

# Intersexualidad e intertextualidad. Sentido común y políticas corporales como desafío cultural

Alberto Torrentera\*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

**RESUMEN:** *El trabajo reflexiona el lugar de la intersexualidad en el campo de disputa contemporáneo, político y epistémico, en relación con el género y la sexualidad. Se parte de la concepción de Geertz del sentido común como sistema cultural para comprender los campos de disputa en torno al cuerpo, la normalidad, la autonomía, el conocimiento y el poder. Se indica que la contraposición puede comprenderse como una condición epocal, en donde unas coordenadas socio-simbólicas pugnan por ampliar los modelos de inteligibilidad de lo humano –asociadas a la posthumanidad– y otras procuran mantenerlo en los límites tradicionales.*

**PALABRAS CLAVE:** *Intersexualidad, sentido común, sistema cultural, género, sexualidad, poder, posthumanidad.*

INTERSEXUALITY AND INTERTEXTUALITY. COMMON SENSE AND BODILY  
POLICIES AS A CULTURAL CHALLENGE

**ABSTRACT:** *This paper reflects the role of intersexuality in the field of contemporary, political and epistemic dispute, with regard to gender and sexuality. It is based on Geertz's conception of common sense as a cultural system in relation to understanding the fields of dispute concerning the body, normality, autonomy, knowledge and power. It is indicated that 'opposition' can be understood as an epochal condition, whereby certain socio-symbolic coordinates strive to extend the models of intelligibility of the human being –associated with posthumanity– whilst others seek to maintain it within traditional limits.*

**KEYWORDS:** *Intersexuality, common sense, cultural system, gender, sexuality, power, posthumanity.*

---

\* carlosalbertotorrentera@gmail.com

## PROEMIO

El 2 de noviembre de 2018 leía entre mis contactos de Facebook que en Argentina había nacido una criatura a la cual no le fue asignado un sexo. Siguiendo la estela del suceso busqué alguna información electrónica. El 5 de noviembre, de acuerdo con la página actualidad.art.com, dos personas en la provincia de Mendoza, Argentina, consiguieron que en su documento de identidad no apareciera el sexo.<sup>1</sup> Un año antes, en Canadá, otra criatura fue registrada sin esta condición a solicitud del padre.<sup>2</sup>

Esto es inédito en las formaciones sociales occidentales y occidentalizadas, sobre todo a partir de las técnicas modernas de control de la población. En el acta de nacimiento se inscribe una filiación, una nacionalidad y un sexo (género). ¿Cuál es la razón de esta suspensión de la nominación del significante sexo en los casos de Argentina y Canadá? El movimiento intersexual ha luchado por evitar la intervención no consentida sobre cuerpos que se encuentran pensados afuera de un modelo normalizante. La suspensión queda, sin embargo, también como la marca de una presencia por medio de la ausencia. La presencia de las normas de la mirada cultural sobre el cuerpo, las elaboraciones socio-simbólicas sexo-genéricas y la inscripción en las redes de sus políticas. Y también, la presencia de un acto que afirma, al suspender la nominación, los límites de la enunciación misma que le hace posible y le describe. Y nombra también la imposición de un deseo —militante y autoconstituido emancipador— sobre una criatura que ignora aún que ha organizado una experiencia pensante y contrapone posiciones. Por una parte, en favor de la autoadscripción, de la ampliación de la pluralidad corporal y de las lógicas de la concebida normalización. Una actitud que parece recorrer las trayectorias de aquello que se ha dado en llamar posthumano —aunque la militancia intersex no recurra a ese término, ni varias de las personas que sin militar encarnan la demanda de pluralidad corporal—, donde las formas de la identidad, el cuerpo, el lenguaje y el poder se entranan de maneras polifacéticas y, a su vez, posibilitadas por la ley. En el otro polo podemos encontrar las posturas —médicas

<sup>1</sup> “Ni varón ni mujer: Por primera vez entregan un documento de identidad sin sexo en Argentina”. <<https://actualidad.rt.com/actualidad/294566-documento-identidad-sin-sexo-argentina>>. Consultado el 4 de febrero de 2019>.

<sup>2</sup> “Un bebé canadiense recibe una tarjeta de atención médica sin sexo definido”. <<https://expansion.mx/tendencias/2017/07/05/un-bebe-canadiense-recibe-una-tarjeta-de-atencion-medica-sin-sexo-definido>>. Consultado el 4 de febrero de 2019.

y familiares, ¿quizá de algunas personas intersex?— que optan por un modelo cultural que refuerce la dicotomía entre lo masculino y lo femenino organizado y pensable a partir de los datos considerados sensibles de la anatomía.

En México, desde 2015, la Ley General de Salud de la capital mexicana prohíbe la intervención no consentida sobre cuerpos intersexuados —entre 0.5 a 1.7 de la población mundial—,<sup>3</sup> a menos que pueda acarrear daños comprobables en la salud.

