüenza si se mancha el pantalón, o la falda que suele imponerse a las niñas en la escuela.

Y esa es otra forma de ignorar los cuerpos: el uniforme. Todavía existe esa mala costumbre de obligar a niños y niñas a usar uniforme, lo que encierra una evidente paradoja: por un lado, un afán de vestir a todos/as iguales (todos y todas con uniforme escolar), y a la vez diferenciados/as por sexo: los hombres con pantalón, las mujeres con falda o jumper. En el fondo, el asunto del uniforme opera bajo la lógica absurda de ocultar la diversidad en nombre de la “igualdad”, pero se pretende una falsa universalidad que no puede menos que negar lo singular. Esa falsa igualdad contiene una serie de contradicciones, siendo la primera de ellas el hecho de que el uniforme no es igual para unos y otras; pero además el hecho de que constituye una clara señal de que la escuela no pretende fomentar la diversidad y apreciar la riqueza de ésta, sino muy por el contrario, no quiere que la haya. Como no puede evitarla, prefiere ocultarla bajo un uniforme. Ahora bien, la diferencia que se establece entre el uniforme de niños y niñas llama la atención en este contexto, pues deja de manifiesto que para la escuela es importante distinguir, como ninguna otra particularidad, el sexo-género. En otras palabras, la escuela dice uniformar en nombre de la igualdad, pero al mismo tiempo establece dos categorías humanas, a quienes pondrá un uniforme distinto, como símbolo de una diferencia fundamental: a cada cual le corresponderá un uniforme por *ser mujer* o *ser hombre*, atribuyendo un sentido ontológico al sexo.

Así, a través de estos mecanismos la escuela va moldeando no solo la idea de cuerpo (del cuerpo propio y de los cuerpos de los/as demás), sino que va concretamente moldeando los cuerpos mismos, adaptándolos a un determinado discurso. Un análisis profundo de esta cuestión fue realizado por

Michel Foucault en *Vigilar y Castigar*, donde la escuela es puesta en evidencia, junto con otras instituciones como hospitales, talleres y la escuela militar, como uno de los espacios donde el poder opera sobre los cuerpos, volviéndolos dóciles a través de su disciplinamiento sistemático.

Cuerpos dóciles

Foucault es uno de los/as autores/as que coincide en que se produjo en la Modernidad un giro en la forma de concebir y tratar los cuerpos. Sus investigaciones lo llevan a concluir que ha habido una transformación específicamente en la manera en que actúa el poder. Afirma que ha habido en el curso de la edad moderna toda una revelación del cuerpo como territorio de poder: éste último se articula de manera diferente desde el siglo XVIII, ya no como una fuerza represiva ejercida desde afuera –o al menos no primordialmente-, sino como una fuerza productiva, en tanto que *produce* sujetos a su medida, e intestina en tanto opera desde adentro, como una red de interconexiones.

Este giro en el mecanismo del poder ha sido posible, según Foucault, mediante la Disciplina. Si bien claramente había otras formas de disciplina anteriores a la modernidad, en esta última ella adquiere un sentido diferente al que comportaba, por ejemplo, en los monasterios o en ciertas prácticas ascéticas. Entendida en su sentido moderno, la disciplina es definida por el autor como una <<anatomía política del detalle>>, un trabajo sistemático sobre el cuerpo, donde cada movimiento, cada gesto, cada expresión, se manipula calculadamente, para formar un vínculo tal que hace al sujeto/a obediente y útil: “a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas”” (Foucault, 2002: 141).

Foucault identifica la escuela como uno de los espacios donde se aplica la disciplina de manera muy parecida a la milicia. En ella, el cuerpo es sujeto a estrictas normas de conducta que tendrán por resultado último la *producción* de

determinado tipo de sujetos/as. Dentro de las características propias de este tipo de disciplina, además de su especial atención por el detalle, el autor sostiene que funciona en base al “arte de las distribuciones”: la disciplina, nos dice, procede ante todo a distribuir a los individuos/as en el espacio de manera de controlarlos/as. Emplea para ello varias técnicas, partiendo por la clausura, es decir, que el espacio donde los/las estudiantes se reúnen sea cerrado, que la puerta esté controlada, que no se pueda salir sin permiso, apenas moverse. En este espacio cerrado, una de las grandes operaciones de la disciplina, nos dice Foucault, es la constitución de “cuadros vivos”, que logran ordenar las multitudes, consideradas “confusas, inútiles o peligrosas”. Esta sería una de las importantes mutaciones técnicas en la enseñanza escolar: la organización de un espacio secuencial permitió el trabajo simultáneo de todos/as los/as alumnos/as, a diferencia del sistema tradicional anterior donde el maestro/a trabajaba de manera individual con un/a solo/a mientras el resto permanecía sin vigilancia. Esto permitió toda una nueva economía del tiempo, convirtiendo la escuela en una verdadera máquina, donde se optimiza no solo el aprendizaje, sino también la vigilancia constante. El horario es otra de las maniobras que fortalecen la disciplina, controlando toda actividad dentro de un tiempo y objetivo específicos. “El tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder”, afirma Foucault (2002: 156). Todas las actividades y movimientos del cuerpo disciplinado deben ajustarse a un ritmo, y obedecer a órdenes eficaces: tan breves, claras y reiterativas que no necesiten siquiera ser enunciadas. Un aplauso, un golpe en la mesa, el sonido de la campana, una mirada simplemente, deberán ser señal suficiente para provocar la reacción deseada; así, la relación entre el/la profesor/a que impone la disciplina y quienes le están sometidos/as es a través de señas: se trata, nos dice el autor, de obedecer a una señal, de reaccionar de manera inmediata en respuesta a un código artificial aprendido previamente. Se trata, en fin, de situar los cuerpos en un pequeño universo de señales y gestos con respuesta automática, una especie de entrenamiento para la docilidad. Foucault advierte que poco a poco, pero sobre todo hacia 1800, el espacio escolar se transforma y la clase se torna homogénea, compuesta de elementos individuales dispuestos unos al lado de los otros bajo la mirada del vigilante-maestro. En el siglo XVIII comienza a jugar un importante papel el <<rango>>, que define la

forma de distribución de los/las individuos/as en el orden escolar: cada uno/a, de acuerdo con su edad, sus adelantos y, por supuesto, su conducta, ocupa un lugar u otro, pero ese lugar no es permanente, se gana o se pierde semana a semana, mes a mes.

Foucault sostiene que para que toda esta máquina funcione, la disciplina dispone tácticas en que combina todos los elementos recién mencionados. La primera de ellas es la vigilancia jerárquica. Ésta se basa en que la autoridad delega su poder de vigilante sobre otros/as, sobre sus propios alumnos/as en el caso de la escuela, para que allí donde ella misma no pueda estar presente vigilando, hayan otros ojos para vigilar por ella y poner orden; a la vez, estos/as vigilantes designados/as son también vigilados/as, creando un sistema de vigilancia que se sostiene por sí mismo:

Este sistema hace que "resista" el conjunto, y lo atraviesa íntegramente por efectos de poder que se apoyan unos sobre otros: vigilantes perpetuamente vigilados. El poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se trasfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria. Y si es cierto que su organización piramidal le da un "jefe", es el aparato entero el que produce "poder" y distribuye los individuos en ese campo permanente y continuo. Lo cual permite al poder disciplinario ser a la vez absolutamente indiscreto, ya que está por doquier y siempre alerta, no deja en principio ninguna zona de sombra y controla sin cesar a aquellos mismos que están encargados de controlarlo; y absolutamente "discreto", ya que funciona permanentemente y en una buena parte en silencio. La disciplina hace "marchar" un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas. Gracias a las técnicas de vigilancia, la "física" del poder, el dominio sobre el cuerpo se efectúan de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, de acuerdo con todo un juego de espacios, de líneas, de pantallas, de haces, de grados, y sin recurrir, en principio al menos, al exceso, a la fuerza, a la violencia. Poder que es en apariencia tanto menos "corporal" cuanto que es más sabiamente "físico". (Foucault, 2002: 182)

A lo largo de su análisis, Foucault va describiendo esta modalidad moderna del poder como una que se infiltra silenciosamente, y dado su carácter "relacional", todos y todas son vigilantes en último término. Además de la vigilancia

jerarquizada, otra de las tácticas de la disciplina –probablemente la que más nos interesa- es su función normalizadora. El sistema define qué es normal y qué no, y bajo estas definiciones es que categoriza, corrige, normaliza, premia o castiga según se adecúe el/la sujeto/a a la norma o no. Ahora bien, para medir el grado de normalidad, la disciplina se vale de un dispositivo que resulta más que familiar para cualquiera de nuestro siglo: el examen. Éste permitirá una inspección casi absoluta, de las capacidades o discapacidades, de los avances o retrasos en el aprendizaje, de la aptitud o falta de ella para las actividades requeridas, de la normalidad o anormalidad de un/a individuo/a. Aplicado en la escuela, en el taller, en el hospital o en la formación militar, el examen conlleva, según Foucault, todo un mecanismo que vincula cierta forma de ejercicio del poder con la formación de un cierto tipo de saber. Es decir, el examen sitúa a los/as individuos/as en un campo de vigilancia constante, que a su vez es una red de escritura: una compilación de documentos que captan e inmovilizan a los/las sujetos/as, inscribiéndolos/as en categorías. Bajo el examen, cada individuo/a es un <<caso>>, objeto simultáneamente de conocimiento y de poder. Gracias a esta revisión permanente, se produce un juego constante de castigo-recompensa: los/as normales reciben gratificaciones mientras más se ajustan a la norma, mientras que los/as anormales reciben castigos, partiendo por la etiqueta de <<anormal>>, que prescribe su exclusión. Los aparatos disciplinarios, dirá Foucault, jerarquizan a las personas en <<buenas>> y <<malas>>: “A través de esta microeconomía de una penalidad perpetua, se opera una diferenciación que no es la de los actos, sino de los individuos mismos” (Foucault, 2002: 186). Se pretende medir la <<naturaleza>> de los/as individuos/as, jerarquizarles según su grado de normalidad, según su nivel de adscripción a una cierta medida otorgadora de valor, en base a la cual se harán las comparaciones, diferenciaciones y diagnósticos según los cuales se premiará o castigará al sujeto/a:

En el taller, en la escuela, en el ejército, reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes "incorrectas", gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia). Al mismo tiempo se utiliza, a título de castigos, una serie de

procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones. Se trata a la vez de hacer penables las fracciones más pequeñas de la conducta y de dar una función punitiva a los elementos en apariencia indiferentes del aparato disciplinario: en el límite, que todo pueda servir para castigar la menor cosa; que cada sujeto se encuentre prendido en una universalidad castigable-castigante. (Foucault, 2002: 183)

Pero el castigo moderno que se aplica sobre quien trasgrede la norma comporta una sutileza que lo distingue del castigo de siglos pasados; la violencia de los golpes, la severidad de un suplicio, han sido reemplazadas por el rigor del detalle. Foucault cita a J.B. de La Salle (*Conduite des Écoles chrétiennes*, 1828) para ilustrar la idea de castigo que se instala en la época: "Con la palabra castigo, debe comprenderse todo lo que es capaz de hacer sentir a los niños la falta que han cometido, todo lo que es capaz de humillarlos, de causarles confusión: ... cierta frialdad, cierta indiferencia, una pregunta, una humillación, una destitución de puesto" (J.B de La Salle citado en Foucault, 2002: 183).

Foucault utiliza el concepto de Panoptismo³ para ilustrar la pretensión de omnipresencia del poder disciplinario, que procura imponer a quienes somete un principio de visibilidad obligatoria, mientras que él (el poder) permanece en la invisibilidad. El ojo panóptico es aquél que todo lo ve, no hay detalle,

³ El Panóptico es un diseño arquitectónico carcelario, ideado hacia fines del siglo XVIII por Jeremy Bentham. Básicamente, consiste en una construcción circular con una torre en medio: los/as prisioneros/as se ubican en celdas individuales alrededor de la circunferencia y el guardián se ubica en la torre, desde donde tiene visión absoluta de todas las celdas, mientras que permanece invisible para quienes están encerrados/as. El propósito de esta estructura es garantizar la obediencia de prisioneros/as solo por el hecho de saberse observados/as. Foucault lo define de la siguiente manera: "Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones — encerrar, privar de luz y ocultar—; no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa" (Foucault, 2002: 203).

movimiento, gesto, que escape a su mirada; en ese sentido, es equivalente a la mirada de Dios: el efecto de obediencia que produce proviene de la consciencia de estar siendo observado/a, independientemente de quién sea que observa. De modo que, como señala Foucault, la coerción externa se vuelve prácticamente innecesaria, pues quien está sometido/a a un campo de visibilidad absoluta –o más bien, quien se sabe expuesto/a a ella, aún cuando no sea del todo cierta- reproduce por sí mismo/a y sobre sí mismo/a las coacciones del poder, sometiéndose espontáneamente a la norma: el/la sujeto/a se convierte en el principio de su propia sumisión. El esquema panóptico es aplicable a un sinnúmero de situaciones diversas; podrá ser utilizado en cualquier situación donde se pretenda imponer una determinada conducta a una pluralidad de individuos/as. Es más, para Foucault (2002), el Panóptico está destinado a convertirse en una función generalizada dentro del cuerpo social, y como tal, puede ser utilizado como una verdadera máquina todopoderosa, capaz de modificar el comportamiento, de encauzar o educar la conducta: capaz de hacer posible la experimentación sobre los/as humanos/as y analizar desde un lugar privilegiado las transformaciones que se pueden obtener en ellos/as. Insignia de la “sociedad disciplinaria”, el panoptismo dibuja un sistema de coerciones sutiles, que literalmente se *encarnan* en los/as individuos/as, modelando todas sus conductas. Con el paso del tiempo, los mecanismos se vuelven cada vez más sofisticados y silenciosos, de modo que los/as individuos/as no se sientan violentados/as por la vigilancia, ni siquiera vigilados/as, en último término, porque la Disciplina no puede identificarse con una institución ni con un aparato: es, en el fondo, una forma de ejercicio del poder, que utiliza un abanico de técnicas e instrumentos, una tecnología que garantiza, en palabras del autor, <<una distribución infinitesimal de las relaciones de poder>>. Puede ser utilizada ya sea por cárceles y correccionales, por hospitales, establecimientos educativos, aparatos estatales, e incluso, advierte Foucault:

 Será preciso demostrar un día cómo las relaciones intrafamiliares, esencialmente en la célula padres-hijos, se han "disciplinado", absorbiendo desde la época clásica esquemas externos, escolares, militares, y después médicos, psiquiátricos, psicológicos, que han hecho de la familia el lugar de

emergencia privilegiada para la cuestión disciplinaria de lo normal y de lo anormal. (Foucault, 2002: 218)

En *Microfísica del poder*, Foucault continúa insistiendo en la idea de que las relaciones de poder penetran materialmente los cuerpos, y de que es en estas relaciones donde circula el poder mismo, no en un soberano que lo detente. Así, en cada partícula del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, entre un padre y un hijo, entre una maestra y su alumna, entre el/la que sabe y el/la que no sabe, se despliegan relaciones de poder que no son simplemente reflejo de un poder soberano sobre ellos y ellas: más bien, ellos y ellas son su condición de posibilidad, la superficie *física* donde ese poder prolifera. En ese sentido, explica que la familia, por ejemplo, no es respecto a los/as niños/as la representante del Estado, como no lo es tampoco el hombre respecto a la mujer. Más bien, para que el Estado funcione como funciona, necesita que haya del adulto al niño y del hombre a la mujer relaciones de dominación específicas, que tienen su configuración propia y una relativa autonomía (Foucault, 1980).

A raíz de su argumento de que existe una red de *bio-poder*, Foucault afirma que a partir de esta misma red es que nace la sexualidad “como fenómeno histórico y cultural en el interior del cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez” (Foucault, 1980: 156). Nos recuerda que el poder se incardina en el cuerpo mismo, pero que siendo el poder siempre “relacional”, jamás se instala sin despertar resistencias, es decir, comporta también contra-efectos, respuestas, sublevaciones. Con un ejemplo concreto del ámbito de la sexualidad –el autoerotismo- el autor ilustra esta situación de lucha entre el poder y los cuerpos a los que quiere someter éste. Subraya que los controles de la masturbación prácticamente no han aparecido hasta el siglo XVIII, donde de pronto se suscita el pánico y se tematiza la cuestión: “los jóvenes se masturban”. Según Foucault (1980), en nombre de esta terrible enfermedad, es que se ha instaurado sobre el cuerpo de niños y niñas una vigilancia de la sexualidad, una “objetivación de la sexualidad con una persecución del cuerpo” (Foucault, 1980: 105). Pero esta misma persecución que hacía de la sexualidad un objeto de preocupación y control, producía al mismo tiempo una “intensificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo...”

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control” (Foucault, 1980: 105).

Nos adentramos aquí en la cuestión de cómo el poder atraviesa los cuerpos en el plano específico de la sexualidad. Si bien Foucault desarrolló posteriormente este tema en su obra inconclusa *Historia de la sexualidad*, dejaremos hasta aquí el análisis de su teoría, para dar paso a la revisión de otras propuestas que continúan en la misma línea.

Cuerpos sexuados

Thomas Laqueur explora la cuestión del sexo-género como construcción cultural en su texto *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Al igual que Foucault, Laqueur advierte cómo es que entrada la modernidad se producen ciertos cambios importantes en la manera de concebir la sexualidad; afirma de manera enfática que la naturaleza sexual humana cambió a fines del siglo XVIII. Pero es crítico al sostener que no fueron descubrimientos positivos de la ciencia los que produjeron en realidad estas nuevas formas de interpretar el cuerpo sexuado, sino transformaciones epistemológicas (no solo descubrimientos científicos sino también una nueva forma de concebir la ciencia) y, sobre todo, transformaciones políticas. Entendida ampliamente como competencia por el poder, según Laqueur (1994), la política genera nuevas formas de constituir a los/as sujetos/as y las realidades sociales en que viven, incidiendo necesariamente sobre el ámbito específico de la sexualidad y el orden social que la representa y legitima –o deslegitima-. En ese sentido, afirma que el sexo es, como el ser humano, contextual.