En resumen: nos encontramos ante una variedad de disputas culturales de las políticas corporales, el sentido común y el lenguaje. La intersexualidad se puede enunciar de varias maneras. Podrá observarse que hablar de ella sin ser considerado una persona intersexual vuelve al colonialismo epistémico. Sólo podemos contraponer a ello el espíritu clásico que animó la interrogante antropológica por la alteridad y con ello colocar un eje de reflexión en torno a las expresiones contemporáneas que tienen el cuerpo, el género y la sexualidad como ámbitos primordiales. Nuestra argumentación gira en torno a que la militancia político-epistémica de las intersexualidades son posibles por ese campo de posibilidad de la condición posmoderna, mismo campo que modifica con su intervención. Esta argumentación señala que la resistencia a la singularidad de la intersexualidad opera en función de otras estructuras socio-simbólicas con las cuales disputa. Es una ventana para incursionar en determinadas disposiciones de los mundos contemporáneos y sus desafíos culturales, sus condiciones epocales que permiten la emergencia, nominación y experiencia de subjetividades, corporeidades y agregados políticos que eran impensables hace unas décadas y que hablan, con su existencia, de las constitutivas de la contemporaneidad.

#### CUERPOS HISTÓRICOS, CUERPOS SIMBOLIZABLES

En las sociedades occidentales y occidentalizadas, las relaciones subjetivas, políticas, biomédicas, clínicas y culturales se entrelazan para la significación corporal, explicación, comprensión, vivencia, nominación, conformación y significación.

La diferencia sexual puede visualizarse en una doble dinámica. Por un lado, remite a la dimensión de estructuras inconscientes; por otro, a la percepción o interacción fenomenológica. El primero de los aspectos, si bien

<sup>3</sup> Disponible en: < <https://vivirintersex.org/category/estadisticas/>>. Consultado el 10 de junio de 2019.

fundamental, no será desarrollado y puede resumirse al señalar que la diferencia sexual es fundadora de cultura y no organizada por ésta [Lamas 2000].<sup>4</sup> Nos interesa remarcar el segundo de los elementos, que atañe a las manifestaciones sociales de la percepción y clasificación, comprensión y resistencia de las disputas culturales sobre el cuerpo.

La diferencia sexual es una marca primordial —de la subjetividad, del lenguaje y de la anatomía— para ordenar el universo social, establecer códigos de legitimidad de las diferencias, pero también para demostrar su inoperancia e impugnarla como un orden de control y represión. Los cuerpos intersex se clasifican en un orden simbólico coherente —no por ello deja de ser arbitrario e histórico—. Desde ese lugar son incluidos o excluidos de la normalidad o la salud, acordes a las formas de organización del pensamiento y de sus prácticas. La emergencia politizada de la dinámica epistémica y social de la intersexualidad<sup>5</sup> problematiza las gamas anatómicas y simbólicas de lo corporal, las legitimidades jurídicas, políticas, científicas, económicas y del mismo sentido común de las formaciones sociales.

Cuando Money acuña el concepto de género para referirse a las conformaciones socioculturales que dan cuenta de la identidad de las personas, no dependientes de las estructuras biológicas (sexuales), lo hace en función de sus trabajos con las personas intersex y transexuales. Con ello queremos

<sup>4</sup> Pueden consultarse, entre otros trabajos: Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, 1992. Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos desde la izquierda*, 2004. Joan Copjec, *El sexo o la eutanasia de la razón*, 2006. Daniel Gil, “Elogio de la diferencia Nuevas subjetividades en la era de la ¿liberación? Sexual”, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2011. Jacques Lacan, “Atolondradicho”, *Escansión*, no 1, 1984; *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, 1977; *El seminario 20. Aun*, 1981. Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, 2000. Podemos remitir a nuestros trabajos relacionados con la diversidad sexual: Alberto Torrentera, “Modelos de lo humano: perversión, estigma y sistemas ético políticos. Población LGBTQTTT en la Ciudad de México y la construcción de derechos”, en *Derechos y políticas públicas. Desafíos políticos e institucionales de México*, Carlos Ricardo Aguilar Astorga y María del Pilar Berrios Navarro (coords.), 2017; “No, no estoy operada, el asunto está en el deseo”: emergencia y construcción de mujeres transexuales en Ciudad de México, en *Espacios Transnacionales. Revista latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*, 2014. Algunas de estas ideas se recuperan en el presente material.

<sup>5</sup> Hasta donde tenemos conocimiento la militancia y élite intersex no ha disgregado o interseccionalizado su análisis. Sin embargo, es probable que se enuncie que la intersexualidad no se vive de manera semejante acorde a la pertenencia étnica, la racialización, la clase social, la condición de discapacidad, la salud mental y otras variables articulables para pensar la jeraquización. Con ello, se podrá postular la existencia de intersexualidades.

señalar que colocaba en entredicho la organización de las anatomías con las identidades y roles sexuales. Ello no significó, sin embargo, una especificidad en la producción de subjetividad, conocimientos y organización política de las personas intersex, lo cual advino con otras condiciones epocales: las nuestras. Por medio de la intersexualidad se problematizan los cuerpos signados “normales”; es decir, considerados desde la cultura (de la cual los saberes médicos forman parte), como corporeidades sanas, permitidas y en apariencia no problemáticas. Cabe señalar que ligan un fondo de comprensión dinámica en lo que atañen las formas históricas de la nominación y vivencia corporal, estética, ética y política de los mundos contemporáneos.