A grandes rasgos, Laqueur identifica algunas diferencias fundamentales entre las ideas en torno a la sexualidad anteriores al siglo XVIII y las posteriores. En primer lugar, pone atención a las ideas en torno al orgasmo femenino. Hasta el siglo XVIII se consideraba que era necesario para la concepción; luego, en base a diversos testimonios, se comenzó a argumentar y dar pruebas de que no solo no era necesario que la mujer sintiera placer para concebir: no era ni siquiera necesario que estuviese consciente. Según lo

observado en varios casos de la época, una mujer podía concebir sin siquiera enterarse (casos de embarazo en mujeres inconscientes, ebrias, “aparentemente muertas”, etc). Esto dio paso a la noción de pasividad sexual en las mujeres, que desde entonces se desarrolló inagotablemente, instalándose progresivamente la imagen de la mujer desapasionada, inclusive insensible y frígida. Cabe mencionar que mientras, por un lado, empezó a circular la idea, desde la medicina, de que la mujer no necesitaba orgasmo para concebir, por el otro lado jamás se ha dicho que en los hombres no esté relacionado el orgasmo con la eyaculación (ergo, con la concepción).

En segundo lugar, Laqueur analiza enfáticamente las transformaciones conceptuales en torno a las estructuras genitales masculinas y femeninas. Según su relato, hasta el siglo XVIII se pensaba a menudo que los genitales femeninos y masculinos eran iguales en términos estructurales, con la única gran diferencia de que en las mujeres la estructura estaba vuelta hacia adentro, sin embargo, era casi idéntica. La vagina era considerada como un pene interior, el útero como escroto y los ovarios como equivalentes a los testículos. Se decía entonces que la mujer era lo mismo que un varón pero con los genitales hacia adentro; autores como Galeno, que en el siglo II d.C. desarrolló el modelo estructural más duradero de los órganos reproductores masculinos y femeninos, concluía que las mujeres eran esencialmente hombres, cuya falta de perfección se veía reflejada en la retención interna de los genitales, que eran visibles en los hombres. De modo que también entonces se percibía a la mujer como distinta al hombre, pero la diferencia era de grado, no de clase. El discurso dominante interpretaba los cuerpos masculino y femenino de forma jerárquica, verticalmente, como versiones ordenadas de un solo sexo, esencialmente viril, lo que se traducían ciertamente en diferencias culturales: hombres y mujeres jugaban papeles distintos en la sociedad. Pero precisamente, afirma Laqueur, la diferencia era de género, no sexual propiamente, y por lo tanto, no se desprendía de ella una diferencia ontológica profunda:

Ser hombre o mujer significaba tener un rango social, un lugar en la sociedad, asumir un rol, no *ser* orgánicamente de uno u otro de dos sexos

inconmensurables. En otras palabras, con anterioridad al siglo XVII, el sexo era todavía una categoría sociológica y no ontológica. (Laqueur, 1994: 27)

Algo ocurrió durante el curso del siglo XVIII, que se instaló en el discurso la diferencia sexual como oposición irrefutable. El autor constata que hacia 1800 escritores de toda índole se empeñaron en demostrar lo que consideraban diferencias fundamentales entre hombre y mujer, con una retórica radicalmente diferente de la que se venía utilizando previamente, con la pretensión de sentar las bases de la diferencia sexual en distinciones biológicas comprobables. Algunos, como Jacque Louis Moreau, uno de los fundadores de la “antropología moral”, insistieron en que las diferencias no eran meramente físicas: no solo eran sexos distintos, hombre y mujer eran diferentes en cuerpo y alma, en todos los ámbitos posibles, en todos los aspectos físicos y también morales. Más adelante, hacia finales del siglo XIX, el desarrollo de la ciencia fortaleció la defensa de esta idea por algunos autores como Patrick Geddes, que sostuvieron que la diferencia, más allá de los datos observables en los cuerpos visibles, era demostrable en los elementos microscópicos de éstos; de modo que el argumento de la diferencia sexual –de clase, no de grado- se fundamentaba sólidamente en la naturaleza. Geddes intentó demostrar, a través de la fisiología celular, que las mujeres eran más pasivas, perezosas y conservadoras, mientras que los hombres, en cambio, eran más activos, enérgicos y apasionados. Según su razonamiento, los machos de cualquier especie (salvo raras excepciones) estaban constituidos por células catabólicas, es decir que consumen energía, “se gastan el suelo” en una de las metáforas preferidas de Geddes, según relata Laqueur (1994). Las células femeninas, en cambio, eran de tipo anabólico: que conservan y almacenan la energía. Aunque este biólogo admitía que no podían vincularse terminantemente esas diferencias biológicas con las <<diferenciaciones psicológicas y sociales resultantes>>, justificaba las desigualdades en los respectivos roles culturales con una jactancia sorprendente: sostenía que las diferencias podían aumentarse o disminuirse, pero no suprimirse, pues para ello “sería necesario que comenzara de nuevo la evolución sobre nuevas bases. Lo que se decidió entre los protozoos prehistóricos no puede anularse por una ley del Parlamento” (Geddes, P. *The evolution of sex, 1889*, citado en Laqueur, 1994).

Con esta clase de explicaciones científicas queda sentado en el discurso dominante que la biología, o sea el cuerpo sexuado, ahistórico, es el fundamento epistemológico de los imperativos normativos que ordenan la esfera social. No obstante, Laqueur advierte que otros desarrollos científicos del siglo XIX aportaron pruebas científicas que respaldaban la anterior teoría del sexo único, y que sin embargo, no tuvieron repercusión. Señala que los progresos decimonónicos en anatomía del desarrollo (específicamente la <<teoría de las hojas germinales>>), informaban de los orígenes comunes de ambos sexos en un embrión morfológicamente andrógino y, por ende, sin diferencias inherentes:

En efecto, los isomorfismos galénicos de los órganos masculinos y femeninos fueron rearticulados como homólogos hacia 1850 a nivel embriológico: pene y clítoris, labios y escroto, ovario y testículos, los científicos descubrieron y aceptaron los orígenes comunes en la vida fetal. Se aportaban así pruebas científicas en apoyo de la antigua opinión y esto debería haber sido culturalmente relevante. O, a la inversa, nadie estaba muy interesado en buscar pruebas de los dos sexos distintos en diferencias anatómicas y fisiológicas concretas entre hombres y mujeres, hasta que tales diferencias se hicieron políticamente importantes. Por ejemplo, hasta 1759 nadie se molestó en reproducir un esqueleto femenino detallado en un libro de anatomía para ilustrar su diferencia del masculino. Hasta ese momento sólo había habido una estructura para el cuerpo humano y esa estructura era masculina. Y cuando se descubrieron esas diferencias, en la misma forma de su representación estaban ya profundamente marcadas por el poder político del género (Laqueur, 1994: 31).

Para Laqueur es claro que, si bien tanto las diferencias como las semejanzas están en todas partes, no es azaroso que en determinados momentos históricos se tengan en cuenta unas u otras; el motivo de aquello se determina fuera de la investigación empírica, es decir, depende de algo que trasciende el acervo de descubrimientos reales o supuestos. En su opinión, más allá de la eliminación del orgasmo femenino en la fisiología reproductora, el cambio general en la interpretación de los cuerpos del hombre y la mujer, no puede deberse ni siquiera en principio al progreso científico, pues este se halla sujeto a la inestabilidad de fundamentos epistemológicos y políticos previos y

variables. La idea de que debía haber algo –ya fuera interior, exterior, o que abarcara el cuerpo globalmente- que definiera al macho y a la hembra como opuestos, y que diera, en consecuencia, fundamento a la atracción entre ambos, está ausente en toda la tradición milenaria de la medicina clásica occidental hasta el siglo XVIII. En este sentido, Laqueur afirma que “La sexualidad, como atributo humano singular y de primera importancia con un objeto específico –el sexo opuesto- es producto de finales del siglo XVIII. Nada hay de natural en ello”. (Laqueur, 1994: 36). Y no habiendo nada de <<natural>> en ello, Laqueur defiende la idea de que toda la ciencia de la diferencia es errónea. Por un lado, admite que muchas de las investigaciones biológicas sobre las mujeres han sido realizadas con motivaciones misóginas, y que es manifiesto que históricamente la ciencia ha actuado para “<<racionalizar y legitimar>> las distinciones no sólo de sexo sino también de raza y clase, en detrimento de los débiles” (Laqueur, 1994: 50). Pero no significa esto que una ciencia más objetiva, más imparcial, o incluso más feminista, pudiera ofrecer una explicación más real de la diferencia sexual: ninguna prueba experimental confirmará o refutará, por ejemplo, que la mujer es lo que es a causa de su útero, “porque no están en juego cuestiones biológicas sobre los efectos de los órganos o de las hormonas, sino cuestiones culturales y políticas relativas a la naturaleza de la mujer” (Laqueur, 1994: 51).

En este sentido, Laqueur es crítico con las teorías feministas que distinguen el sexo del género, pues considera que vacían el sexo de contenido, entendiéndolo precisamente como un sustrato biológico -sexuado- anterior a las sujeciones culturales del género, cuando en realidad el sexo mismo está fijado por el contexto social-cultural-histórico en que se inserta, lo que nos remite nuevamente a la idea foucaultiana de una cierta *producción* de sujetos/as, o, en otras palabras y para este contexto, una cierta *producción de los cuerpos sexuados*. Pero volveremos a esta cuestión en el capítulo III. Antes, conviene revisar un poco más algunas consideraciones con respecto a la educación de niños y niñas.

En el siguiente capítulo, abordaremos el punto de vista de Simone de Beauvoir, que dedica un capítulo de *El segundo sexo* al análisis de la infancia y su educación desde una perspectiva de género.

II. Simone de Beauvoir:

Acerca de la educación de niños y niñas

“Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo.”

Simone de Beauvoir

Conocida es la frase con que Simone de Beauvoir inicia el capítulo *Infancia* de *El segundo sexo*; ésta proclama: “No se nace mujer, se llega a serlo” (2008: 207). En este capítulo ahondaremos específicamente en las reflexiones que la autora dedica al tema de la infancia y su educación, pero es preciso trazar antes algunas líneas introductorias generales.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir realiza un exhaustivo análisis de las razones que han llevado a las mujeres a su condición de desventaja frente a los varones. Recorre los ámbitos de la biología, la historia, la filosofía, la psicología, la mitología, las teorías económicas, etc, en busca de los verdaderos fundamentos en que se asienta tal desigualdad, sosteniendo la idea de que el concepto “mujer” es una construcción cultural, y no una condición biológica. Simone se pregunta en primer lugar ¿qué es una mujer? Tomás de Aquino responde “tota mulier est in utero”, reduciéndola a su anatomía. Pero el hecho de que existan hembras humanas, como en cualquier otra especie, no determina aquello que a lo largo de la historia se ha venido designando como “feminidad”. Así, lo que Beauvoir recalca es el hecho de que no es precisamente la condición de hembra lo que se designa con la palabra mujer. Se precisa mucho más que una vagina para ser reconocida como mujer: una mujer debe ser femenina. Pero ¿qué es esta feminidad que se les reclama a las mujeres? Desde pequeñas se nos exhorta a ser femeninas, como si corriera por nuestras venas el deseo de jugar a ser madres, el anhelo de un príncipe

azul que nos rescate de nuestra aburrida y pasiva existencia. Otros afirman que llevamos en nuestra esencia femenina la impronta de Eva: somos culpables del pecado del hombre. Y es que a lo largo de toda la historia humana, muchos se han esforzado por definir a la mujer, aunque la mayoría de aquellas definiciones se ha hecho con la intención de mantenerla subordinada; así, por ejemplo, se repitió incansablemente que la mujer carecía de razón. Afortunadamente, gracias a la lucha de miles de mujeres valientes que se han dedicado a probar lo contrario, la situación actual es distinta, y hoy más que nunca se halla abierta la pregunta ¿qué es una mujer? Ya en los años en que escribía *El segundo sexo* (1948-1949), Simone constataba la dificultad que reinaba al momento de definir tal concepto, al punto de preguntarse si tenía siquiera algún sentido la palabra <<mujer>>. Constantemente la autora hace analogías entre la situación de las mujeres y la de los/as negros/as y judíos/as, pues estos dos últimos grupos tienen en común con las mujeres el hecho de que se les ha querido caracterizar de manera tal de “probar” su inferioridad, con argumentos tales como que “algunos han nacido para gobernar, otros para ser esclavos” (Aristoteles). Pero volviendo a la cuestión de qué signifique ser mujer, es innegable según Beauvoir que en definitiva *hay* mujeres, y basta mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta que la Humanidad se divide en dos *categorías de individuos*, cuyas ropas, porte, sonrisa, rostro, intereses y ocupaciones, son totalmente diferentes. De modo que, aun si se piensa que estas diferencias son superficiales, y/o que están destinadas a desaparecer, y que hombres y mujeres deben por tanto ser considerados/as, más allá de su sexo, como seres humanos, el hecho es que, hoy por hoy, las diferencias entre unos y otras existen claramente. Para Simone no tiene sentido negarlas:

“Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano; pero tal afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado. Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica.” (De Beauvoir, 2008: 16).

Nos insta entonces a abordar la cuestión: si aceptamos que no basta con ser hembra para ser <<mujer>>, y al mismo tiempo rehusamos la definición del

<<eterno femenino>>, pero afirmamos aún que sí existen mujeres en la Tierra, tendremos que volver a plantearnos la pregunta ¿qué es una mujer? (Beauvoir, 2008).

Algunas cuestiones fundamentales

Simone de Beauvoir plantea ciertas cuestiones que caracterizan desde su punto de vista la situación de las mujeres. La primera de ellas es su condición de otredad: el hombre es siempre el Uno, el universal, lo esencial, mientras que la mujer ocupa siempre el lugar de lo Otro, de lo inesencial. La relación de los dos sexos, nos dice Beauvoir, no se presenta nunca simétrica: la mujer representa siempre el negativo, y el hombre representa el positivo y a la vez el neutro, hasta tal punto, que para designar al conjunto de los seres humanos se dice <<los hombres>>: “La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo” (Beauvoir, 2008: 18). Así, la mujer aparece siempre como negación. Se dice de ella que piensa con sus glándulas, que es un ser hormonal: atrapada en su cuerpo matrístico ella no puede sino pensar desde su subjetividad; el hombre en cambio, considera su cuerpo como aprehensor del mundo de manera directa y objetiva. Se ha caracterizado a la mujer como un ser imperfecto, incompleto, “un hombre fallido” en palabras de Santo Tomás. Siendo el hombre lo Absoluto, es él quien decide lo que sea la mujer: ella se definirá con relación a él, ella es lo Otro; y siendo el hombre Sujeto, será ella Objeto. Esta oposición de lo Uno con lo Otro es tan original, según Simone, como la conciencia misma: “... la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra” (Beauvoir, 2008: 19). En acuerdo con Lévi Strauss y con Hegel, Simone de Beauvoir afirma que la realidad humana no es un *mitsein* basado exclusivamente en la solidaridad y la amistad, sino que comporta siempre relaciones de oposición. La autora rescata la idea hegeliana de la dialéctica de amo y esclavo: cada conciencia descubre en sí misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia, y se afirma a sí misma como sujeto en la oposición mediante la cual desea someter a la otra conciencia. Para constituirse como esencial, la conciencia debe

constituir a su oponente como inesencial. Pero la *otra* conciencia actuará recíprocamente, y en su intento de autoafirmación como sujeto buscará imponerse como soberana, constituyendo a la otra como objeto. Esta reciprocidad de lo Uno y lo Otro, se da de manera tan constante en las relaciones humanas que, inevitablemente, unas y otras conciencias acaban por comprender que se trata de una *dialéctica*, donde de vez en cuando nos descubrimos en el lugar de lo Otro, cuando lo Uno nos mira como extranjeras/os. Así, entre aldeas, pueblos, naciones, esta dialéctica se expresa en guerras, luchas, negociaciones, tratados, que ponen de manifiesto la relatividad de las ideas de “Uno” y de “Otro”: ninguna es absoluta; tanto individuos/as como colectividades se ven forzados/as a admitir la reciprocidad de sus relaciones. Pero entonces, señala Beauvoir (2008), lo mismo tendría que ocurrir entre hombres y mujeres, y sin embargo, los primeros han ocupado el lugar de lo Uno Absoluto y las segundas el lugar de lo Otro Absoluto:

¿Cómo es posible que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión? (1949: 20).

Beauvoir reconoce que algunas relaciones de sumisión de un grupo a otro pueden explicarse por inferioridad numérica de los/as sometidos/as: la mayoría se impone a la minoría. Pero no es el caso de las mujeres. Otras se explican por un hecho histórico que subyugó a un grupo bajo el dominio de otro (la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América), pero tampoco es el caso de las mujeres; según ella, pareciera que sin importar cuán atrás en la historia nos remontemos, siempre ha existido una relación de subordinación de las mujeres a los hombres. En común entre proletarios/as y mujeres está la ausencia de inferioridad numérica y a la vez ausencia de un hecho histórico concreto que haya determinado la sumisión. Sin embargo, no siempre ha

habido proletarios/as, y es posible que no existan para siempre tampoco, mientras que siempre ha habido mujeres, y probablemente siempre las haya. Además de eso, el proletariado tiene en común con otros grupos oprimidos, una diferencia fundamental con el grupo de las mujeres: otros grupos sometidos se dicen <<nosotros>>, y al afirmarse a sí mismos como sujetos en ese <<nosotros>>, transforman al otro en Otro: al burgués, al blanco, etc. Participan de la reciprocidad de lo Uno y lo Otro. Pero las mujeres no reconocen, como esos grupos, una historia compartida, una cultura común, una religión, etc, y, por lo tanto, no se reconocen como colectividad, no se llaman a sí mismas <<nosotras>>:

Viven dispersas entre los hombres, atadas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a ciertos hombres -padre o marido- más estrechamente que a las demás mujeres. Burguesas, son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; blancas, lo son de los hombres blancos y no de las mujeres negras” (Beauvoir, 2008: 21).

Por otro lado, Beauvoir admite que la división de los sexos como hecho biológico determina una dependencia entre hombre y mujer. Pero la dependencia biológica que les une (el deseo carnal y deseo de posteridad), es bilateral, y sin embargo, continúa vigente la idea de que la dependencia es unilateral (la mujer dependiente del hombre pero no al revés). El hecho de que exista también una dependencia masculina no ha bastado para liberar socialmente a la mujer, pero esto no resulta sorprendente si se piensa en cualquier relación de subordinación: entre amo y esclavo existe una interdependencia, y aunque el amo necesita mucho más del esclavo que el esclavo del amo, la dependencia del amo constituye no una razón para liberar al esclavo, sino por el contrario, para conservarlo en su condición de subordinación. Es preciso que el esclavo tenga la voluntad de liberarse, pues, como sugiere la historia, poco probable es que el amo le libere por propia iniciativa. En la relación de dependencia entre mujeres y hombres el punto es, en la opinión de la autora, que muchas mujeres se sienten aún cómodas en esa dependencia, y entonces la sumisión es producto de la complicidad: rechazar esa complicidad con el hombre, significa renunciar a todas las ventajas que ofrece un pacto con el *sexo superior*. “El hombre soberano

protegerá materialmente a la mujer-ligia y se encargará de justificar su existencia: junto con el riesgo económico evita ella el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus fines sin ayuda” (Beauvoir, 2008: 23). Beauvoir explica lo anterior desde el punto de vista de la moral existencialista: una existencia auténticamente asumida no es un camino fácil, implica superar el miedo y la angustia de saberse libre, de saberse responsable de una misma. Junto a la pretensión ética que todo/a individuo/a tiene de afirmarse como sujeto/a, convive siempre la tentación de huir de la propia libertad, para quedar fijado/a como objeto, para constituirse en cosa. Cuando se toma ese camino, de alienación, de pasividad, la persona resulta objeto de voluntades ajenas, y su transcendencia se ve frustrada, su existencia pierde todo valor. En palabras de la autora:

La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos, como una transcendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la transcendencia recae en inmanencia, hay degradación de la existencia en «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia, experimenta esta como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su transcendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial (2008: 30).

Pero queda aún por explicar en qué momento comenzó la subordinación de la mujer. Pues se entiende que la dualidad hombre-mujer, como toda dualidad, de paso a un conflicto, y que si mediante tal conflicto uno de los dos grupos logra imponer su superioridad, ésta se establezca cómo absoluta, pero

¿en qué momento fue que el hombre efectivamente ganó esa superioridad? Antifeministas de todos los tiempos han intentado dar un millón de explicaciones recurriendo a un supuesto orden divino que ha dispuesto la superioridad del hombre por sobre la mujer. Han recurrido a la religión, a la filosofía (Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino), a la mitología (Eva, Pandora), a las leyes, y más tarde aún peor, a estudios biológicos, a la psicología experimental, etc. Sin embargo, está claro que todas sus justificaciones hallan su origen en sus propios intereses. Desde su lugar privilegiado, quieren mantener a la mujer <<en su lugar>>, y para ello intentan convencer a todo el mundo de su natural inferioridad: han pretendido hacer del hecho un derecho. Beauvoir reconoce que es precisa mucha abnegación para resistirse a figurar como Sujeto absoluto, y que por otra parte, la mayoría de los hombres no reconoce abiertamente esa condición o intención. El ideal democrático se halla demasiado instalado en el imaginario colectivo actualmente como para explícitamente negar la igualdad de todos los seres humanos. Tanto en la época de Simone, como en nuestros días, se nos presenta a la mujer como en pie de igualdad con el hombre, muy pocos se atreven públicamente a presentarla como inferior, y es probable que sean pocos también los que conscientemente así la consideren; sin embargo, la igualdad que le reconocen continúa siendo, en muchos sentidos, más un ideal abstracto que una realidad concreta. Beauvoir describe muy bien cómo operan en la formación de niños y niñas ciertos mecanismos donde la desigualdad queda invisibilizada. Ya en la introducción de *El segundo sexo*, advierte:

En el seno de la familia, la mujer aparece a los ojos del niño, del muchacho, como revestida de la misma dignidad social que los adultos varones; después, ese niño, ya mayor, ha experimentado en el deseo y el amor la resistencia y la independencia de la mujer deseada y amada; casado, respeta en su mujer a la esposa, a la madre, y, en la experiencia concreta de la vida conyugal, ella se afirma frente a él como una libertad. Así, pues, el hombre puede persuadirse de que ya no existe entre los sexos una jerarquía social, y de que, en conjunto, a través de las diferencias, la mujer es una igual. Como, no obstante, observa ciertas inferioridades -la más importante de las cuales es la incapacidad profesional-, las atribuye a la naturaleza. Cuando observa respecto a la mujer una actitud de colaboración y benevolencia, tematiza el principio de la igualdad

abstracta; pero la desigualdad concreta que observa no la plantea. Sin embargo, cuando entra en conflicto con ella, la situación se invierte: tematizará la desigualdad concreta y ello le autorizará incluso para negar la igualdad abstracta (Beauvoir, 2008: 28)

Para Beauvoir está claro que una historia y una cultura construidas por varones, privilegiarán siempre la situación de ellos, y querrán justificarse por la vía que sea. El interés de la autora en este contexto se centra en dilucidar qué circunstancias limitan la libertad de las mujeres, y en qué medida pueden éstas superarlas. En el capítulo *Infancia*, De Beauvoir analiza la manera en que niñas y niños son educadas/os de manera tal de reproducir las diferencias de género que la cultura predispone para unas y otros. Cabe mencionar que la teoría feminista de Simone de Beauvoir separa los conceptos de sexo y género, entendiendo el primero como de naturaleza biológica, y el segundo como construcción cultural que somete al primero. Posteriormente, la crítica feminista contemporánea pondrá en duda estas acepciones; no obstante, el aporte de Beauvoir es enormemente significativo no solo porque instaló la discusión sobre aquellos conceptos y sus repercusiones en la vida de las mujeres, sino además porque indagó específicamente en el tema de la infancia y la manera en que ésta se configura bajo los cánones de género que la sociedad le impone. Para el propósito de este capítulo, la distinción sexo-género, si bien no es irrelevante en términos conceptuales, no obstruye –más bien favorece- el objetivo de evidenciar los modos en que los cuerpos infantiles son concebidos bajo una u otra naturaleza sexual, y encauzados hacia ciertas conductas asociadas a cada una de ellas. También es preciso mencionar que la autora aclara, al comienzo del capítulo, que cada vez que habla de la <<mujer>> o lo <<femenino>> no hace alusión a ninguna esencia inmutable, sino al <<estado actual de la educación y las costumbres>>.

Infancia temprana: ¿En qué momento se produce la diferencia? El niño juega con su pene y la niña con sus muñecas.

Beauvoir plantea que en comienzo no hay ninguna diferencia significativa entre niñas y niños. Para ambos, el cuerpo es en principio el

instrumento a través del cual aprehenden el universo; a través de la vista y el tacto, unas y otros exploran el mundo, no a través de sus órganos sexuales. Comparten los mismos intereses y los mismos placeres: en un comienzo la succión representa la fuente de los mayores goces, más tarde, en una fase anal obtienen sus mayores satisfacciones de las funciones excretorias. En términos sexuales, su desarrollo genital es análogo, ambos exploran su cuerpo con la misma curiosidad y extraen un mismo placer desconocido del clítoris y del pene. Luego, señala Beauvoir, en la medida en que ya se objetiva su sensibilidad, ésta se vuelve hacia la carne maternal, es su piel la que suscita deseos sexuales, y tanto niños como niñas experimentan el deseo de palpar, abrazar, acariciar a la madre. Sienten los mismos celos si nace un nuevo bebé que acapara el amor maternal, y se valen de las mismas coqueterías para atraer la atención de los/as adultos/as. Si la infancia se nos presenta sexualmente especificada antes de la pubertad, incluso desde la primera infancia, no es porque sus instintos naturales así lo determinen, sino porque la intervención de un/a otro/a en la vida de la niña y del niño es casi siempre original, y desde sus primeros años les es inculcada una manera de ser.

Beauvoir describe la primera etapa de los/as recién nacidos/as como una permanencia aún en el seno del Todo, el/la bebé se encuentra aún empapado/a de la sensación inmanente del vientre, cercado/a por el amor maternal (lo mismo si le cría el pecho materno que si lo hace el biberón). Lentamente, comienza a percibir los objetos del mundo circundante como distintos de sí mismo/a, al mismo tiempo que sufre la separación del cuerpo nutricional, el drama del destete. Este momento suele representar una crisis, y en el momento en que ésta se suscita –alrededor de los seis meses, según describe la autora- el/la bebé comienza a manifestar por medio de expresiones corporales, mímicas y alardes, su deseo de seducir a otros/as. De manera más o menos violenta, el/la bebé “vive el drama original de todo existente, que es el drama de su relación con lo Otro” (Beauvoir, 2008: 208). Como todo ser humano, experimenta la angustia del desamparo, el miedo a la libertad; quisiera huir de ella, de su subjetividad, y volver a perderse en el seno del Todo, en el sueño, en el éxtasis. Y aunque jamás consigue abolir su yo separado, encuentra una salida a la angustia en el intento de quedar

petrificado/a en cosa: cuando queda fijado/a por la mirada de otro/a es que aparece singularmente como un ser. Basándose en la teoría de Lacan, Beauvoir señala que

con esta perspectiva es como hay que interpretar la conducta del niño: bajo una forma carnal, descubre la finitud, la soledad y el desamparo en un mundo extraño, y trata de compensar esta catástrofe enajenando su existencia en una imagen cuyo valor y cuya realidad los fundará otro. Parece ser que es a partir del momento en que capta su reflejo en los espejos -momento que coincide con el del destete- cuando empieza a afirmar su identidad: su yo se confunde tan bien con ese reflejo, que no se forma sino enajenándose. Represente o no el espejo propiamente dicho un papel más o menos considerable, lo que sí es seguro es que el niño empieza hacia los seis meses a comprender la mímica de sus padres y a captarse bajo su mirada como un objeto. Ya es un sujeto autónomo que se trasciende hacia el mundo: pero únicamente bajo una figura enajenada es como se encontrará a sí mismo (Beauvoir, 2008: 208)

Hasta los tres o cuatro años, tanto niñas como niños intentan superar el desamparo original y recuperar el estado dichoso anterior al destete: en ambos sexos se observa el deseo de agradar a los/as adultos/as, quienes tendrán el poder de justificar su existencia, de conferirles el *ser*. A la vez, la actitud de los/as adultos/as suele ser imprevisible, confusa, a veces algo les agrada, y luego lo mismo les desagrada; por eso, dice la autora, multitud de niños y niñas temen crecer, y experimentan fuertes frustraciones a medida que eso sucede. Y aquí es donde se produce un segundo destete, que afectará solo a los niños varones. La niña parece privilegiada en esta situación, a ella se le permite continuar con sus coqueterías e incluso le son incentivadas, se le anima para que sea bonita y delicada. Al niño, en cambio, se le prohibirá la coquetería y la ternura: “Quieren que sea un «hombrecito»; solo emancipándose de los adultos obtendrá su sufragio” (Beauvoir, 2008: 210). La coquetería que antes compartían, ahora solo será propia de niñas y será vergonzoso que el niño continúe con las maniobras de seducción que utilizaba antes para conseguir los mimos de los adultos. Pero entonces se verá lo que hay detrás de estos –solo aparentes- privilegios que recibe la niña: en realidad al niño se le exige más porque se espera más de él. Se le persuade de que estas exigencias son a causa de la superioridad del sexo masculino, y entonces se le infunde el orgullo

de su virilidad, que se encarna en el pene. Pero su pequeño pene no representa un orgullo por sí solo de manera espontánea para el niño, sino que recibe su valor del entorno social: madres y nodrizas tratan al pene infantil con especial simpatía, como a una pequeña personita, y le hablan al niño de su pene como esta personita que es a la vez él mismo y otro distinto, como un alter ego. Como señala Beauvoir, la anatomía del pene se presta perfectamente para jugar ese papel: sobresaliente del cuerpo, parece un juguete, una suerte de muñeco, de modo que se valorizará al niño mediante la valorización de su pequeño yo:

Así, pues, muy lejos de que el pene se descubra como un privilegio inmediato del que el niño extraería un sentimiento de superioridad; su valoración, por el contrario, aparece como una compensación -inventada por los adultos y ardientemente aceptada por el niño- a las durezas del último destete: así queda defendido contra el pesar de no ser ya un bebé, de no ser una niña. En consecuencia, encarnará en su sexo su trascendencia y su soberanía orgullosa (2008: 211).

El caso de la niña es muy diferente. Madres y nodrizas no prestan atención especial a su órgano sexual, que aparece casi escondido, inempuñable: en cierto sentido, dice Beauvoir, la niña no tiene sexo. Pero no experimenta espontáneamente esa ausencia como una falta⁴: su cuerpo es para ella una plenitud; sin embargo, situada en un contexto concreto donde el pene recibe una sobrevaloración cultural -que se traduce en una condición privilegiada para quienes lo <<portan>>-, esa diferencia resulta en algunos casos en un sentimiento de carencia, inferioridad o envidia del pene, como resulta en otros casos en simple indiferencia, curiosidad, o por el contrario, en repugnancia. En este contexto, Beauvoir profundiza en la importancia de la diferenciación sexual en torno a las funciones urinarias:

Esta diferencia constituye para la niña la diferenciación sexual más notable. Para orinar, ella tiene que ponerse en cuclillas, destaparse y, por tanto, ocultarse: es una servidumbre vergonzosa e incómoda... {Para los niños} la

⁴ Beauvoir rechaza la teoría psicoanalítica del <<complejo de castración>>, que supone que el simple descubrimiento del pene bastaría para provocar un traumatismo en la niña, que la haría sentir castrada e inferior. Para la autora, estas suposiciones se basan en un profundo desconocimiento de la mentalidad infantil.

función urinaria se presenta como un juego libre, que tiene el atractivo de todos los juegos en los cuales se ejercita la libertad; el pene se deja manipular y se puede obrar a través del mismo, lo cual tiene un profundo interés para el niño (2008: 213).

Simone cita una serie de testimonios en torno al asunto, en varios de los cuales se pone de manifiesto la incomodidad que representa para las niñas la obligación de orinar sentadas, en contraste con la soltura con que los niños orinan casi en cualquier lugar, direccionando el chorro a su antojo, y como señal de soberanía. Sin embargo, más allá de los testimonios, opina que son evidentemente ciertas circunstancias singulares las que confieren mayor o menor importancia al asunto; el privilegio urinario del niño no alcanza para ocasionar directamente un sentimiento de inferioridad en la niña: ella ha de estar ya descontenta con su situación de desventaja, para que la vista del órgano masculino tenga un efecto traumático. Si la niña observa que el entorno confiere prestigio al niño, y que trata con especial atención a su pequeño clon – su pene-, entonces éste aparece como símbolo y explicación de la valoración privilegiada del niño. Por supuesto que esto ocasiona muchas veces envidia y frustración en la niña, pero no es por el pene en sí mismo, sino por lo que éste representa socialmente.

El asunto del pene tiene también otras implicaciones fundamentales. El privilegio que el niño extrae del pene proviene en buena parte del hecho de que, por ser visible y objetivable, el pene permite al niño de alguna manera alienarse en él, reconocerse en ese pedazo de carne. Para la niña en cambio, su sexo, y su cuerpo en general, representan un misterio, una realidad que se oculta en sus entrañas. El pene, como objeto de alienación y de alter ego, constituye para el varón un símbolo de su autonomía, de su potencia: de niño compara con sus amigos la longitud de su pene, o el alcance de su chorro urinario, más tarde, los desafíos se asociarán a la erección y la eyaculación. La niña, por el contrario, no se ve alienada en ninguna parte de su propio cuerpo: el objeto extraño que le será dado como alter ego será una muñeca. La gran diferencia entre el pene y la muñeca es que esta última es, por un lado, un objeto pasivo y, por otro lado, una representación del cuerpo en su totalidad: “En su virtud, la niña se sentirá animada a alienarse en su persona toda entera

y a considerar a esta como un dato inerte” (2008: 218). Si, por su parte, el niño afirma su autonomía como sujeto a través del pene, por la parte de la niña, a través de la muñeca ella opera el efecto contrario: mima y adorna a su muñeca como anhela que la mimen y adornen a ella, a la vez que se percibe a sí misma como una adorable muñeca. A través de sus juegos con muñecas, la niña comienza a integrar en su imaginario el sentido de las palabras “bonita” y “fea”, y comprende que para agradar es preciso ser bonita, como una muñeca, es preciso ser objeto. Este acentuado narcisismo que aparece en las niñas tempranamente es considerado, por algunos, expresión de su “instinto femenino”, pero Beauvoir insiste en que es evidente que estas actitudes infantiles están determinadas por la educación y el medio social, no por inclinaciones naturales. Todos/as los/as niños y niñas procuran superar el trauma del destete mediante conductas de seducción y coquetería, pero mientras que al niño se le obliga a sobreponerse a esa fase de narcisismo fijándole en su pene, a la niña se le incentiva a enfatizar esa tendencia a convertirse en objeto (que es originalmente común a niños y niñas). Y si bien la muñeca contribuye a ello, la autora señala que no tiene un papel determinante, más bien es parte de un proceso educativo mucho más amplio. La pasividad que caracteriza la supuesta <<esencia femenina>> no se trata de una circunstancia biológica, sino de un destino impuesto. La ventaja del niño consiste en que su ser-para-otro le alienta a plantearse como ser-para-sí:

Efectúa el aprendizaje de su existencia como un libre movimiento hacia el mundo; rivaliza en dureza e independencia con los otros niños, y desprecia a las niñas. Trepar a los árboles, zurrándose con sus camaradas, compitiendo con ellos en juegos violentos, toma su cuerpo como un medio para dominar a la Naturaleza y como instrumento de combate; se enorgullece tanto de sus músculos como de su sexo; a través de juegos, deportes, luchas, desafíos y pruebas, halla un empleo equilibrado de sus fuerzas; al mismo tiempo, conoce las severas lecciones de la violencia; aprende a encajar los golpes, a despreciar el dolor, a rechazar las lágrimas de la primera edad. Emprende, inventa, osa. Ciertamente también se prueba como «para otro», pone en tela de juicio su virilidad, y de ello se derivan numerosos problemas con respecto a los adultos y a los camaradas. Pero lo que es muy importante es que no haya oposición fundamental entre el cuidado de esa figura objetiva que es suya y su voluntad de afirmarse en sus proyectos concretos. Es haciéndose como se

hace ser, con un solo movimiento. Por el contrario, en la mujer hay un conflicto, al principio, entre su existencia autónoma y su «ser-otro»; se le enseña que, para agradar, hay que tratar de agradar, hay que hacerse objeto, y, por consiguiente, tiene que renunciar a su autonomía. Se la trata como a una muñeca viviente y se le rehúsa la libertad; así se forma un círculo vicioso; porque, cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos hallará en sí misma, menos se atreverá a afirmarse como sujeto; si la animasen a ello, podría manifestar la misma exuberancia viva, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, la misma audacia que un muchacho (2008: 220).