La intersexualidad pretendió sustituir, con un lenguaje y clínica científicos, la nominación de hermafroditas, bajo la cual Occidente había agrupado a las personas que mostraban equipamiento corporal, sobre todo genital, posiblemente atribuible a lo culturalmente concebido y perteneciente a mujeres y hombres. El hermafroditismo fue también una figura del pensamiento para reflexionar el orden de la diferencia y la semejanza, desde el orden de lo mítico, lo sagrado y lo jurídico.<sup>6</sup> Esa figura fue denominada intersexual en función de una concepción previa que la organizaba: la existencia dicotómica de dos cuerpos sexuados, a la vez complementarios y diferenciados. Por ello la referencia al estadio medio entre ellas. La dicotomía se problematizó a partir de la segunda mitad del siglo xx. En este sentido hay una tensión significativa. Una tesis afirma que los cuerpos son, legítimamente, diferentes en términos biológicos y en sus representaciones socio-simbólicas y de esa diferencia nace lo femenino y lo masculino como

<sup>6</sup> Mas Grau [2014] señala que, “para Vázquez García y Moreno Mengíbar [1997], hasta los siglos xvii y xviii el ser que aglutina los dos sexos es visto como una posibilidad inscrita en el orden de la naturaleza. Tanto la medicina medieval como la renacentista admiten la existencia de los dos sexos en un solo cuerpo, mientras que el saber popular dota a estos seres de ciertos poderes sobrenaturales”. Indica que, en el siglo xii, hubo un movimiento herético que postulaba que Adán tenía posibilidades bisexuales antes de ser creada Eva. Además, “Los derechos civil y canónico exigen optar por un sexo determinado antes de asumir obligaciones y derechos sociales como el bautismo, el matrimonio, las sucesiones hereditarias o la testificación en un tribunal. Como recuerda Foucault [1980], en el momento del bautismo la elección del sexo recae sobre el padre o tutor.” Ante el modelo del sexo único, que según Laqueur prevaleció durante varios siglos en Occidente, lo que se impedía era el traslado de sexo a lo largo del tiempo. A partir del siglo xviii: “El cambio es notorio: si antes los médicos eran solicitados por el juez como simples testigos, con el objetivo de determinar si el acusado era o no un verdadero hermafrodita, en adelante se les otorgará la potestad de definir la identidad monosexual de las personas” [Foucault 1980 y 2001]. “El desarrollo de la Medicina legal será posible gracias a la creciente colaboración entre jueces y médicos” [(pp. 81-83; 103).

la división que permite la reflexión y la práctica social, ya que la división sexual de la sociedad es universal. Podemos hallar lúcidas formulaciones en Hérítier [1998] con la valencia diferencial de los sexos y en Agascinski. Así, antes que entrar en una disputa con la naturaleza, la diferencia sexual tiene la doble faz de ser un hecho natural y a su vez invitar a una política por medio de la “libertad de interpretar la diferencia” [Agascinski 1998: 51]. Otra tesis —en la cual nos inclinamos— problematiza dicha bipartición al postular que los cuerpos son leídos, considerados, medicados y vividos anormales, por estar previamente definidos en un universo cultural que ha establecido la existencia de dos cuerpos normales (y normalizados), el del macho y el de la hembra, y de los cuales se espera, alienta y reconoce una trayectoria masculina y femenina, preferentemente heterosexual (o la estela de la sociedad cisgenérica).

Fausto-Sterling [1998] ayuda a pensar una experiencia contemporánea que reflexiona críticamente la constitución corporal. Comenta que en Occidente puede postularse la existencia de, al menos, cinco sexos. Además de los comúnmente reconocidos, señala la posible nominación de herms (personas con testículo y ovario), merms (personas con testículos y algunos rasgos femeninos) y fermms (ovarios y algunos rasgos masculinos). De acuerdo con esta postura, los cuerpos forman más bien un continuo que una dicotomía. La diferencia pasa más por las presiones para optar por uno de los sexos socialmente legitimados que por una propiedad de los cuerpos pensados naturales. De esta manera, el reconocimiento de la intersexualidad implica relaciones políticas, culturales, médicas y jurídicas, [Fausto-Sterling 1998]. Es legítimo añadir las simbólicas, subjetivas, eróticas y estéticas. Los cuerpos implican y significan una emergencia y construcción de propiedades simbólicas (tomando lo simbólico en su instancia inconsciente, ya sea en la dinámica de la subjetividad o en el orden de la legalidad que instaura la convivencia humana). Esto implica negociación, así como disputas por el orden de inteligibilidad y legitimidad. E implica que, en alguna medida, lo natural es constituido por una lectura cultural.

De acuerdo con Curtis Hinkle, lingüista y fundador de la Organización Internacional de Intersexuales, y Raíces Montero, antropólogo peruano y psicólogo clínico de la Universidad de Buenos Aires, el cuerpo intersex entredice el bigenerismo sobre el cual se piensan las categorías macho-hembra y de lo masculino y femenino. Para ellos, no hay definición de la intersexualidad, porque implica la movilidad de las formas sociales de vivencia y comprensión del género y el sexo. La intersexualidad es una forma de ser en el mundo, y su incorporación explícitamente política reconfigura el panorama de la diversidad y la disidencia sexuales. Integra la

necesidad de pensar y practicar la intersexualidad acorde a los contextos. En Latinoamérica, la denominada ambigüedad sexual remite a un humus cultural común en el cual se tranquiliza a hombres y mujeres, biomedicaliza y empobrece experiencias humanas. La intersexualidad “cifra el destino cultural de la diversidad de cuerpos sexuados”. Aunque no implica riesgos naturales, se operan por considerar que implica riesgos socioculturales, para lo cual se normalizan los cuerpos por medio de intervenciones quirúrgicas. Ante esta práctica de normalización e intervención sin la decisión del sujeto es que se articula buena parte del fundamento del movimiento intersex. Es por ello que se considera la intersexualidad como parte de los derechos sexuales [Raíces Montero y Hinkle 2010: 16-50]. Ello ha hecho que los cuerpos sean vividos y experimentados de forma diferente desde recientes décadas. Algunas personas intersexuales han hecho vivir su experiencia corporal como una experiencia política. En este tipo de prácticas y producciones de saber (de médicos y personas intersex), es donde, por medio de pequeñas o grandes escaramuzas, diálogos, rupturas, agencias, gestos y silencios, una forma nueva de vivir y vivirse, se posiciona, teniendo el cuerpo como balizador, historizando la corporeidad y sus representaciones.

En la interpelación sobre la corporeidad y sus lecturas históricas (es decir, las fronteras en donde un cuerpo ha pasado de ser “modificable” por desmarcarse de la estandarización a una demanda de interpelación en donde los saberes son colocados crítica y autocríticamente en su propia reflexión, es decir, del tránsito de un cuerpo moderno a uno posmoderno) caben diversos ligámenes entre los cuerpos y las nociones de normalidad, hoy en día tan impugnadas en múltiples espacios, materiales y simbólicos. Por ejemplo, la extensión de un clítoris y un pene normales al momento del nacimiento (0 y 0.9; 2.5 y 4.5 cm, respectivamente) hablan, desde una perspectiva contemporánea, no tanto de un cuerpo anómalo, disfuncional, intervenible, sino que vienen a ser una suerte de metáfora en donde “los intersexuales no son un problema, sino la imagen del pensamiento habituado a dos sexos, verdaderos, opuestos, únicos. Imagen del pensamiento que es perezosa, impositiva, jerárquica, que no quiere hacer el esfuerzo de ver que los intersexuales son los disruptores de la biología, causalista, binaria” [Fischer 2003: 28]. Hoy en día, parecieran pasar de cuerpos anómalos a cuerpos revolucionarios. Y, sin embargo, su propia constitución simbólica debe organizarse y pensarse como experiencia socio-simbólica en la cual la autonomía y la pluralidad son monedas de intercambio jurídico y cultural.

Ese tono revolucionario que parecen encarnar (o que la élite intersex desea ver encarnada en su materialidad) es solidificado por un elemento esencial que igualmente acompaña la llamada diversidad-disidencia sexo-genérica: la autodeterminación de la voluntad ilustra un recorrido que se ancla en una concepción: la normalidad puede ser vista como una imposición. Liberarse de la normalidad, podríamos decir, es liberar a la normalidad misma. Quizá estos principios no sean explícitos en las prácticas y teorías y los deducimos de sus dispositivos, pero quedan como un eje rector al discutir, de una y mil maneras, las coordenadas en donde la sociedad (llamada cisg o hetero genérica, cis o hetero normativa, patriarcal u otra denominación que haga las veces de un poder aplastante y regulador) produce un exterior a la normalidad, y en donde las vivencias pensadas alternas se vuelven siempre peligrosas. Sin embargo, esa peligrosidad se halla inscrita en las reglas de la expansión de las sociedades globalizadas bajo el signo del capitalismo neoliberal y habrá que interconectar las lógicas entre la potenciación de los movimientos sexo-genéricos y sus luchas políticas, en un marco de proliferación de los nudos de los poderes y los movimientos sociales que no tienen ya a la clase social como eje regulador de sus dispositivos, ni en el caso de la intersexualidad, pero también puede ampliarse a la denominada diversidad-disidencia sexo-genérica, apuntando a una reconfiguración de las relaciones de opresión y jerarquización de la economía política. Los ordenamientos de sus resistencias se dibujan, más bien, en la exigencia de no borrar trayectorias vitales, en asumir la coexistencia pacífica de la pluralidad corporal, y desdibujar las redes de la normalización. Por ello, insistimos, su condición de posibilidad es una condición epocal.