Beauvoir subraya el papel de las madres en este empeño por introducir a las niñas en el “mundo femenino” y convertirlas en señoritas. Señala que hasta las madres bien intencionadas, que buscan honestamente el bien de sus hijas, por lo general consideran más prudente hacer de ellas <<verdaderas mujeres>>, puesto que así serán aceptadas por la sociedad. En consecuencia, se afanan en insuflarle a la niña las virtudes de la feminidad, la confían a profesoras y matronas que le escogerán los libros y los juegos que la preparen para su destino, le enseñarán a cocinar, a coser y a cuidar del hogar. Al mismo tiempo, le enseñarán el encanto y el pudor, la vestirán con ropas vistosas, delicadas e incómodas, la peinarán y le impondrán normas de postura. Deberá reprimir sus movimientos espontáneos y le estarán prohibidos los juegos violentos, con el fin de convertirla en una especie de verdadera muñeca al servicio de otros. Simone reconoce que gracias a las conquistas del feminismo la situación se ha ido transformando un poco, y que cada vez se anima más a las mujeres para que estudien, pero que, sin embargo, casi nunca se les exige, y se les perdona de mejor grado su <<falta de éxito>> que a los varones. Más importancia se da a su realización como mujer: se espera de ella que traiga hijos al mundo y que no pierda jamás su feminidad. Como esta vocación le es imbuida desde la primera infancia, la maternidad interesará especialmente a la niña, ella encontrará en la muñeca no solo su alter ego, sino al mismo tiempo a su hija. Jugará con ella el rol de madre, mimándola, educándola, reprendiéndola; otras veces jugará a darle el pecho o a estar embarazada. El mundo de la maternidad ocupará a menudo sus juegos y fantasías, tendencia que ha sido estimulada a través de todo lo que la niña ha escuchado y leído en

su breve existencia. Además de esto, el mundo de las tareas domésticas -en que será iniciada la niña desde temprana edad- le ofrece también posibilidades de afirmación de sí misma. Suele ocurrir que la madre descargue sobre las hijas parte importante de sus funciones caseras: se le exige que coopere con el aseo, con la cocina, con el cuidado de los/as hermanos/as menores, etc, mientras que a los hijos varones se les exime de esas responsabilidades. La niña se ve así integrada precozmente al universo adulto, de donde extraerá un sentimiento de importancia en torno a su feminidad, pero verá al mismo tiempo que le son arrancadas demasiado pronto la despreocupación y los juegos infantiles, que los niños seguirán gozando hasta bien entrada la pubertad. Beauvoir afirma entonces que la niña es convertida en mujer antes de tiempo, llega casi adulta a la adolescencia y, si bien puede sentirse esclava e infeliz si se le sobrecarga demasiado, si la carga es acorde a sus condiciones, la niña suele experimentar el orgullo de sentirse capaz de realizar las mismas tareas que las mujeres adultas. Suele decirse de ella que “es una mujercita”, y ella se satisface en adoptar este papel, poniéndose en pie de igualdad con la madre frente a sus hermanos. En este sentido, la relación madre-hija será muy distinta de la relación padre-hijo, pues mientras que en la primera no media una gran distancia entre la niña y la ama de casa, en la segunda, por lo general, mediará un abismo de diferencia: el padre es un hombre especializado en su oficio, separado del estadio infantil por largos años de aprendizaje, y sus actividades constituyen un misterio para el niño, que jamás podría igualarle en su actual condición.

Pero a pesar de estas aparentes compensaciones, la niña no acepta sin miramientos el destino que le han asignado. A medida que va creciendo, va tomando conciencia de los privilegios de que gozan los niños, y observa cómo es que, por lo general, se les reconocen más derechos, se les tiene mayor estima, y se les prefiere por sobre sus hermanas mujeres. A la vez, los niños, que se van empoderando cada vez más de su papel de soberanos, desprecian a las niñas, las insultan, las excluyen de sus juegos, las humillan por su supuesta debilidad, y en muchos casos incluso por su supuesta falta de inteligencia. De modo que, no sin razón, las niñas envidian la virilidad que otorga a los niños una condición tan privilegiada:

Envidian doblemente las actividades por las cuales se singularizan los varones: sienten el espontáneo deseo de afirmar su poder sobre el mundo y protestan contra la situación de inferioridad a la cual se las condena. Entre otras cosas, sufren porque les prohíben trepar a los árboles, ascender por una escala, subirse a un tejado. Adler observa que las nociones de alto y bajo tienen gran importancia, ya que la idea de elevación espacial implica una superioridad espiritual, como se ve a través de numerosos mitos heroicos; alcanzar una cima, una cumbre, es emerger más allá del mundo dado como sujeto soberano, y entre los chicos es un frecuente pretexto de desafío. La niña a quien tales proezas le están prohibidas y que, sentada al pie de un árbol o de un peñasco, ve por encima de ella a los muchachos triunfadores, se considera inferior en cuerpo y alma. Y lo mismo le ocurre si la dejan atrás en una carrera o en una competición de saltos, si la arrojan al suelo en una pelea, o simplemente si la mantienen apartada. Cuanto más madura el niño, más se ensancha su universo y más se afirma la superioridad masculina. Muy a menudo, la identificación con la madre no aparece ya como una solución satisfactoria; si la niña acepta en principio su vocación femenina, no es que piense abdicar: por el contrario, lo hace para reinar; se quiere matrona, porque la sociedad de las matronas se le antoja privilegiada; pero, cuando sus relaciones, sus estudios, sus juegos, sus lecturas, la arrancan del círculo materno, comprende que no son las mujeres, sino los hombres, quienes son los dueños del mundo. Esta revelación -mucho más que el descubrimiento del pene- es la que modifica imperiosamente la conciencia que adquiere de sí misma". (Beauvoir, 2008: 225)

Este descubrimiento de que hay una jerarquía de los sexos, ocurre en primera instancia, según describe la autora, en la experiencia familiar. La niña comprende que realmente no es la madre quien detenta la mayor autoridad en el hogar, sino el padre. Su autoridad es soberana, aunque pase menos tiempo en el hogar, y sus mandatos aparezcan con menos frecuencia que los de la madre en la cotidianeidad. En nombre del padre se exige, se recompensa o se castiga, y su vida está rodeada de un indiscutible prestigio (sus horarios, sus cosas, sus espacios, sus manías, todas merecen un sagrado respeto). Desde que él es quien provee el sustento para la familia, ocupa el lugar de responsable y jefe, y a la vez representa el vínculo con el mundo: el padre es la transcendencia, es un Dios, que infunde temor y respeto, y por cuya mirada se busca la justificación de la propia existencia.

A la vez, esta jerarquía de los sexos parece confirmarse todo el tiempo en la educación de niñas y niños. Beauvoir hace hincapié en el hecho de que toda la cultura histórica, literaria, artística, e incluso científica, exalta al hombre y sus capacidades: ellos son quienes han construido las grandes civilizaciones, quienes han descubierto el mundo y creado las herramientas para explorarlo y gobernarlo. Todos los grandes héroes son hombres, ¿cuántos hombres en la historia de la humanidad por una sola Juana de Arco?, dice Beauvoir, y continúa: “Nada más aburrido que los libros que trazan la existencia de mujeres ilustres: son éstas palidísimas figuras al lado de las de los grandes hombres, y la mayoría de ellas se bañan en la sombra de algún héroe masculino” (2008: 227). Ciertamente, hay algunas excepciones, mujeres poderosas y temibles como las brujas, por ejemplo, pero suele caracterizarse a estas mujeres como malvadas, viejas y feas, todo lo que en el imaginario infantil representa el opuesto de lo femenino. Rara vez se presenta en los cuentos infantiles una figura femenina heroica, y si llega a aparecer, se la presenta casi siempre asociada al amor de un héroe masculino. Las figuras de las hadas y sirenas ofrecen alguna alternativa, pero casi siempre intervienen en los relatos sin tener una historia propia, rara vez ocupan papeles protagónicos, y si lo hacen, no aparecen ya como libres y autónomas, sino como sujetas, igual que el resto, a la autoridad del padre o al yugo del amor, como en el caso de La Sirenita de Disney, por pensar en un ejemplo más contemporáneo. Así las niñas, y también los niños, se acostumbran a la idea de que todas las cosas importantes son realizadas por hombres. El trabajo doméstico y de crianza que ejercen las mujeres no solo es poco valorado, apenas se menciona. Las hazañas masculinas en cambio, sobresalen no solo en los libros de historia y los cuentos infantiles: la realidad misma parece confirmar esta verdad, en el mundo que niños y niñas observan a su alrededor, en las conversaciones que escuchan, en las noticias de que se enteran. Si bien actualmente –año 2015- la realidad no es exactamente igual a la que describe Beauvoir en 1949, y hoy la esfera pública se ha poblado de mujeres, todavía es innegable la predominancia masculina en el área de la política y en los altos cargos del mundo laboral; como también es innegable la prevalencia, en gran medida, de la imagen mediática de la mujer como a) madre ama de casa o b) como objeto sexual; en ambos casos, como ser-para-otros.

Más adelante, la autora analiza también la manera en que el prestigio masculino es llevado al mundo sobrenatural, donde la influencia de las religiones occidentales juega un papel fundamental. En ellas, Dios es hombre – y no cualquier hombre, es Dios Padre-; Jesucristo -el mismísimo Dios hecho carne- también es hombre; los ángeles -si bien no tienen sexo según la teología- llevan nombres masculinos y se manifiestan en la figura de bellos cuerpos masculinos. Los representantes de Dios en la Tierra -el papa, los obispos, los sacerdotes, y todos quienes detentan algún poder dentro de la Iglesia- también son hombres. El sacerdote ante el cual hay que arrodillarse en el sacramento de la confesión, también es hombre. La relación con Dios Padre, dice Beauvoir, será análoga para la niña a la relación con su padre terrenal. La religión católica, si bien no está ni cerca de ser la única que ejerce esta influencia, es la que deja la impronta más turbadora en este sentido. Toda la historia y el imaginario de la religión católica, desbordan de sumisión femenina. La Virgen María es, en sus propias palabras, “la sierva del señor”, y el culto a su figura como modelo a seguir, no puede menos que socavar las pretensiones de autonomía de cualquier mujer inmersa en esa formación. A la niña le son enseñadas la pasividad y la obediencia como virtudes femeninas, y hasta el día de hoy se sigue hablando de “aceptar la voluntad de Dios”. Sin extendernos en detalle sobre los personajes bíblicos, ni sobre lo que han dicho acerca de las mujeres los principales teólogos de la Iglesia (los así llamados “Padres de la Iglesia”), es evidente que por doquier aparece la figura de la mujer como subordinada al hombre, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y en casi toda la historia y filosofía eclesiástica posterior.

Pero con todo, arguye Beauvoir, aunque toda su educación oriente a la niña hacia la pasividad, antes que mujer ella es un ser humano, y ya intuye que asumirse mujer equivale a aceptar su condición de inferioridad y desventaja. Su formación como niña no basta para extinguir en ella el impulso hacia la aventura y el juego, y hacia la edad de diez o doce años es que más resiente el no poder realizar las mismas actividades que sus pares varones:

Para un individuo que se experimenta como sujeto, autonomía, trascendencia, como un absoluto, es una extraña experiencia descubrir en sí mismo, a título de esencia dada, la inferioridad: es una extraña experiencia para quien se plantea ante sí como el Uno, verse revelado a sí mismo como disimilitud. Eso

es lo que le sucede a la niña cuando, al hacer aprendizaje del mundo, se capta en él como mujer. La esfera a la cual pertenece está cerrada por todas partes, limitada, dominada por el universo masculino: por alto que se ice, por lejos que se aventure, siempre habrá un techo sobre su cabeza y unas paredes que le impedirán el paso. Los dioses del hombre se hallan en un cielo tan lejano, que, en verdad, para él, no hay dioses: la niña, en cambio, vive entre dioses de rostro humano (2008: 236).

Beauvoir vuelve sobre la idea existencialista de que junto al anhelo de auténtica libertad, hay en el/la existente un deseo inauténtico de abdicación: desde los primeros años de su infancia, la niña ve se rodeada de esta tentación de huida, seducida por la comodidad de la pasividad que le ofrecen padre, madre, educadores/as, libros, mitos, religión. Conforme va creciendo, la tentación se acrecienta y ella va cediendo cada vez más en la medida que constata que su original impulso de trascendencia choca estrepitosamente con múltiples resistencias. Pero antes de ceder, en ese momento previo en que la niña descubre que saberse niña y asumirse tal implica una larga serie de desventajas y limitaciones, se horroriza y se resiste ante muchas de ellas. La maternidad, y más tarde la menstruación, aparecerán como terribles sucesos que el cuerpo de una mujer debe soportar, y a los que la niña se enfrentará con aversión durante la pubertad.

Pubertad y menstruación

La pubertad es un período que se vive de manera indiscutiblemente diferente según se viva desde la perspectiva de un niño o de una niña. No solo porque las transformaciones corporales que conlleva son distintas para uno y otra, sino, sobre todo, porque a menudo representa socialmente el fin de la infancia y el comienzo de la adultez: niño y niña enfrentan la metamorfosis que les convertirá en <<hombre>> y <<mujer>>. Como señala Beauvoir, el panorama de la vida adulta de la niña se presenta sobre todo bajo la perspectiva de la maternidad. Con respecto a ésta, que parece ser su destino irrevocable, la niña se espanta cuando, ya un poco mayor, se informa sobre el verdadero modo en que los bebés vienen al mundo (salen del cuerpo de la mujer, no de repollos ni de cigüeñas). El parto le provoca horror y asco, y

abandona los juegos con sus muñecas. Con respecto al acto sexual, niños y niñas casi nunca reciben información clara al respecto, ¿de qué se trata? ¿Es doloroso o placentero? ¿Con qué frecuencia debe ocurrir? A menudo las/os infantes experimentan gran confusión con respecto al erotismo y las relaciones sexuales, sienten vergüenza, asco, lo consideran absurdo e inverosímil; crean distintas hipótesis una vez que descartan las explicaciones más infantiles: especulan, por ejemplo, que el hombre orina dentro de la mujer, lo cual, por supuesto, les provoca repulsión. Se dan cuenta de que las relaciones sexuales se hallan rodeadas de misterios y tabúes, y por lo general nadie les aclara la situación, sino por el contrario, el tema rara vez se toca. Beauvoir reconoce en todo caso que aún con las mejores intenciones para explicar el acto sexual, la experiencia erótica no puede comprenderse más que viviéndola: se puede explicar a otro/a el proceso de la generación desde la teoría, pero el misterio del erotismo y el amor sexual no se puede describir a quien jamás ha sentido en carne propia la turbación del deseo; es como describir colores a un ciego, dice Simone. Para el niño y la niña que no hallan sentido en la turbación erótica, el acto sexual resulta aberrante y grotesco. La autora recalca que en particular es la niña la que más se horroriza y rebela cuando comprende que en el acto sexual habrá de ser penetrada por un sexo de hombre <<para convertirse en mujer>> (Beauvoir, 2008).

A medida que avanza hacia la pubertad, la niña se enfrenta a un sentimiento de incomodidad, de disgusto, de confusa aversión hacia el mundo que la rodea. Siente y observa que su cuerpo comienza a transformarse y esto la inquieta profundamente. La crisis de la pubertad, que en la niña se inicia, por lo general, alrededor de los doce o trece años, comporta cambios mucho más violentos para ella que para el niño. Ella percibe con desagrado que su cuerpo infantil se va tornando cuerpo de mujer, y por lo tanto, <<haciéndose carne>>, en la expresión que usa Beauvoir. Algunas veces, el desarrollo de los senos y del sistema piloso origina un sentimiento de orgullo, pero lo más común es que la niña sienta vergüenza, y manifieste pudor para mostrar su cuerpo y las evidentes transformaciones que experimenta. Según Simone, en ese cuerpo que se transforma, en sus senos incipientes, en el vello que comienza a crecer en sus axilas y pubis, la niña presiente ese destino que le ha sido asignado, ese que la confina a depender y ser determinada por hombres:

Brazos, piernas, piel, músculos, incluso las redondas nalgas sobre las cuales se sienta, todo tenía hasta entonces un uso claro; solamente el sexo definido como órgano urinario era un órgano un tanto turbio, pero secreto, invisible para los demás. Debajo del jersey o de la blusa, los senos se manifiestan, y aquel cuerpo que la pequeña confundía consigo misma aparece como carne; es un objeto que los demás miran y ven... La niña percibe que su cuerpo se le escapa, ya no es la clara expresión de su individualidad; se le vuelve extraño; y, al mismo tiempo, se siente tomada por otros como si fuese una cosa: en la calle, la siguen con la mirada, se comenta su anatomía; querría hacerse invisible; tiene miedo de hacerse carne y miedo de mostrarla. (2008: 247)

Luego en muchos casos, describe Beauvoir, esta sensación de saberse objeto de miradas ajenas, se traduce en vergüenza y en una excesiva preocupación por el aspecto físico, que se ve reforzada por el entorno socio-cultural, donde la familia juega un rol importante. Esta vergüenza asociada a la conciencia del propio cuerpo femenino a veces demora un poco más en aparecer, y algunas jóvenes se sienten contentas e incluso orgullosas de las transformaciones que experimentan a medida que se convierten en <<mujercitas>>. Sin embargo, tanto si existía de antes o no, esa incomodidad y vergüenza, aparece o se acrecienta fuertemente con la llegada de la menstruación. Según la autora, todos los testimonios concuerdan en que el suceso de la menarquía ha sido humillante y asqueroso, tanto si la niña había sido advertida, como si el fenómeno le era absolutamente desconocido. Es frecuente, según el relato de la autora, que las madres eviten o incluso olviden informar a la niña de la menstruación, y que tengan mejor disposición para explicarle los procesos del embarazo, del parto, e incluso de las relaciones sexuales, porque ellas mismas se avergüenzan de la servidumbre que la menstruación representa para las mujeres. Para Beauvoir parece ser inevitablemente una experiencia traumática y desagradable, causa de profundas angustias y vergüenzas. En esta parte del capítulo, la autora se sirve de múltiples relatos testimoniales para ilustrar la situación; entre ellos incluye uno de Colette Audry en su libro "Los ojos de la memoria":

En medio de esa exaltación, se ha cerrado el drama brutal. Una noche, al desnudarme, me creí enferma; pero no me asusté y me guardé mucho de decir nada, con la esperanza de que habría pasado a la mañana siguiente... Cuatro

semanas más tarde, volvió el mal, más violento esta vez. Fui con mucho sigilo a echar las bragas en el cesto de la ropa sucia que estaba detrás de la puerta del cuarto de baño. Hacía tanto calor, que las baldosas romboidales del pasillo estaban tibias debajo de mis pies desnudos. Cuando estaba metiéndome en la cama de nuevo, mamá abrió la puerta de mi habitación: venía a explicarme las cosas. Soy incapaz de recordar el efecto que me produjeron en aquel momento sus palabras; pero, mientras cuchicheaba, Kaki asomó de repente la cabeza. La vista de aquel rostro redondo y curioso me puso fuera de mí. Le grité que se marchase, y ella desapareció espantada. Supliqué a mamá que la pegase por no haber llamado antes de entrar... La calma de mi madre, su aire advertido y dulcemente feliz, terminaron de hacerme perder la cabeza. Cuando se marchó, me hundí en una noche salvaje.