En torno a la decisión de las personas en el momento de la intervención sobre los cuerpos, Diana Maffía y Mauro Cabral señalan: “Recientemente ha surgido un movimiento político de género destinado a cambiar la ideología médica y detener las cirugías infantiles. A diferencia de los médicos, para quienes ser intersexual es un defecto de nacimiento quirúrgicamente corregible, intersexual es para ellos una identidad, incluso si la marca original ha sido quirúrgicamente eliminada” [Maffía *apud* Cabral 2003: 89]. Debemos comentar que el movimiento Intersex inicia en Estados Unidos en la década de los noventa y sólo hasta el año dos mil es incorporado en las luchas políticas latinoamericanas. Se impugna la genitalidad decidida por el equipo médico (“producir” un pene o una vagina) y el género social que marca, porque limita la libertad de la persona: “Respetar a ultranza la autonomía decisional del sujeto implicaría, por supuesto, un compromiso firme del Estado y sus instituciones, así como de la familia y de los equipos de



salud y de asistencia social, etc., a favor de la inclusión no traumática de la persona intersex en la sociedad” [Maffía *apud* Cabral 2003: 95]. Los cuerpos intervenidos y normalizados acarrear “consecuencias gravísimas e irreparables” [Cabral 2009: 9].

En otro trabajo, Cabral enfatiza que la lucha intersex está en “el respeto fundamental por nuestra autonomía” [Cabral 2003: 119], siendo acorde con el tono político del movimiento global que ha llevado a la intersexualidad a ocupar un lugar independiente dentro de las demandas de la diversidad y la identidad sexo-genérica. Si pasamos de la zona austral a la norte del Continente americano, la postura es semejante (y de hecho, los movimientos latinoamericanos parecen deudores de la hegemonía euroamericana)<sup>7</sup>. En un trabajo que indica una trayectoria individual y colectiva de su militancia intersex, Cheryl Chase describe su proceso en el cual fue asignado originariamente como varón y posteriormente como mujer. Ello muestra la producción tecnológica de los cuerpos y la incidencia de una construcción por afuera de la voluntad del sujeto: “En los últimos años, sin embargo, las personas intersexuales han comenzado a politizar las identidades intersexuales, transformando así intensamente las experiencias personales de violación en una oposición colectiva a la regulación médica de los cuerpos que hace *queer* las bases de las identificaciones y de los deseos heteronormativos” [Chase 2005: 87].

No es en absoluto casual que, en San Francisco, Chase se integrara al movimiento transgénero y aun de uno más amplio correspondiente a la Nación Queer. En este proceso: “A finales de 1993, la pionera de Transgender Nation, Anne Ogborn, me invitó a participar en un retiro de fin de semana llamado la Conferencia de la Nueva Mujer”, la cual agrupaba a mujeres transexuales, “vi que las participantes volvían a casa en un estado de euforia y me propuse llevar el mismo tipo de experiencia sanadora a la gente intersexual” [Chase 2005: 94]. Como señala, los movimientos *queer* y transgénero han brindado apoyo al movimiento intersex norteamericano.

<sup>7</sup> Más allá de que se produzcan trabajos que tengan el español como fundamento del pensamiento, como lo es la compilación de Cabral, *Interdicciones*, que trata de ser una obra que habla desde, para, con y de la intersexualidad, en lengua castellana, haciendo de esta manera posible la reflexión y visibilización de condiciones específicas. Sin duda es un esfuerzo loable y significativo, y el material contiene elementos de enorme riqueza, pero tal postura oblitera que una lengua no forma, al menos en su totalidad, un pensamiento en su originalidad conceptual; por ello, escribir en castellano no implica estar por afuera, sino en consonancia, de hecho, quizá más interna, con los ritmos históricos de la diversidad, disidencia y emancipación de la sexualidad y el género que han tenido a las sociedades euroamericanas como núcleo de reflexión y de práctica.

Hay un fondo común al cual insistimos: se trata de reconocer que las diferencias existen y deben ser vivibles, reconocidas y dignificadas para y por el sujeto y la colectividad. Chase indica que el movimiento intersex tiene como objetivo la no intervención sobre criaturas que parecen de sexo ambiguo, salvo en casos de que sean dañinos a la salud. Ello implica brindar información a la familia y, de alguna manera, a los propios médicos.

#### CUERPOS INTERSEXUALES Y POLÍTICAS DEL SENTIDO COMÚN

No pertinente es colocar las relaciones intersex en posiciones por afuera del sistema de creencias donde son posibles, menos que señalar el contraste de dos posiciones (la de la militancia por el derecho a la autonomía de las personas y la de las instituciones sociales biomédicas y jurídicas que normalizan los cuerpos sexuados en dos campos de legitimidad), se trata más bien de indagar cómo una experiencia sociocultural permite ambas posiciones en debate. Tanto los saberes bio-psico-médicos, como las concepciones y capacidades de organización para la dignidad de la vida sin intervenciones de normalización, forman parte de una experiencia mayor que les agrupa y les da consistencia. Este criterio histórico-cultural es articulable desde la antropología. Podemos pensar que una forma de normalización contemporánea es defender la diferencia contra lo concebido como normalización.

Por ello postulamos la necesidad de incluir la historicidad corporal. Ésta no atañe solamente a las formas en que se vive por las personas, sino también a su nominación (el cuerpo como efecto del lenguaje) y a los procesos y mecanismos del conocimiento. Un cuerpo se historiza en sus prácticas y saberes, sus nominaciones y resistencias.<sup>8</sup> La emergencia y

<sup>8</sup> De este tema en torno al desarrollo subjetivo de la transexualidad, en él se entiende por subjetividad un cuadrángulo formado por la capacidad de determinación (tradicción que se enfatiza a partir de Descartes), las relaciones de sujeción (la idea de Foucault del sujeto en posición que le sujeta y le define), la resistencia a la sujeción (la propuesta de Agamben de pensar el punto de quiebre de una clasificación y su resistencia), así como la dinámica inconsciente (la forma en que Freud y Lacan, principalmente, colocan una parte fundamental ligada a la castración, la pulsión de muerte, etc.). La transexualidad tiene una existencia que aúna la clasificación bio-médica y las tecnologías asociadas a la sexualidad y de las cuales la nominación misma de transexual no es superflua para realizar un recorte simbólico y social, así como una herramienta identitaria. Con esa clasificación se resiste, reordena, polemiza o asume, acorde a estrategias vitales y contextuales. De este modo, vinculada la historicidad con el lenguaje y las prácticas sociales, en donde el desplazamiento de concebirse o ser nominado homosexual al de transexual, tenía múltiples impactos sociales e individuales, clínicos y jurídicos, políticos y familiares. La nominación de transgénero intentó eludir

construcción de identidades y cuerpos trans, la visibilización política y constructiva de las intersexualidades, deben pensarse en la condición de posibilidad de un mundo posmoderno que pone en entredicho la diferencia sexual. Una analítica que descuide ese campo oblitera el hecho fundamental de la organización simbólica de la cultura.

Algunos abordajes de Geertz abonan en este proceso reflexivo. Cuando postula la pertinencia, e incluso casi el imperativo, de que la antropología trate el sentido común como un sentido cultural, tiene en mente cinco aspectos que le organizan: naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad. Ello permite que las concepciones, valoraciones, creencias, clasificaciones e interpretaciones cotidianas tengan un juicio compartido. El sentido común soporta múltiples experiencias cuya logicidad no queda en entredicho, o lo es, a su vez, desde otras formas en que el sentido común se vehicula. Geertz toma entre sus ejemplos la intersexualidad. Para él, debido a las concepciones prácticas y morales que produce, la intersexualidad no es solamente “una sorpresa empírica; es un desafío cultural” [Geertz 1994:102]. Para indicar la potencia del sentido común menciona tres sociedades diferentes: la norteamericana, la de los navajo y de los pokot. En todas ellas la intersexualidad está inscrita en las redes de sentido común respecto de lo femenino y lo masculino, lo normal y lo natural.

Desde 1935, W. W. Hill realizó trabajos con hermafroditas entre los navajo. La condición intersexual causaba respeto e incluso admiración: “los intersexuados no sólo son respetados, sino prácticamente reverenciados”, en la creencia de que podían hacer lo permitido al universo de los hombres y de las mujeres, se les adjudicaba la riqueza del pueblo. Los pokot, en cambio, sin sentir horror, tampoco los benefician simbólicamente o de otra manera. Parecieran ser considerados un error. En ocasiones se les mata al nacer. Si sobreviven, lo hacen en las periferias de la sociedad [Martin y Voorhies 1978].<sup>9</sup> La tercera posición la guardan los norteamericanos, en donde, acorde a la década de los años ochenta del siglo xx, cuando Geertz realiza su ensayo, la intersexualidad era causa de horror. Siguiendo a Edgerton, plantea preguntas a la cultura como su adscripción en el servicio militar, su nominación de sexo en la partida de nacimiento, su comportamiento en espacios privados, etcétera. Ese horror se justifica en medio de

la forma bio-medicalizada de asignación, pero ha usado de estrategias de incorporación y oposición desde su propia conformación clasificatoria [Véase Alberto Torrentera 2014 y 2016].

<sup>9</sup> Martin y Voorhies señalan en *La mujer: un enfoque antropológico* [1978], que los pokot les llaman a estas personas *sererr*. Al no poder ser circuncidadas ni como hombre ni como mujer, quedan en una posición social equívoca; no quedan marcados con género.

conformaciones culturales que le fundamentan y que se hallan en un poderoso sentido común.

De hecho, las tres experiencias indicadas (horror, indiferencia y admiración), demuestran que “el sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de propensiones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones” [Geertz 1994: 105]. Efectivamente, no podemos desvincular las prácticas del sentido común de las ciencias médicas, de las concepciones de las familias y de la propia imagen del cuerpo. Por ello, los movimientos intersex deben ser pensados al mismo tiempo en un esfuerzo cultural por situarles en su propio marco, es decir, hacer una crítica antropológica a nuestros sistemas de representación. Ello explica la resistencia de varias y varios médicos por suspender la intervención y que la vean como una necesidad, casi un imperativo que beneficia a una criatura, puesto que se encuentran (el médico y la criatura, al menos desde la óptica profesional) en una red que divide a las personas en anatomías normales y anormales, y en donde se alienta la búsqueda de normalidad para la vida de las personas. Y no es menos cierto que, en las circunstancias actuales, el sentido común —impulsado y debatido por la reflexión teórica— ha ido conformando una nueva disposición sobre los cuerpos de las personas, en donde la idea misma de normalidad se ha desplazado en favor de las multiplicidades corporales posibles.