Dos recuerdos acudieron de pronto a mi mente: unos meses antes, cuando regresábamos de nuestro paseo con Kaki, mamá y yo nos encontramos con el viejo médico de Privas, robusto como un leñador y con una amplia barba blanca. «Su hija está creciendo, señora», dijo mirándome, e instantáneamente le detesté, sin comprender nada. Un poco más tarde, a su regreso de París, mamá había colocado en una cómoda un paquete de toallitas nuevas. «¿Qué es eso?», había preguntado Kaki. Mamá adoptó ese aire de naturalidad que adoptan las personas mayores cuando van a revelar una cuarta parte de la verdad reservándose las otras tres: «Muy pronto serán para Colette.» Muda, incapaz de hacer una sola pregunta, yo detesté a mi madre.

Durante toda la noche estuve dando vueltas en la cama. No era posible. Iba a despertarme. Mamá se había engañado, aquello pasaría y no volvería a suceder más... A la mañana siguiente, secretamente cambiada y manchada, tuve que afrontar a los demás. Miraba con odio a mi hermana, porque todavía no sabía nada, porque, de pronto y sin sospecharlo, se hallaba dotada de una aplastante superioridad sobre mí. Luego me puse a odiar a los hombres, que jamás conocerían aquello, pero que sabían. Para terminar, detesté también a las mujeres por tomar con tanta tranquilidad su suerte. Estaba segura de que, si les hubiesen advertido lo que me sucedía, todas se habrían regocijado: «Ahora te toca a ti», habrían pensado. Esta también lo diría, pensaba yo en cuanto veía una. Y esta otra. El mundo me había atrapado. Caminaba molesta y no me atrevía a correr. De la tierra, de las plantas caldeadas por el sol,

parecía desprenderse un olor sospechoso... Pasó la crisis y, contra todo sentido común, volví a abrigar la esperanza de que no se repetiría. Un mes más tarde, fue preciso rendirse a la evidencia y admitir el mal definitivamente, esta vez en medio de un pesado estupor. A partir de entonces, hubo en mi memoria un «antes». El resto de mi existencia no sería más que un «después». (Audry, Colette citada en Beauvoir, 2008: 251).

Luego de la menarquía, la niña ya no puede pensarse de manera asexuada, ahora es un hecho que ella es mujer; y la perspectiva de ser mujer y tener que aguantar la maldición de la menstruación irrita a las niñas aún más cuando se percatan que los varones (sean padres, hermanos, compañeros) saben de ella y, peor aún, hacen bromas y burlas al respecto. Beauvoir parece convencida ella misma de que la menstruación es efectivamente una desagradable carga para las mujeres, se refiere a ella como maloliente, embarazosa, causa de dolores, malestar, incomodidad y limitaciones, llegando a hablar incluso de una <<malevolencia de la Naturaleza>>. Sin embargo, parece reivindicar esta apreciación cuando más adelante asegura que, del mismo modo que el pene extrae del contexto social su valor privilegiado, el entorno social es el que hace de la menstruación una maldición infame. Este punto es de crucial relevancia, pues recalca nuevamente el hecho de que no es que el cuerpo biológico venga con una condena <<de fábrica>>, sino que la cultura imprime sobre éste las distintas significaciones: así como hace del falo una especie de tótem, caracteriza la menstruación como un fenómeno repulsivo y limitante.

En ese sentido, explica que la pubertad comprende un proceso mucho más complejo que las transformaciones fisiológicas, y que contiene una significación radicalmente diferente para ambos sexos, puesto que anuncia para unos y otras porvenires diferentes. Si bien es cierto que también los niños se enfrentan a la pubertad con inquietud, y que sienten curiosidad e incluso vergüenza en algún momento por las transformaciones que atraviesa su cuerpo, dado que el orgullo de su virilidad les ha sido insuflado desde la infancia, la perspectiva de trascender hacia esa virilidad les resulta atractiva. La autora señala que la metamorfosis entre la niñez y la adultez resulta intimidante para muchos adolescentes varones en tanto que anuncia una libertad exigente,

sin embargo, por lo general acceden con optimismo a la dignidad de varón que el proceso les promete. Entre los muchachos es común durante la pubertad comparar el tamaño de su sexo, mostrarse entre sí el vello que les crece en todo el cuerpo, y alardear, por lo general, de todo lo que expone su hombría. Las niñas, en cambio, afrontan la pubertad –y en especial la menstruación- con un sentimiento absolutamente contrario: representa para ellas un punto de no retorno en el camino de la feminidad. Para la niña, convertirse en adulta implica recluirse en los límites que le impondrá su condición de mujer: la menstruación le provoca terror y disgusto porque la confina a una categoría inferior.

Luego Simone nos dice que la llegada de la menstruación no es lo único que alerta a la niña de su condición de mujer. Nos habla entonces de su erotismo. Cuando pequeña, el placer, que entonces era clitorideo, se presentaba con la misma inocencia que cualquier juego infantil. Pero llegada la pubertad, comienza a sentir una nueva clase de sensaciones estremecedoras, puesto que se desarrollan las zonas erógenas de su cuerpo: según Beauvoir, éstas son tan numerosas en la mujer, que podría decirse que todo su cuerpo es erógeno. Ciertos roces casuales provocan en la niña estremecimientos confusos, y ocurre a menudo que también se ve expuesta a caricias de familiares o extraños que besan o tocan sus genitales, ante lo cual la niña rara vez se atreve a decir algo, por la profunda vergüenza que siente, o porque si lo dice, suele ocurrir que no le crean y la reprendan por <<malintencionada>>. Beauvoir presenta varios testimonios de este tipo y, fuera de los que presenta ella, es común escuchar esta clase de experiencias por parte de mujeres. Desde acoso callejero (que va desde miradas obscenas a palabras sexuales y toqueteos, llegando incluso a violaciones), a experiencias de abuso sexual intrafamiliar, que suele ser el más común⁵. Personalmente, y sobre todo durante el curso de este trabajo de investigación, he escuchado numerosas anécdotas de mujeres que han sido víctimas de abusos o situaciones de violencia sexual. Recientemente, una mujer de 25 años me contó de cierta vez que iba en micro para su casa desde la escuela, sentada del lado de la ventana. Un hombre se sentó en el asiento al lado de ella, sacó su pene del pantalón y comenzó a masturbarse frente a ella, mientras la miraba

⁵ Según cifras del Sename, 73% de los abusos sexuales a menores corresponde a niñas. El 84,7% de los abusadores son familiares, y en el 96% de los casos son hombres.

sugerentemente, y se cubría del otro lado con un maletín. Ella misma me contó también que una vez, mientras esperaba a su madre afuera de la casa, vestida con el uniforme escolar, un hombre pasó, le levantó la falda y le dio un agarrón en las nalgas. Otra mujer, de unos 45 años, me relató como experiencia traumática de su infancia, de cierta vez que, teniendo alrededor de siete años, fue con su hermano y su madre a comprar ropa en un centro comercial. Cuando quiso probarse un pantalón, su madre la hizo pasar al probador y la dejó <<encargada>> a uno de los vendedores, mientras ella iba con su hermano a buscar algo para él. En el probador, el hombre le ofreció ayuda para ponerse el pantalón y metió sus manos adentro, tocándole la vagina, hasta que su madre regresó. Por otro lado, los testimonios de abuso sexual dentro de la familia son también numerosísimos. En noviembre de este año, se hizo público en nuestro país el caso de dos hermanas, de dieciséis y nueve años, que fueron abusadas y violadas durante casi una década por seis hombres distintos de su familia. Cuando se indaga en este tipo de experiencias, es común encontrarse con que gran cantidad de mujeres hoy mayores –muchas de nuestras abuelas, por ejemplo- fueron violadas por familiares, vecinos, o sus propios maridos. Una mujer de 65 años me contó que a la edad de nueve comenzaron a violarla su padrastro y su tío. Cuando ya no aguantó más la situación, escapó de su casa y se vino sola a Santiago, a la edad de doce años. El tema del abuso sexual en la infancia es complejo y tendría que ser abordado de manera mucho más amplia, en un trabajo dedicado especialmente a ello. Para los propósitos de esta tesina, basta con mencionarlo para dar cuenta de que la iniciación de las niñas en el mundo de lo sexual (ocurren también abusos sexuales hacia niños varones, pero mucho menos que hacia las niñas), es decir, aquellas primeras experiencias que otorgan alguna conciencia del acto sexual, del cuerpo masculino, y sobre todo, de la propia carne y lo que ésta puede suscitar, de lo que puede ser presa, ocurre muchas veces a través de estas experiencias confusas y profundamente traumáticas, producto de la cultura machista en que vivimos, donde muchos hombres se sienten con derecho a acosar a niñas y mujeres de manera impune. Pero volviendo al centro del tema, hay que observar también que otras veces esa iniciación no es traumática, sino llena de curiosidad e incluso placentera, en el juego con un compañero o compañera, en el avistamiento casual del cuerpo de

un hermano, o de una pareja teniendo relaciones sexuales. Beauvoir subraya que el tema suele generar confusión; señala que la niña suele enfrentarse a un conflicto interior cuando despierta su curiosidad sexual: puesto que se le ha enseñado siempre que debe ser pura e inocente (no olvidemos la figura virgen de la madre de Dios), además de vergüenza suele sentir remordimiento, culpa. Todos estos factores se traducen en que la niña interprete su sexualidad en un rol pasivo, a diferencia de los muchachos. Ahora bien, la autora reconoce que otras niñas desarrollan su interés sexual de manera mucho menos culposa y reprimida, si no están sujetas a tan estrictas vigilancias morales, ni son víctimas de abusos. Sostiene que ninguna educación puede evitar que la niña tome conciencia de su propio cuerpo, sin embargo, las inhibiciones impuestas desde el exterior seguramente repercutirán sobre su vida sexual para siempre.

Simone De Beauvoir ofrece una mirada interesante de la infancia desde una perspectiva de género. Como hemos visto, se centra especialmente en las diferencias que la educación introduce entre niñas y niños, y en las repercusiones que éstas tienen para el desarrollo posterior de ambos y la manera en que se conciben a sí mismas/os. Aunque en algunos puntos sus planteamientos pueden ser considerados bastante categóricos –en el sentido de que define con demasiada certeza ciertas conductas y sentimientos de niños y niñas-, es notable el nivel de su análisis: si bien es cierto que todas las infancias, sean de niños o niñas, son diferentes, es innegable que desde la primera infancia, la sociedad despliega un esfuerzo continuo para que aquellos que han nacido con pene se comporten como hombres, y aquellas que han nacido con vagina se comporten como mujeres. Toda una construcción social envuelve estos conceptos: hombre y mujer, y como veíamos en el primer capítulo, los últimos siglos han dado a luz a una serie de argumentaciones, provenientes de diversas áreas de estudio, que pretenden probar las diferencias sexuales y asentar sobre ellas un sistema social que dictamina las normas de conducta para hombres y mujeres, y que encima de ello, prescribe de manera análoga a la escala de la normalidad, una escala de felicidad directamente proporcional a la primera. En el siguiente capítulo abordaré dos cuestiones fundamentales donde se cruzan estas “escalas” –de normalidad y felicidad- con ciertos modos de la infancia: intersexualidad y transgénero.

III. Intersexualidad y transgénero: Infancias fuera de la norma

“Es fácil. Mucha gente se compromete con la defensa de los derechos de los indefensos. Es difícil. Esa misma gente suele mostrarse más que renuente a dejar que esos indefensos, alguna vez, puedan defender en primera persona sus propios derechos.”

Mauro Cabral

Hasta este punto hemos analizado la relación entre infancia y género principalmente desde la perspectiva de la educación que reciben los/as infantes según los genitales con que nacen. Si un bebé nace con órganos masculinos, será criado como niño para convertirse en hombre, y si nace con órganos femeninos será criada como niña para convertirse en mujer, de donde se espera que unos y otras encarnen adecuadamente los mandatos del género asignado. Pero sabemos bien que, como insinuara Simone, ninguna educación puede evitar de manera absoluta que tomemos conciencia de nuestros propios cuerpos, y ninguna ha logrado imponer sus normas sin excepciones. El lado amargo es que “las excepciones” (que en realidad son mucho menos excepcionales de lo que parece) se ven enfrentadas a la violencia de una cultura que, en general, está dispuesta casi a cualquier cosa para normalizar a los/as descarriados/as. Está dispuesta al engaño, a la violación, a la mutilación, a la persecución legal, a la supresión del placer, a la humillación pública, y en general a todas las formas de exclusión y discriminación. A menudo se justifica el afán de normalizar bajo el argumento de que una <<desviación>> o <<malformación>> será motivo de burlas, inadaptación social y problemas psicológicos, y por lo tanto, impedirá la realización de una vida plena. Otras voces recurren a la patologización de las diversidades y disidencias, ante lo cual proponen curas de toda índole, todo sea por el bien del individuo/a y, por supuesto, de la sociedad en su conjunto, que lucha por propiciar un ambiente sano y moralmente correcto a las futuras generaciones. Mucho se dice en relación a proteger los derechos y el bienestar de los/as niños y niñas -en términos legales, por ejemplo, se habla de proteger el “interés superior” del

niño o niña-, sin embargo, como indica la cita de Mauro Cabral, rara vez se pregunta o se toma en cuenta seriamente la opinión de niños y niñas con respecto a su propio bienestar y a las decisiones que se toman en lo relativo a sus cuerpos e identidades.

En el capítulo anterior veíamos que el feminismo de Simone de Beauvoir entiende el <<sexo>> como el cuerpo biológico y el <<género>> como la construcción cultural que asigna determinados roles a cada sexo. Es decir, se interpreta que el sexo determina al género (según el cuerpo con que se nazca, se atribuye un género específico), o, en otras palabras, que el sexo es anterior al género. Pero parte importante de la filosofía de género posterior a Beauvoir ha criticado este orden, y numerosas/os autoras/es, como los que mencionamos en el primer capítulo, o como la filósofa Judith Butler, sostienen que en realidad es el género el que determina al sexo, y no al revés. Es decir, el sexo es también una construcción marcada por la cultura, al punto que no tendría sentido siquiera distinguir entre sexo y género. No es mi intención profundizar en detalle sobre esta discusión propia del feminismo (o post-feminismo), pero sí presentar ambas caras de una misma cuestión. A continuación abordaré un tema donde la realidad sugiere claramente que es el género el que se impone al sexo y no a la inversa. La intersexualidad es un tema poco conocido para la mayoría: más conocida como hermafroditismo, la intersexualidad ocupa un lugar análogo al de unicornios y minotauros en el imaginario común de nuestra sociedad. Se le concibe como figura mitológica, imaginaria, y aún en el caso de creer que existen personas hermafroditas, la mayoría de la gente piensa que son casos rarísimos, una anomalía pocas veces vista. Sin embargo, la verdad no solo es que sí existen personas que nacen intersexuales, sino que además es mucho más común de lo que se piensa, mucho más común, por ejemplo, que el albinismo. Anualmente nacen miles de niños/as intersexuales, pero ¿por qué nadie lo sabe? Porque, como hemos visto, la ciencia está lejos de ser objetiva –acultural-, y la medicina ha jugado un decisivo papel en reforzar los paradigmas del sexo-género, interviniendo los cuerpos para –literalmente- encarnar en ellos las exigencias de la cultura patriarcal que, entre otras cosas, solo admite dos sexos (y sus géneros correspondientes). Pero del mismo modo que veíamos en el primer

capítulo que el uniforme escolar no puede suprimir la diversidad aunque quiera ocultarla, veremos a continuación que tampoco pueden la medicina ni la cultura. Y así como la intersexualidad desafía la idea de que la naturaleza produce solo dos sexos, la transgenericidad desafía la idea de que la cultura produce solo dos géneros.

Niño o niña, por un futuro feliz.