Pero incluso la noción de persona puede ponerse antropológicamente en suspenso. Si alguna virtud hubo en las antropologías fenomenológicas, fue tomar hasta cierto punto en serio la propuesta de Husserl de la *epojé* o la reducción fenomenológica. Para ello, hay que recordar que en la fenomenología husserliana hay una distinción entre lo enfrentado y el objeto. En la experiencia cotidiana, múltiples cosas afectan y enfrentan los sentidos, pero el objeto es una configuración de acuerdo con las ciencias [Szilazi 1959: 23-25]. No basta, por ello, para el conocimiento, la sola relación perceptiva, sino conceptual. Es así que, se despliega un doble procedimiento o una doble relación: por un lado, acciones subjetivas del conocimiento y, simultáneamente, lo aprehendido por el conocimiento. Incluso, lo que está en entredicho es la clásica división de objeto y sujeto como dos lugares o espacios (epistémicos, lógicos, perceptivos) en el mundo, sino más bien dos momentos de un despliegue unitario. De ahí la importancia capital que tiene en el dispositivo de Husserl la intencionalidad de la conciencia. La intencionalidad es *dirigirse a*. La percepción es coordinadora de la existencia. Percibir es captar cognoscitivamente, no observar las cosas. Ciertamente, como se ha dicho ya, desde Platón se concibe que el hombre es aquel que puede ver-interpretar, o desde otro ángulo, comprender lo observado. Y

también Leibniz hace una distinción de la cual tal vez abrevaron las antropologías tempranas, cuando distingue la percepción y la apercepción. Aquella alude a las formas en que el cuerpo es afectado en su sensibilidad, como el resto de los animales. La apercepción, en cambio, aúna la percepción y una comprensión de ella. Pero en Husserl la cuestión es más compleja, no se trata solamente de una reflexión y comprensión de los fenómenos, sino que no hay exterior o interior, sino actos que son a su vez acontecimiento de conciencia con intencionalidad.

La percepción y la intencionalidad recaen sobre las cosas naturales y del mundo circundante (relacionadas con la historia de quien percibe). Las denominadas cosas naturales se dan por intermedio del mundo. De ahí que, en cualquier forma en que el conocimiento se exprese, la intencionalidad caracteriza la conciencia y la acción contextualizadas. Ciertamente que Husserl se preocupa por la fundamentación de las ciencias, como en general lo ha hecho la tradición metafísica. Y es con ella, después de todo, que se permite un discurso racional para fundamentar la validez de las proposiciones. La antropología fenomenológica tuvo aspiraciones más modestas, pero supo, tal vez, allegarse, además de lo ya señalado, algunos aspectos relevantes en Husserl, como el hecho de problematizar lo que parece evidente, dado de suyo, que se desprende en sí. De esta manera, la *epojé* o la reducción fenomenológica se ha convertido en un recurso de observación, descripción y narración para las antropologías, desde el hilo conductor que plantea Husserl: “Volvamos [...] sobre la reducción fenomenológica. Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo -el campo entero de la conciencia absoluta” [Husserl 1982: 115].

Sin embargo, la evidencia de la experiencia del mundo debe a su vez probarse. De los fenómenos, se obtienen por reducción fenomenológica, no están dados ahí, para ser tomados, medidos, sopesados, comprendidos. La reducción fenomenológica implica una puesta entre paréntesis. La *epojé* permite acceder a la forma pura de la conciencia y al mundo objetivo, simultáneamente. El mundo es presente por la cogitación.

En cierto modo, el conocimiento, en especial antropológico, se liga de una manera u otra con esta experiencia (aunque no se adscriba propiamente en la vertiente fenomenológica y sus compromisos filosóficos). Lo es en el entendido de que suspende un juicio sobre el objeto, al tiempo que esa suspensión hace venir al objeto mismo. De alguna manera, por medio de las categorías, lo conforma. En el caso de las personas intersex sucede que deben enmarcarse en sustratos culturales donde son legibles y a través de

los códigos de los actores que les interpretan, entre ellos el antropólogo, el militante y el médico. Por ello indicamos que valdría la pena suspender, por un momento, la idea misma de persona. Cuando se apela a la voluntad, la libertad, la autonomía, parece no ponerse en entredicho la concepción atomizada de la persona que Occidente ha conformado y de la cual somos herederos. De los varios ejemplos que pueden traerse, podemos permanecer con Geertz.

Cuando, en “Desde el punto de vista nativo” [Geertz 1994: 73-91] quiere señalar su encuentro interpretativo en tres sociedades (Bali, Java y Marruecos), no olvida indicar, con indiferencia provocativa, que la idea de persona como “universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste, tanto a otros conjuntos semejantes como a su background natural y social”, es más bien atípico en las culturas del mundo. La persona puede ser entendida así, pero igualmente como un desplazamiento nocturno de las luciérnagas, compartir el destino con un animal, entre otros. De ahí que visualicen tres formas diferenciadas en donde la persona tiene connotaciones muy diferentes a las que estamos en presunción de observar e, incluso, integrar; es decir, de la cual creemos ser.