Según la definición del Proyecto Brújula Intersexual⁶, la intersexualidad no es una patología ni un trastorno, sino una variación natural en la especie humana, que se da en más de 1 de cada 150 nacimientos. La definen de la siguiente manera:

Intersexualidad es un término que en general se utiliza para una variedad de situaciones en las cuales, una persona nace con una anatomía reproductiva o sexual que no parece encajar en las definiciones típicas de masculino y femenino. Por ejemplo, una persona puede nacer con formas genitales típicamente de una mujer, pero en su interior puede tener testículos. O una persona puede nacer con genitales que parecen estar en un estado intermedio entre los típicos genitales masculinos y femeninos –por ejemplo, un bebé puede nacer con un clítoris más largo que el promedio, o carecer de la apertura vaginal, o tener un conducto común en donde desemboca la uretra y la vagina; o puede nacer con un falo que se considera más pequeño que el pene promedio, o con un escroto que está dividido de manera que asemeja más unos labios vaginales. O una persona puede nacer con una composición genética denominada de “mosaico”, es decir unas células tienen cromosomas XX y otras tienen XY, o sus cromosomas son XXY. De esta manera, en las personas con variaciones intersexuales, las características sexuales innatas parecen ser masculinas y femeninas al mismo tiempo, o no del todo masculinas o femeninas, o ni masculinas ni femeninas”.

Sin embargo, para la mayoría de la gente, la intersexualidad no es vista como mera variación. En la misma línea de Foucault y de Butler, el filósofo y activista intersex Mauro Cabral sostiene en *Interdicciones* que la definición de lo

⁶ Brújula Intersexual es un proyecto creado para difundir e informar sobre todo lo relacionado con la intersexualidad. Su blog es: <https://brujulaintersexual.wordpress.com/>

anormal da sentido a lo normal, de donde se desprende que el lenguaje – particularmente, la definición de esos seres ambiguos que son los intersexuales- produce ciertos efectos específicos. El primero de ellos es la tranquilidad de quienes se saben pertenecientes a la categoría de lo <<normal>> por ser hombres o mujeres. La existencia de unos seres ambiguos, catalogados antiguamente como monstruos, hoy como enfermos o deformes, confirma la idea de que hay quienes constituyen versiones normales de la masculinidad y la feminidad. El segundo efecto, probablemente el más grave, es que el definir la intersexualidad como una patología en términos médicos, cierra la discusión sobre ella dentro de los límites de la medicina y sus disciplinas asociadas, dejando a estos <<especialistas>> como los únicos autorizados a opinar y decidir sobre el tema. Para Cabral: “Ambos efectos, combinados, producen sin cesar un tercero: el empobrecimiento generalizado de las experiencias del imaginar, del desear, del coger, del nombrar, del registrar la crueldad y del intervenir críticamente para detenerla” (Cabral, 2009: 7).

Como señala Cabral, los últimos siglos se han caracterizado por identificar normativamente nuestra identidad con nuestros genitales. Según este paradigma, la felicidad y la salud mental dependen fuertemente de la correspondencia entre los genitales y la identidad de género. Como el paradigma solo reconoce dos géneros –masculino y femenino- admitirá solo dos sexos: dos naturalezas genitales <<normales>> adecuadas a cada género. Así, un clítoris demasiado grande es inadmisibile para la femineidad de una mujer, y un pene demasiado pequeño será insuficientemente masculino para un hombre. Sobre estos dos polos de la naturaleza sexual, se inscribe además la norma de la heterosexualidad, de modo que no solo se considera necesario identificarse genéricamente con los genitales que se poseen, además es necesario que se les dé un “uso sexual” (si es que puede llamarse así) adecuado; en palabras de Mauro Cabral: “Se espera así que quienes nacieron con genitales masculinos promedio crezcan para convertirse en penetradores vaginales (es decir, en hombres), y que quienes nacen con genitales femeninos promedio crezcan para convertirse en penetradas vaginales (es decir, mujeres)” (Cabral, 2009, pág. 8). ¿Cómo enfrentar entonces aquellos

nacimientos que desafían estas categorías? La medicina moderna se empeña en demostrar que estos nacimientos constituyen errores de la naturaleza, anomalías monstruosas que impedirán una vida feliz y una sexualidad satisfactoria. Por fortuna -dirá-, la tecnología médica permite hoy enmendar estos errores corrigiendo quirúrgicamente todo signo de ambigüedad y otorgando a los órganos sexuales su “correcta funcionalidad”. Pero esta funcionalidad no está pensada realmente en términos de la salud de los/las pacientes, pues la mayoría de las variaciones genitales, consideradas fuera de la norma, no suponen para quienes las encarnan ningún tipo de riesgo en términos médicos; la mayor parte de las intervenciones quirúrgicas se realiza con fines estéticos, para encajar a los/las individuos/as en las categorías aceptadas de hombre o mujer. Y si bien es cierto que hay quienes buscan por voluntad propia este tipo de cirugías “normalizadoras”, también lo es que la gran mayoría de ellas se realiza durante la primera infancia sin consentimiento de quien es objeto de la cirugía, y muchas veces sin consentimiento siquiera de la familia. Si un bebé nace intersexual, suele ocurrir que el equipo médico decida en un par de horas el sexo que le asignará de manera definitiva, mutilando los genitales según su parecer. A los padres/madres ni siquiera se les informa, otras veces se les informa a medias: se les dice que el bebé venía con una malformación que ya fue corregida, o en definitiva se les miente, informando de tumores o hernias falsas como excusa para la intervención quirúrgica. En los casos en que se les informa, el cuerpo médico por lo general intenta convencerles de que la mejor alternativa es la cirugía, para otorgar al niño o niña la apariencia genital correspondiente a su “sexo verdadero”. Hace varias décadas que estas intervenciones son denunciadas como formas occidentales de mutilación genital y de falta grave de criterio moral por parte de los/las médicos que las llevan a cabo.

Antiguamente, la intersexualidad también era considerada como anomalía, pero no era sometida al afán normalizador –y por ende invisibilizador- que la medicina le ha impuesto desde el siglo XIX. Las personas intersexuales tenían status jurídico, y se les reconocía el derecho a elegir su sexo cuando se encontrasen ya en edad de identificar el “sexo que prevaleciere” en su persona: de acuerdo al sexo escogido la persona podía

casarse, heredar, votar o no, participar o no de la esfera política, etc. La ley era estricta respecto de esa elección: una vez hecha no había vuelta atrás, y el/la sujeto/a debía comportarse de acuerdo al género escogido (bajo pena de sodomía). Claramente, lo deseable no sería retornar a esa forma de abordar el asunto, pues también en ella predomina la noción dicotómica de los sexos y las conductas que el género prescribe para cada uno; los sistemas legales y políticos estaban en buena parte determinados por la división sexual. Pero al menos entonces se reconocía la autonomía del sujeto/a intersexual en cuanto a la decisión sobre su propio cuerpo. La posterior invisibilización de la intersexualidad a través de su inserción forzada en una de las dos categorías del binario macho-hembra, se debe principalmente a razones ideológicas. La bióloga y filósofa Anne Fausto-Sterling se pregunta:

“¿Por qué debería preocuparnos que haya personas cuyo «equipamiento biológico natural» les permita mantener relaciones sexuales «naturales» tanto con hombres como con mujeres? ¿Por qué deberíamos amputar o esconder quirúrgicamente un clítoris «ofensivamente» grande? La respuesta: para mantener la división de géneros, debemos controlar los cuerpos que se salen de la norma. Puesto que los intersexuales encarnan literalmente ambos sexos, su existencia debilita las convicciones sobre las diferencias sexuales” (Fausto-Sterling, 2006: 23).

Si esto es así, tendremos que preguntarnos a continuación ¿de dónde proviene el interés moderno por mantener con tanto ahínco la división de géneros, al punto de no admitir en absoluto la existencia de intermedios? Para Fausto-Sterling, la razón es principalmente política, aunque se disfrace de cuestión médica. Durante el siglo XIX, el control sobre los cuerpos fue ganando cada vez más terreno, y la biología, que por entonces se constituía como disciplina organizada, se prestaba para justificar “científicamente” las diferencias. Comienzan a aparecer una serie de teorías científicas acerca de la intersexualidad, entre ellas los estudios de G. Saint-Hilaire, que fundó una nueva ciencia a la que llamó *teratología*: el estudio y clasificación de los nacimientos anómalos. Desde entonces se sucedieron una serie de estudios, con cientos de casos, de donde los científicos decimonónicos fueron adquiriendo percepción estadística de los nacimientos intersexuales; pero este

conocimiento fue dando pie para que la medicina asumiera la autoridad en el tema y se pronunciara declarando que ciertos cuerpos eran anormales y debían ser corregidos. Ya a comienzos del siglo XX, Hugh Hampton Young, <<padre de la urología moderna>>, según refiere Fausto-Sterling, publicó el texto *Genital Abnormalities, Hermaphroditism and Related Adrenal Diseases* (1937), un libro que según la autora resulta notable por su penetración científica y apertura mental. En él, Young presentó una clasificación sistemática de los/as intersexos, junto con una amplia recopilación de casos meticulosamente estudiados. Entre ellos, describía casos de “hermafroditas practicantes”, es decir, que tenían experiencias sexuales tanto con hombres como con mujeres. Según Fausto-Sterling, aunque Young presentaba los casos de intersexuales como <<accidentes de nacimiento>>, que podían someterse a corrección, no intentaba forzar a nadie a someterse a tratamiento ni tampoco juzgaba a sus pacientes. Pero lamentablemente, aunque el doctor Young aportó importante información y documentación, desde una postura bastante considerada hacia sus pacientes, su obra fue parte del proceso que llevó hacia la invisibilización de la intersexualidad, puesto que junto con la recopilación de casos, el texto era también un extenso tratado acerca de las terapias modernas (quirúrgicas y hormonales) para quienes buscaban normalizar su condición sexual. Su estudio constituyó la base científica y técnica sobre la cual se cimentaron las prácticas médicas de las siguientes generaciones. Hacia la década de los 70's el tratamiento de la intersexualidad ya había adquirido un nuevo tono y un consenso nunca antes visto con respecto a las intervenciones médicas y quirúrgicas. En 1969, los médicos y catedráticos Christopher Dewhurst y Ronald R. Gordon publicaron el tratado *The Intersexual Disorders*, donde la intersexualidad es enfrentada con un tono de paternalismo conservador, que veía en la cirugía inmediata la única salida posible a una vida desgraciada:

Dewhurst y Gordon abren su libro con una descripción de un recién nacido intersexual, acompañada de una fotografía en primer plano de sus genitales. Los autores recurren a la retórica de la tragedia: «Uno sólo puede intentar imaginar la angustia de los padres. Que un recién nacido tenga una deformidad ... [que afecta] a algo tan fundamental como el sexo mismo de la criatura... es una tragedia que de inmediato evoca visiones de un inadaptado psicológico sin

esperanza, abocado a llevar una vida de soledad y frustración como un monstruo sexual». Advierten que éste es el destino que le espera al bebé si el caso no se trata como es debido, «pero, por fortuna, con un tratamiento correcto las perspectivas son infinitamente mejores de lo que los pobres padres –emocionalmente aturcidos por el suceso- o cualquiera que no tenga un conocimiento especial podría llegar a imaginar». (Fausto-Sterling, 2006: 69)

Detrás de esta forma de abordar la intersexualidad –que hoy día sigue imperando en el proceder médico- no podría asegurarse que haya una mala intención, por el contrario, se piensa que es la forma más humanitaria de asistir a estos individuos <<anormales>>, ayudándolos a encajar y llevar una vida psicológica y físicamente saludable. Sin embargo, no se cuestionan los fundamentos paradigmáticos que subyacen a este razonamiento: no solo predomina en éste –con una obstinación inédita históricamente- la idea de que solo deben haber dos sexos, claramente definidos, sino además que la heterosexualidad es también lo único <<normal>> junto con otros aspectos de los roles de género. Todas estas teorías científicas, que fueron cimentando la visión moderna de la intersexualidad, se inscriben, como señala Fausto-Sterling, en un marco ideológico mucho más amplio, que caracterizó a las teorías decimonónicas de la diferencia biológica. Por entonces, médicos y científicos no solo se empeñaban en respaldar con sus estudios la diferencia sexual de los cuerpos, sino además las diferencias biológicas entre blancos/as y negros/as, judíos/as y gentiles, obreros/as y burgueses/as. Los debates políticos en torno a los derechos individuales sobre la base de la igualdad humana, ponían en peligro instituciones sociales y económicas que dependían precisamente de la desigualdad: el colonialismo, la esclavitud, el matrimonio, el derecho a voto reservado solo para varones blancos con propiedades, etc. En ese contexto, en que muchos veían amenazados sus privilegios, no sorprende la producción de teorías científicas para argumentar la superioridad natural de unos cuerpos sobre otros, que los haría, por lo tanto, más merecedores de derechos. En el plano específico de la diferencia sexual, las teorías sobre la intersexualidad y su tratamiento, forman parte de un esfuerzo histórico-político por justificar la desigualdad entre hombres y mujeres:

“A principios del siglo xx, a medida que el debate sobre la igualdad social entre los sexos se acaloró, los médicos concibieron definiciones aún más estrictas y exclusivas de hermafroditismo. Cuanto más se radicalizaba la contestación social de la separación entre las esferas masculina y femenina, más médicos insistían en la división absoluta entre masculinidad y feminidad” (Fausto-Sterling, 2006: 58)

Hacia la década de los 60's se hizo famoso el psiquiatra John Money por sus teorías sobre la sexualidad, las que ejercieron una potente influencia sobre generaciones posteriores. A partir de los estudios que realizaron sobre pacientes intersexuales, y su tratamiento quirúrgico y hormonal, Money y sus colaboradores obtuvieron ciertas conclusiones que permitían elaborar, según ellos, una teoría general de la sexualidad humana (que valía tanto para intersexuales como para personas <<normales>>): sostenían el argumento de que la naturaleza biológica importaba muy poco en el desarrollo de la identidad de género y la orientación sexual, mientras que lo verdaderamente determinante era la crianza. En otras palabras, no habrían inclinaciones innatas que determinaran automáticamente el género de un niño o niña: las gónadas o los cromosomas no tenían la relevancia que tenía el entorno cultural, y sobre todo la crianza familiar. Para Money era particularmente importante el proceso de identificación de la persona con sus propios genitales y la identidad de género respectiva, donde la familia jugaba un papel fundamental en reconocer al niño o niña como tal y asignarle el papel correspondiente a su género. Aunque de primera impresión esta teoría parecía amigable para los movimientos de liberación sexual⁷, en realidad contribuía a afirmar el paradigma dicotómico de los sexos. Money y sus colaboradores no pusieron en duda la idea de que solo había dos sexos, para ellos la intersexualidad era una anomalía, producto de fallas en el proceso de gestación, y los pacientes que nacían con genitales indefinidos debían ser sometidos a tratamiento médico con el fin de dar al niño o niña la apariencia de su género, y de este modo posibilitar un desarrollo psicosexual sano (dentro de lo cual se consideraba la

⁷ Money trabajó no solo con intersexuales, sino también con personas trans que acudían a él para llevar a cabo su cambio de sexo mediante intervención quirúrgica y tratamiento con hormonas.

heterosexualidad; la homosexualidad era considerada patológica). Además de eso, era fundamental la terapia psicológica para asegurarse que el/la niño/a y sus progenitores, estuvieran persuadidos/as del sexo-género asignado. La teoría de Money no negaba las bases biológicas de lo <<femenino>> y <<masculino>> -donde no cabían intermedios-, de hecho en el año 1973, el Dr. Money acuñó el término "disforia de género" -que reemplazó lo que anteriormente el Dr. Harry Benjamin (amigo de Money) había llamado <<transexualidad>>- y ese año fue introducido en el DSM⁸ como una enfermedad mental. Pareciera que el interés de Money era sobre todo experimental, en términos de querer probar que la identidad de género (siempre hombre o mujer) era maleable, y ante todo, que la medicina era súper-poderosa en estos términos.

A mediados de los 60's, John Money encontró el caso perfecto para probar su teoría a través de un verdadero experimento humano, que él difundió ampliamente como exitoso y como prueba fundamental de sus hipótesis; pero el experimento, en realidad, fue un fracaso que acarreó terribles consecuencias para todos/as los/as implicados/as, con excepción de Money. Los gemelos canadienses Brian y Bruce Reimer habían sido sometidos a una operación de circuncisión a los 7 meses de edad, en la que, por negligencia del equipo médico, uno de los dos hermanos, Bruce, perdió el pene producto de quemaduras graves. La madre y el padre habían visto al Dr. Money por televisión, y bajo la preocupación de que su hijo no pudiera ser feliz ni llevar una vida sexual normal al carecer de pene, decidieron acudir a su consulta en el hospital John Hopkins de Baltimore, para recibir orientación. John Money, por su parte, vio en el caso de los gemelos la oportunidad perfecta para probar su teoría⁹, y animó a la familia para que criara a Bruce como niña tras someterla a una cirugía para construirle una vagina, y cambiar su nombre a Brenda. Como indicación fundamental, el padre y la madre no debían revelar

⁸ Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría.

⁹ Dos individuos genéticamente iguales, criados en el mismo entorno, pero uno (que actuaría como control) sería criado como niño, según su sexo biológico, y el otro sería criado como niña por la familia, y sometido a tratamiento quirúrgico y hormonal. Si el experimento de Money era exitoso, o sea, si ambos desarrollaban una identidad de género acorde al sexo asignado y crecían para convertirse en personas "psicosexualmente sanas", Money probaba empíricamente su teoría.

jamás esta información a sus hijos, Brenda no debía enterarse por ningún motivo de que había nacido hombre, y tanto ella como su hermano Brian debían asistir a consulta psicológica con el Dr. Money una vez al año, además de los reportes que la madre enviaría al doctor periódicamente informando acerca de los progresos de los gemelos. Cuando Brenda y Brian tenían alrededor de siete años, el Dr. Money comenzó a divulgar el éxito del experimento (que llamaba <<caso John/Joan>>), sin embargo, la realidad no se apega exactamente a la información publicada, y encima de ello, la familia Reimer no estaba al tanto de estas divulgaciones; sin embargo, el fracaso del experimento, en la versión de los Reimer, se hizo pública mucho más tarde. La productora documental BBC Horizon siguió el caso durante varios años y en 2005 hizo pública la historia completa, contada por la familia Reimer (Money se negó a participar del documental). En él, los gemelos relatan las experiencias traumáticas que vivieron en la consulta de Money, donde aseguran que éste los presionaba para que se desnudaran y posaran en posiciones sexuales, que el doctor fotografiaba para luego mostrarles las imágenes y convencerles de que eran niño y niña porque tenían pene y vagina respectivamente. Según el relato de los gemelos, tenían 7 años cuando este tipo de situaciones comenzaron a ocurrir en la consulta de Money, la misma edad que tenían cuando éste comenzó a divulgar el éxito del estudio, a pesar de que Brenda tenía problemas de socialización y presentaba <<signos de masculinidad>> en su conducta, según su familia. Claramente, Money estaba dispuesto a cualquier cosa para que efectivamente el experimento diera resultados <<exitosos>>. Según las transcripciones originales de las consultas con Money –reproducidas en el documental-, a esa edad también fue que el doctor comenzó sus intentos por persuadir a Brenda de volver a operarse para perfeccionar la vagina rudimentaria que le habían construido en su primera infancia. Pero ella nunca accedió, y a la edad de trece años, tras la última consulta con Money -que seguía intentando persuadirla-, Brenda le dijo a su padre y a su madre que se suicidaría si tenía que volver a ver a Money. Ante esta situación, él y ella decidieron contar a Brenda y Brian la verdad. Esta revelación fue bastante traumática para Brian, que identificó este suceso como el comienzo de perturbaciones psicológicas de las que más tarde sería diagnosticado –y medicado- por esquizofrenia. Por el lado de Brenda, después del shock, vino

un período de alegría: con catorce años, cambió su nombre a David, y comenzó una terapia hormonal para cambiar de sexo, con una posterior cirugía donde se le construyó un pene; la familia demandó al hospital responsable por la pérdida de sus genitales en la operación de circuncisión, y David recibió una millonaria indemnización; y en 1990, con 25 años, David se casó y llevó una vida familiar satisfactoria, según su propio testimonio y el de su esposa. Años más tarde, David descubrió que el Dr. Money seguía divulgando el éxito de su experimento con ellos como prueba de sus teorías, y decidió convencer a su hermano Brian de que hicieran pública su experiencia, desmintiendo a Money y revelando lo ocurrido en las consultas con él, principalmente para evitar que más personas fueran víctimas de sus experimentos. Su testimonio se hizo público por televisión el año 2000. Lamentablemente, después de eso la salud mental de Brian se deterioró progresivamente, y en 2002 fue encontrado muerto en su departamento, por sobredosis de antidepresivos. La pérdida de su hermano, sumado a problemas financieros y la separación con su esposa en 2004, llevaron a David, de 38 años, a una fuerte depresión, que culminó con el suicidio, dos años más tarde de la muerte de Brian.

Algunos/as, como el sexólogo Milton Diamond, creyeron ver en el caso de Reimer, la confirmación de lo contrario a la teoría de Money: sería la biología, y no la crianza, lo que determinaría el desarrollo de la identidad de género y la orientación sexual. Sin embargo, aun considerando esa posibilidad, habría que desechar las viejas teorías de la diferencia sexual, y abogar por una nueva perspectiva que admita, de una vez por todas, la existencia de múltiples sexualidades, sin la necesidad de embutirlas a la fuerza en las categorías de macho y hembra. Los nacimientos de personas intersexuales, cuya constitución cromosómica es muchas veces tan ambigua como sus genitales (algunos/as tienen cromosomas XXY), son la clara prueba de que no existen solo dos sexos, y esta sola prueba debería bastar para derrumbar el sistema binario. Por otro lado, la idea de que la naturaleza biológica es la que determina la identidad de género, se ve continuamente desafiada por la experiencia de todas las personas trans, que habiendo nacido con un sexo-género <<definido>>, no se identifican con éste. Desde mi punto de vista, el resultado del caso Reimer no constituye prueba suficiente ni para la teoría de Money, ni para la del

determinismo biológico; lo que sí prueba es que la intervención médica sobre la sexualidad de un/a individuo/a sin su consentimiento, es intrínsecamente violenta. El experimento de Money con los gemelos Reimer prueba que la obsesión psicótica de los médicos por hacer encajar a las personas dentro de un género, produce fuertes traumas y consecuencias psicológicas graves, según numerosos testimonios de personas intersexuales, más allá de David. Que Brenda no quisiera jugar con muñecas (una de las conductas <<masculinas>> que su familia observaba en su infancia), no prueba que su <<sexo verdadero>> haya sido masculino, porque careciera de algún instinto maternal esencial a las mujeres, que normalmente habría hecho que deseara jugar con muñecas. Probablemente, la terapia psicológica del doctor Money fue tan agresiva en su intento por convencerla de que era una niña, que provocó en ella/él un fuerte rechazo a identificarse justamente con todo lo que su entorno le ofrecía como femenino. De modo que, más allá del debate *nature v/s nurture* (naturaleza v/s crianza), lo que habría que considerar críticamente -y denunciar públicamente- es la intervención de los/as <<especialistas>> sobre cuerpos infantiles, sometidos a mutilaciones y tratamientos verdaderamente perversos, en nombre de la <<normalidad>> que supuestamente les permitirá ser felices o psicológicamente sanos. En la voz de quienes han sido víctimas de estas intervenciones, el panorama resulta todo lo contrario: la experiencia es dolorosa y perturbadora, y como señala Fausto-Sterling, hay evidencia de sobra que deja claro que “la cirugía genital temprana es inadecuada: requiere múltiples operaciones, deja múltiples cicatrices y a menudo elimina la capacidad orgásmica” (2006: 105). La misma autora relata lo siguiente:

“Los testimonios personales de intersexuales confirman la cara amarga del tratamiento médico. Muchos intersexuales adultos declaran que los exámenes genitales repetidos, a menudo con fotografías y una concurrencia de estudiantes e internos, constituyen uno de sus recuerdos de infancia más dolorosos. Joan/John, por ejemplo, ha descrito sus visitas anuales al hospital clínico Johns Hopkins como «un suplicio». Otros se expresan en términos parecidos. Un intersexual masculino me dijo que una manera de medir el tamaño y la funcionalidad del pene en jóvenes intersexuales es que el médico masturbe al chico para provocar una erección. Las niñas sometidas a cirugía vaginal sufren prácticas invasivas similares. Cuando una niña pequeña es

operada, a los padres se les dice que deben introducir un consolador para que la vagina recién construida no se cierre. Está claro que la concentración médica en crear los genitales apropiados, que pretende evitar el sufrimiento psicológico, contribuye al mismo” (Fausto-Sterling, 2006: 111)

En los últimos veinte años, el movimiento intersex ha hecho públicos numerosos testimonios para hacer visible esta realidad y luchar contra ella. En el blog del proyecto Brújula Intersexual que mencioné al comienzo, se encuentran muchos de ellos, donde se relatan recuerdos de infancia como el siguiente: “... *viendo hacia atrás puedo ver a mi infancia feliz muriendo en la mesa de operaciones y, sobre ella, un cuerpo y alma con cicatrices, que después llevaban a un ser solitario cuando regresé a la escuela*” (Sarah Graham, Carta a mi cuerpo, en Blog de Brújula Intersexual). Mauro Cabral presenta en *Interdicciones* testimonios de la misma índole (suyos y de otras personas), y enfatiza en la vulneración de la autonomía y los derechos de las/los niñas/os:

“Aunque en teoría, los pacientes pediátricos tienen derechos bien definidos, en la práctica dichos derechos se disuelven incluso en nombre de su bienestar. Se objetiviza el cuerpo del niño, se diluye al sujeto y la mayoría de las veces se le excluye en la toma de decisiones: “es muy pequeño y no sabe lo que le conviene”. A veces es así, pero no es raro que en pro de su bienestar el niño sea sometido a verdaderos actos de violencia institucional.” (Cabral, 2009: 18)

En este sentido, destaca la importancia de la denuncia, de la disidencia. Cabral señala la mutilación genital infantil como uno de los procedimientos más cruentos de nuestra cultura: aunque se haga <<con buenas intenciones>> y bajo el alero de la racionalidad y la ciencia, la mutilación genital en nuestra cultura es tan sangrienta y deplorable como en cualquier tradición tribal. Se trata de uno de los procedimientos feminizantes más brutales de nuestra cultura, y la sufren tanto las niñas nacidas con un clítoris más grande que el promedio, como los niños cuyo pene no alcanza el tamaño adecuado para las expectativas culturales. El problema con la denuncia de la mutilación genital infantil intersex es que choca con numerosos obstáculos: en primer lugar, la

autoridad y supuesta objetividad científica que reviste a la medicina occidental, impide que ésta sea cuestionada desde afuera, invalidando el discurso incluso de quienes han sido víctimas de estas intervenciones no consentidas; en segundo lugar, esta denuncia se enfrenta al gran obstáculo que hemos estado analizando: la idea de que la naturaleza produce solo dos sexos, y que por lo tanto, una sexualidad indefinida solo es en apariencia ambigua: detrás de la ambigüedad se esconde el <<sexo verdadero>>. Como plantea Cabral:

“A pesar de que el movimiento intersex ha denunciado estas intervenciones quirúrgicas no consentidas como mutiladoras, su inclusión en la agenda de la lucha contra la mutilación genital femenina enfrenta dos problemas centrales: la resistencia de nuestra cultura, *malgré* Foucault, a considerar críticamente la medicina occidental como una práctica tradicional y la resistencia de ese mismo Occidente, *malgré* Beauvoir, a considerar críticamente los aspectos biotecnológicos del mismo devenir mujer. El avance de los derechos sexuales se detiene, titubeante, allí donde la lengua *generizada* también titubea: la carne que pone a la diferencia sexual en cuestión. Después de todo, se dice, ¿se trata acaso de *niñas*? ¿se trata acaso de *niñas normales*?” (Cabral, 2009: 103).

¿Se trata *verdaderamente* de *niñas*? La cuestión acerca del <<sexo verdadero>> se ve interpelada también por la existencia de la transgenericidad. Si en la vida adulta una persona trans se ve enfrentada a dificultades, discriminaciones y violencia social e institucional, en la infancia la situación es aún más complicada. Al igual que en el caso de la intersexualidad, en nombre de la felicidad del niño o la niña, la mayoría de la gente censura la libertad de ese/a joven individuo/a para decidir sobre su propia identidad.

El sexo verdadero

Foucault cuestiona la necesidad de un <<sexo verdadero>> en el prólogo de la autobiografía –que él publicó– de Herculine Barbin, una persona intersexual que escribió sus memorias antes de suicidarse en 1868. En éste señala la obsesión de Occidente por un sexo <<verdadero>>, uno solo y bien definido; dice:

Las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo, las formas de control administrativo en los Estados modernos han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno un sexo y uno solo. A cada uno su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante; los elementos del otro sexo que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios. (Foucault, 2007: 11)

No extraña, en dicho contexto, que el DSM haya calificado la transexualidad como trastorno mental durante tanto tiempo. Afortunadamente, la situación comienza a transformarse poco a poco, abriéndose, por ejemplo, vías jurídicas para respetar el derecho a la identidad de género. Sin embargo, continúan habiendo fuertes discriminaciones por parte de muchos sectores, que aún hoy insisten en la cuestión del <<sexo verdadero>>, y esto se traduce muchas veces en actos concretos de violencia; como señala Fausto-Sterling: “La persona intersexual o transexual que presenta un género social (lo que Kessler llama «genitales culturales») no concordante con sus genitales físicos a menudo se juega la vida” (Fausto-Sterling, 2006: 137). Se juega la vida porque, como hemos visto, la mayoría de nuestra sociedad sigue pensando que es <<anormal>> ser diferente: un hombre con vagina o una mujer con pene son seres inimaginables, desviados, depravados. Como esta imagen prejuiciosa prevalece todavía en la mentalidad de mucha gente, cuando un niño o niña manifiesta su deseo de ser reconocido/a con el género opuesto al que le ha sido asignado al nacer, la mayoría pone el grito en el cielo. Los niños y niñas trans a menudo sufren discriminaciones por parte de los colegios en que estudian, por parte del personal médico de hospitales, y por distintas instituciones que les rechazan una vez que “descubren” que su identidad de género no coincide con el sexo biológico. Los genitales, que a menudo no significan por sí solos nada para niños y niñas –como vimos con Simone de Beauvoir- aparecen entonces como un problema. Sin embargo, desde las organizaciones trans recalcan que es necesario dejar atrás la idea de que una persona transgénero habita un cuerpo equivocado, porque esto no es así: al plantearlo de esa manera, lo que se afirma es que la persona trans es un error,

cayendo nuevamente en la estrechez conceptual del binarismo de género, que solo admite hombres con pene y mujeres con vagina. El sociólogo trans Lucas (Raquel) Platero señala en *Transexualidades*:

“Para los niños y niñas que trasgreden las normas de socialización tradicionales sobre el género y los jóvenes trans, estas demandas sociales para que cumplan con los comportamientos típicamente masculinos y femeninos van dirigidas a una parte vital de quienes son; aluden a su propia personalidad e identidad, que sienten cuestionadas. La desaprobación social a la que se enfrentan debido a las rupturas de las normas sociales, en concreto sobre cómo encarnan la masculinidad y/o la feminidad, hace que se les juzgue de manera global, el «todo» por una «parte» (ser trans). Reciben el mensaje de que ella (o él) en particular no está bien, no es buena, no es querida o no es aceptada, en definitiva, no es «normal». Más aún, de que no son merecedores de ese afecto o esa aceptación” (Platero, 2014: 16)

Ahora bien, dada la realidad de la discriminación, muchas veces quienes están en contra de reconocer a niñas y niños el derecho de decidir sobre su propia identidad de género, amparan su discurso justamente en la <<protección>>. Se dice que el niño y la niña son muy jóvenes para definir su identidad de género, y que si se les da <<permiso>> para hacerlo, se les expone a burlas, confusiones, discriminaciones. Beto (Beatriz) Preciado, filósofo trans, aborda este tema en un breve texto publicado en 2013 en París, titulado *¿Quién defiende al niñx queer?* El texto de Preciado se enmarca en el contexto de una multitudinaria manifestación por parte de los/as adversarios a la enmienda de ley de matrimonio homosexual y de la extensión de la adopción y de la procreación médicamente asistida a las parejas homosexuales en Francia. Los/as manifestantes reclaman el derecho de niños y niñas a tener un padre y una madre. Sin embargo, señala Preciado, estos/as supuestos/as defensores de la infancia invocan la figura política del niño/a que ellos/as mismos/as construyen para mantener su sistema de privilegios: “El niño es un artefacto biopolítico que permite normalizar al adulto. La policía de género vigila las cunas para transformar todos los cuerpos en niños heterosexuales” (Preciado, *¿Quién defiende al niñx queer?*, 2013). Pero esa infancia, dice el autor, en el fondo está llena de terror, de opresión y de muerte. En su opinión,

la gente a la que alude se aprovecha del hecho de que a los/as niños y niñas no se les considera capaces de <<sublevación política>> contra el discurso adulto: el cuerpo de los niños y las niñas es un aún un cuerpo gobernado, no un cuerpo con derecho a gobernar ni gobernar-se. Preciado habla de su propia infancia, vivida desde la diferencia y, por lo tanto, desde la discriminación: después de que se esparciera por su escuela el rumor de que era lesbiana – desde un incidente insignificante a sus 7 años-, tuvo que lidiar no solo con el desprecio de su padre, sino además con quienes la esperaban afuera de clase para hacerle *bullying*:

“Putita tortillera”, me decían, “Te vamos a violar para enseñarte a follar como dios manda.” Tuve padre y madre y sin embargo no fueron capaces de protegerme de la represión, del oprobio, de la exclusión y de la violencia.

Lo que mi padre y mi madre protegían no era mis derechos de “niño” sino las normas sexuales y de género que ellos mismos habían aprendido con dolor a través de un sistema educativo y social que castigaba toda forma de disidencia con la amenaza, la intimidación e incluso con la muerte. Tuve padre y madre pero ninguno de ellos pudo proteger mi derecho a la libre autodeterminación de género y sexual” (Preciado, ¿Quién defiende al niñx queer?, 2013)

Si realmente hay algún interés en proteger a la infancia, entonces hay que defender ese derecho a la autodeterminación de género y sexual. Este derecho le pertenece a todos los cuerpos, independientemente de su edad, de sus genitales y de sus órganos reproductivos. A la vez, Preciado señala que “es preciso defender el derecho de los niños a ser considerados como subjetividades políticas irreductibles a una identidad de género, sexual o racial” (Preciado, 2013). De modo que, en lugar de poner en manos de todo el mundo –menos de la infancia- la decisión sobre sus vidas, habría que empezar por interesarse sinceramente en lo que ellos y ellas –niños y niñas- realmente quieren. Porque, como se pregunta Preciado:

“¿Quién defiende los derechos del niño diferente? ¿Los derechos del niño al que le gusta vestirse de rosa? ¿De la niña que sueña con casarse con su mejor amiga? ¿Los derechos del niño homosexual, del niño transexual o transgénero? ¿Quién defiende los derechos del niño a cambiar de género si así lo desea? ¿Los derechos del niño a la libre autodeterminación de género y sexual? ¿Quién defiende los derechos del niño a crecer en un mundo sin

violencia de género y sexual?” (Preciado, ¿Quién defiende al niñx queer?, 2013).

Actualmente, al menos en Chile, la respuesta a esas preguntas ya no es “nadie”. Fundada este año, la Fundación Transitar se constituye como red de apoyo, visibilización, y acompañamiento de las infancias y juventudes trans. La iniciativa surgió de Evelyn Silva, madre de Selena, que tiene seis años y comenzó su transición hace dos. Si bien al comienzo enfrentó dificultades, como tener que pasar por seis colegios antes de ser aceptada tal como es, hoy Selena está feliz, en un colegio donde la aceptan y la quieren. Incluso salió escogida reina por su curso. Evelyn ha realizado capacitaciones en el colegio, con los/as profesores/as y apoderados/as, y hasta el momento no ha tenido ningún problema. Entre las metas de la Fundación están: el generar instancias para que niños, niñas y jóvenes trans se conozcan; contener y educar integralmente a las familias; capacitar a las comunidades escolares y municipales además de colaborar con los trámites en los establecimientos educacionales; participar activamente en la lucha por una Ley de Identidad de Género inclusiva con los y las menores de edad; participar en diálogos con otras organizaciones, tanto gubernamentales como ONG’s; ampliar la escasa bibliografía que se maneja en Chile sobre infancia y adolescencia trans, generando también contenidos propios. Finalmente, señalan también en su página:

“Por último, asesoramos proyectos de diseño y literatura que están creando cuentos y otros insumos didácticos, además de un compilado de testimonios de padres de menores trans que han llegado, a través de la experiencia, a conclusiones idénticas a las de la teoría más avanzada: que no existe diagnóstico psicológico ni psiquiátrico de la identidad trans: que el cuerpo trans no es un cuerpo equivocado: ¡el cuerpo trans es el cuerpo trans!; que el apoyo del entorno inmediato del menor trans es crucial para su desenvolvimiento armónico; que las identidades trans existen en las más diversas expresiones y gamas de las masculinidades, feminidades, y sus cruces...” (Fundación Transitar).

Cada vez son más los padres y madres que deciden escuchar y apoyar a sus hijas e hijos, reconociendo en ellas y ellos a sujetas/os autónomos, libres y con

derecho a ser simplemente como son, sin tener que reprimirse ni ocultarse. En Chile, se encuentra actualmente en proceso de tramitación la Ley de Identidad de Género (LIG), que dice <<reconocer y dar protección al derecho a la identidad de género>> y que permite, por tanto, a los/as chilenos/as modificar legalmente el nombre y sexo con que fueron inscritos/as en su partida de nacimiento. Este proyecto de ley constituye un avance en la medida que expresamente prohíbe decretar exámenes médicos o psicológicos al o la solicitante, además de que incluye a niños, niñas y adolescentes entre quienes pueden solicitar el cambio de sexo. Sin embargo, la ley aún tiene mucho que mejorar, y así lo consideran en general desde las organizaciones trans. Niki Ravieau, historiadora del arte, trans y vicepresidenta de la Fundación Transitar, opina¹⁰ que esta es una ley a medias y que debe ser modificada en virtud de resguardar la dignidad de las personas trans, pues en la versión actual la ley mantiene el trámite por vía judicial, es decir en tribunales, frente a un/a juez/a. Niki me cuenta que actualmente es posible realizar el cambio de nombre y sexo legal, pero solo siendo mayor de 18 años, presentando obligatoriamente –en la gran mayoría de los casos- exámenes psicológicos, psiquiátricos (que diagnostiquen “disforia de género”), y tratamientos hormonales o quirúrgicos, como “pruebas” frente a un juez. El proyecto de LIG actual mantiene la vía judicial, y aunque prohíbe que se exijan exámenes, permite presentarlos voluntariamente, a la vez que establece que el/la solicitante deberá “exponer fundadamente los antecedentes que justifican la petición”. Desde el punto de vista de Niki, este <<exponer fundadamente>> es básicamente *“ir donde un juez –precisamente para que te “juzgue”- a recordar tus peores experiencias, a exponer un relato terrible, sobre las dificultades que has pasado por no ser reconocido/a en tu identidad, el menoscabo en términos laborales, etc, además de que aún se pueden presentar los exámenes psicológicos y psiquiátricos <<voluntariamente>>”*. Esto, dice, es una vulneración de los derechos humanos: simplemente la LIG debería prohibir todo tipo de pruebas, y establecer que el trámite se haga en sede administrativa, directamente en el Registro Civil, sin que nadie tenga que someterse a un proceso judicial, donde verse expuesto/a a criterios castigadores y arbitrarios, de gente que

¹⁰ Entrevisté personalmente a Niki Ravieau en Diciembre de 2015. La entrevista está grabada y transcrita.

probablemente no esté ni siquiera capacitada en el tema. Ravieu participa en la comisión política que está discutiendo la LIG, en representación de los y las menores de edad, y si bien reconoce que es un logro que el actual proyecto incluya a niños, niñas y jóvenes, considera fundamental que la solicitud pueda hacerse por vía administrativa. Uno de los argumentos que sostienen desde la Fundación Transitar, es que la actual LIG se contradice con la Ley de Garantías de la Infancia, pues esta propone sedes de escucha administrativa para niños/as, mientras que la primera niega esta posibilidad. Lo importante, dice, es que se escuchen las voces trans en la discusión, y que se tome en cuenta verdaderamente a esos niños y niñas trans, que son personas concretas que viven situaciones concretas en el día a día: hay que dar espacio para que esas personas concretas puedan existir en el mundo concreto sin ser discriminadas, que puedan ir al colegio, al hospital, que se les llame por el nombre que eligen, etc. Tras la marcha que realizaron como Fundación en agosto, me cuenta que en un medio conservador alguien publicó un artículo declarando que <<los ideólogos del género están lavando el cerebro de niños y niñas>>. Para Niki, como para Preciado, es claro que en realidad es esa gente la que protege ideologías, no la gente que apoya a sus hijos e hijas trans. Dice:

Bueno, ¿qué sería un “ideólogo”? Alguien que lee y tiene una postura. Todos la tienen. Yo podría ser una ideóloga del género; también está Evelyn, que tiene una idea bastante avanzada de la infancia trans porque es mamá de una niña trans.... Entonces sí, pero pertenecemos a la comunidad trans, no venimos como satélites a instalar ideas. Esta gente que dice que lavamos el cerebro, parece que no vio las fotos de la marcha, porque en ellas se ve que iba, por ejemplo, una abuelita con su nieta trans... Y las personas como ella, sin entender mucho de ideología, lo que hacen es simplemente apoyar, porque quieren amar sin reprimir -hay gente que cree que reprimiéndote, te está queriendo más-. Estas personas han entendido, sin ninguna ideología de por medio, que amando y dando espacio para que los niños sean, se desarrollen, el camino está muy avanzado. Las personas trans lo que más sufrimos -aparte de los accesos a los trabajos y un montón de dificultades- es precisamente el rechazo familiar... Que en el seno inmediato de dónde vienes te rechacen, que no te acepten, que te marquen, que te repriman... Entonces ¿qué menos ideológico que esta abuelita caminando con su nieta por la calle?... Desde la

infancia trans –y esto es muy potente políticamente, y muy disidente-, no existe un discurso ideológico elaborado... La gente a menudo nos ve –a los adultos trans- como a través de un velo ideológico, como que lo nuestro es un capricho, que conlleva la intención de romper con lo establecido. Nos ven como “gente rara”, como dijo Jacqueline Van Rysselberghe. Pero los niños y niñas trans rompen con ese marco ideológico, no hay en ellos esa construcción disidente más pensada. A la gente de la derecha que dice esas cosas, los niños trans los dejan a ellos como los sobre-ideologizados... Los niños trans simplemente son... Es tanta la disidencia del asunto -que es un problema concreto, real, de existencia- que desarma todo” (Niki Raveau).

Conversamos acerca de la disidencia, a raíz del texto de Preciado. Niki me dice que no sabe si las/os niñas/os se manifiestan <<queer>>, pero que sí hay un deshacer la binaridad. Le parece que el texto de Preciado habla un poco desde arriba y desde la experiencia propia del autor. Incluyo un extracto de nuestra conversación:

Niki: *Yo creo que para que haya una disidencia quizás tiene que existir una mayor conciencia política.*

Yo: *Creo que aunque esa disidencia del transitar no sea intencionada, es decir, aunque ese acto no busque directamente ser disidente, en cuanto acto lo es de todos modos. Es un acto disidente porque rompe con la norma, porque trasgrede.*

Niki: *O simplemente trasgrede porque es tu identidad, no te queda otra que romper.*

Yo: *Pero lo siento disidente en el sentido de que –como sea- rompe, aunque no sea con la intención de hacerlo.*

Niki: *Sí, en ese sentido es disidente. Las personas trans, ya sea que comiencen su transición desde muy chiquititas, a los cuatro, cinco años, o cerca de los 40 como yo, siempre sabes que esa decisión va a significar una ruptura gigante con lo cultural y con todas las reglas que te rodean. Los niños más chicos también lo captan... Selena cuando decía “mamá perdóname por ser niña”... Los niños se dan cuenta que hay una ruptura grande.... Y en términos de disidencia, hay algo muy disidente en los niños, que va más allá de identificarlo con <<queer>> o con una palabra que viene de una elaboración*

más del mundo adulto. Por ejemplo, la transición en niños chicos es bastante esquemática, en el sentido de niños-fútbol, niñas-vestidos rosados.... Eso va también por un querer facilitar la incorporación dentro del género al que transitan, muy mostrarse "macho" o mostrarse princesa... Pero también eso se rompe cuando, por ejemplo, Selena dice que se casará con Kevin (niño trans) y que Kevin tendrá los hijos. Eso querría decir que la mujer penetraría al hombre, y que el hombre tendría el embarazo y pariría las guaguas. Claro, ellos no lo plantean en esos términos, pero eso es lo que implicaría. Eso rompe la binaridad y todos los esquemas, lo falocéntrico, por ejemplo. Y en ese sentido sí es muy disidente.

Hasta el momento, la Fundación cuenta con 20 familias, y su trabajo comienza a hacer eco en la esfera pública y política de nuestro país. Aunque se avanza lentamente, cada logro cuenta, y el más valioso de todos es la constatación de que niños y niñas trans sí pueden crecer en un ambiente de respeto y cariño, y desarrollarse como cualquier niño o niña. Sobre todo, como me señala Niki, y como suelen afirmarlo también las familias, una vez que se les escucha y se les da espacio para que asuman su identidad libremente y con apoyo, las niñas y niños trans *cambian*. Cambian porque antes de ese paso suelen mostrarse retraídas/os, tristes, conflictuadas/os, algunas/os se orinan en la cama, otras/os -como Selena- presentan constantes problemas de salud. Pero una vez que su familia emprende con ellas/os la transición, esos niños y esas niñas comienzan a disfrutar; se muestran felices siendo quienes son, y lo manifiestan constantemente.

Conclusiones

Sin duda, los cruces existentes entre infancia y género son múltiples. Como un primer acercamiento a ellos, y teniendo en cuenta que un desarrollo acabado requeriría más espacio y un análisis más detallado, esta tesina ha perseguido el objetivo de, en una primera instancia, asomar la nariz dentro del ancho mundo de la teoría de género, para buscar allí algunas de las reflexiones que han sido dedicadas a la infancia. Como conclusiones principales de este recorrido creo que habría que señalar las siguientes:

1. La Modernidad constituyó un giro determinante, instaurando nuevas formas de interpretación y control de los cuerpos y las sexualidades. Las causas de este giro, como hemos visto, han sido principalmente de carácter ideológico, mucho más que científico. La ciencia se ha puesto al servicio de la ideología para justificar unas diferencias que no fue necesario establecer sino hasta hace unos pocos siglos.
2. Estas <<diferencias>> y <<categorías>>, donde se enmarcan las de normal/anormal, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, comienzan a inocularse desde la cuna. Los paradigmas de género son uno de los primeros elementos ofrecidos a la infancia para la incipiente formación de su identidad, y constituyen un aprendizaje social, como señala Fausto-Sterling:

A través de la retroacción directa, niños y adultos aprenden a «hacer género»; compañeros de clase, padres, maestros y hasta los extraños en la calle evalúan la vestimenta de los niños. Un crío que vista pantalones se ajustará a las normas sociales, mientras que si se pone una falda no lo hará. ¡Y enseguida se dará cuenta! Así pues, el género nunca es meramente individual, sino que implica interacciones entre grupos pequeños de gente. (Fausto-Sterling, 2006: 291).

Desde la más tierna infancia recibimos una <<educación de género>>, donde se nos señala, en mayor o menor medida, qué cosas debemos y no debemos hacer según seamos niños o niñas. Se nos enseña qué colores, qué juguetes,

qué vestuario nos corresponden, y poco a poco, esos juegos, esos roles, nos van señalando nuestro papel en el mundo, todo según los genitales con que hayamos nacido.

3. De este afán por controlar los cuerpos y encasillarlos en las categorías de <<hombre>> y <<mujer>> -donde se espera además que cada cual pueda cumplir funcionalmente con las exigencias de cada una de estas etiquetas-, proviene la obsesión médica por <<normalizar>> aquellos cuerpos que parecen desafiar las categorías señaladas. Un cuerpo intersexual es interpretado por la medicina moderna como un error de la naturaleza, y es sometido a cirugía la mayoría de las veces en los primeros meses o años de vida, a veces en las primeras horas y, casi sin excepción, sin consentimiento de quien es objeto de la intervención. La rigidez del binarismo de género es tal, que sus defensores están dispuestos a mantenerla a punta de bisturí, aún cuando lo que éste corta es mucho más que carne. Asimismo, cuando un niño o niña manifiesta su deseo de ser reconocido/a con un género o una orientación sexual distinta a la asignada por sus genitales de nacimiento, la sociedad se escandaliza y a menudo le niega esas posibilidades. Bajo la justificación de que se intenta proteger, cuidar, ayudar, a esas niñas y niños, en realidad lo que se protege no es la infancia, sino la supervivencia de un sistema patriarcal y adultocéntrico.

4. Durante los últimos años, esta realidad ha comenzado a combatirse desde distintas voces, unidas por la necesidad de denunciar y hacer frente a este sistema. En este contexto, lo primero fundamental, desde mi punto de vista, es que avancemos hacia el reconocimiento de los y las infantes como personas autónomas, con derecho a elegir y elegir-se; con derecho a ser diferentes, y a ser *disidentes* de un modelo que limita, excluye, castiga, y reparte identidades a su antojo. Este reconocimiento tendría que ser integral, es decir, no basta con que la teoría de género lo proclame: son necesarias transformaciones en el ámbito político y legal, en el ámbito de la salud (entendido ampliamente), en el ámbito de la educación escolar y familiar, y en fin, en todo ámbito de cosas. Aunque el proceso sea arduo y lento, las distintas acciones van forjando el camino.

5. Aunque el tema no fue abordado en este informe, debo mencionar entre estas conclusiones, el papel que creo puede jugar en este aspecto la práctica de la filosofía con niños y niñas. Las adultas y adultos, sobre todo en el ámbito escolar, rodean a la infancia con montones de <<aprendizajes>>, que esperan sean adquiridos con éxito. Se intenta optimizar el tiempo y los métodos de aprendizaje: se fijan metas, se establecen premios para los/as que aprenden lo esperado, y castigos para los/as que no, tal como vimos con Foucault. Nadie pensaría en dedicar tiempo escolar al ejercicio de *desaprender*. Personalmente, creo que la filosofía con niñas y niños puede hacer precisamente ese vuelco: si el resto de la educación consiste en aprender, la filosofía debería consistir en *desaprender*. *Desaprender* lo que hemos ido integrando -casi siempre inconscientemente- a nuestra forma de ver el mundo y de estar en él, para poder pararnos desde una posición de libertad para elegir. Si aceptamos que no todo lo aprendido es cierto, es decir, si integramos la idea de que todas las <<verdades>> aprendidas (incluidas las que se aprenden en las asignaturas escolares) pueden ser sometidas a duda, habremos de ver entonces que no son verdades absolutas, sino ciertos acuerdos que se asumen para que el mundo siga funcionando como hoy funciona, es decir, son paradigmas, y por lo tanto, pueden desarticularse y dar paso a nuevas formas de interpretar nuestra realidad. Si aceptamos esto, si se puede dudar, una posibilidad es que descubramos que el paradigma bajo el cual se organiza nuestro universo de relaciones está equivocado, que el orden de cosas que se sigue de él no nos parece bien, y nos perjudica, y entonces nos abrimos a la posibilidad real de empezar a desenmascararlo y desestructurarlo, para buscar nuevas alternativas. Un espacio de diálogo donde sea posible este ejercicio, es lo que debería propiciar nuestra práctica.

6. Finalmente, me quedo con la invitación de Mauro Cabral a ir más allá de la <<aceptación>> de las infancias diversas o disidentes, a que pensemos en la posibilidad de un mundo donde la diversidad sea más que un discurso demagógico, a que imaginemos y hagamos posible un mundo donde la diversidad sea no solo tolerada, sino deseada y celebrada. En este sentido, la invitación es a ampliar los márgenes de nuestra inteligibilidad cultural, en palabras de Cabral:

El desafío de abrirnos a la experiencia de la diversidad corporal sin la necesidad de *medicalizar* su ocurrencia –atreviéndonos a cuestionar aquello que habíamos venido a aceptar como la versión autorizada de la humanidad sexuada.

El desafío de considerar a niñ*s y jóvenes como sujetos plenos de los derechos sexuales –atreviéndonos a aceptar que ser sujeto de su ejercicio requiere también ser sujeto de su proposición.

El desafío de abrazar políticas capaces de encontrar fundamentos distintos al sufrimiento individual o colectivo –atreviéndonos a imaginar horizontes celebratorios y a transformarlos en nuestro presente. (Cabral, 2009: 10)

Bibliografía

Cabral, M. (2009). *Interdicciones: escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés Editorial.

De Beauvoir, S. (2008). Infancia. En *El segundo sexo* (pp. 207-269). Buenos Aires: DeBolsillo.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Editorial Melusina.

Foucault, M. (2002). Disciplina. En *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión* (pp. 139-232). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Foucault, M. (1980). Poder-cuerpo. En *Microfísica del Poder* (pp. 103-110). Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1980). Las relaciones de poder penetran los cuerpos. En *Microfísica del Poder* (pp. 153-162). Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (2007). *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: TALASA Ediciones.

Grau, O. & Luongo, G. (1997). *Cambio de Piel*. Santiago: Ediciones La Morada.

Laqueur, T. (1994). Sobre el lenguaje y la carne. En *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (pp. 15-53). Madrid: Ediciones Cátedra.

Pérez Prado, F. (1993). Habitar el cuerpo. En *Educación y Género: una propuesta pedagógica* (pp. 203-209). Santiago: Ediciones La Morada.

Platero, Raquel (Lucas) (2014). *Transexualidades*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Preciado, B. (14 de enero de 2013). Quién defiende al niñx queer? Publicado en *Libération*.