Según Geertz, en Java las personas llevaban a cabo con frecuencia inusitada intensos y profundos debates que podrían haber dejado atónita a la escuela socrática. La libertad, el deseo, las propiedades de Dios, la fiabilidad de los sentidos, eran discutidos en un medio materialmente austero. Ahora bien, entre los términos para la comprensión de la persona, los nativos distinguen dos aspectos: *batin* y *lair*, los cuales serían comprendidos pobremente de ser asimilados a nuestra concepción del alma y el cuerpo, pues se trata más bien de dos componentes básicos de la persona. *Batin* alude a los movimientos subjetivos, que son idénticos a todos; en tanto, *lair*, atañe a las acciones, movimientos y posturas particulares. De modo que se mezcla lo unitario y lo inédito como propiedad. Ello, en medio de un filosofar que parece ser un soporte de la personalidad.

En Bali, en cambio, el teatro es lo que la filosofía en Java. En esa sociedad, de acuerdo con el antropólogo norteamericano, es el personaje el que perdura y el que importa, no el actor. De hecho, el personaje tiene más realidad: “permanecen las máscaras que llevan, el escenario que ocupan, el papel que desempeñan y, lo que es más importante, el espectáculo que ponen en escena”, el cual no es una fachada, sino una sustancia de las relaciones sociales. Por ello, se ubica menos a alguien por una presunta individualidad, que por un rol: el rey, la abuela, el nacido en tercer lugar.

En Marruecos, en cambio, hay una característica socio-étnica privilegiada, denominada *nisba*, la cual permite la ubicación y caracterización de las personas, no, en tanto núcleo aislado, singularidad y autonomía, sino en tanto atribución y correlación por pertenencia a un grupo, el cual no es fijo, sino en vínculos con otros *nisbas*.

De ahí que la idea de persona como ente unitario y autónomo, al cual debe tutelarse su autonomía, sea una concepción tanto civilizatoria como temporal. De ella son deudores tantos los dispositivos sociales que encarnan en instituciones, como la biomédica y el derecho, de quienes anteriormente se indicó su relación con las militancias inter y trans-sexo-genéricas, así como los campos de ideación y representación de las personas que impugnan dichas instituciones. No puede dejarse de situar la intersexualidad en medio de los dispositivos contemporáneos de la persona, la identidad, la autonomía, la decisión, la dignidad, la legibilidad y legalidad, así como otras atribuciones socio-simbólicas e históricas.

Lo natural es precisamente lo debatido porque la concepción de lo que es natural y artificial, posible e imposible, normal o monstruoso, se inscribe en una gramática cultural. Cuando señalan la indeterminación del sexo, no deja de aludirse a un sexo verdadero, pero ¿cuál sería?, ¿por qué deshistorizar el campo mismo de la reflexión que lo hace posible como denominación, aspiración y visualización, puesto que un sexo se ve también con las coordenadas de un saber? Y más aún, lo “inter” ¿no deja en pie la consistencia de los sexos a partir de los cuales se configuran, se posicionan en un entre dos a los cuales reifican y garantizan su consistencia? Al hablar de la capacidad de elección de los sujetos, que éstos no sean nombrados y dictaminados por la medicina, ¿cómo reconocer el “deseo” y el “derecho” de una persona intersexual si no puede decidir al nacer o, andando los años, debe hacerlo en un medio que le otorga las herramientas simbólicas de su percepción, sino más bien como un modelo humano, antropológico, que viene configurándose en décadas recientes y en donde se cuestiona la división sexual entre hombre y mujer como dos entidades claramente diferenciadas? El operar o decidir que el sujeto decida después, ¿no es otra imposición sobre el cuerpo intersex, desde luego con la mejor intención para velar su libertad y su dignidad, pero debiendo hacer visibles y explícitas las concepciones históricas que hoy hacen creer que eso es lo más justo? Más allá de estas dudas y otras más que genera la militancia intersexual, lo que resulta profundamente significativo en su recorrido es la forma histórica de su nominación y de su actual experiencia política. De manera tal, que la forma expresa de posicionarse afirmativa y políticamente en la exigencia de derechos y la rearticulación de mecanismos

institucionales, indica un hecho histórico y sociocultural. Un cuerpo así era poco o nada autorreivindicado de forma pública y militante hará cuatro décadas. No se constituían sus coordenadas lógicas, textuales y del sentido común de la cultura, subsumidas en los modelos humanos de las sociedades contemporáneas.

## CONCLUSIONES

Las personas —y básicamente la militancia— intersex en las sociedades occidentales y occidentalizadas promueve la resignificación de la simbólica humana, los entretrejos corporales, estéticos, éticos y de poder. Resaltan por medio de la toma de nota y comprensión de las elaboraciones que sobre sí y el mundo practican. No viene mal recordar lo expresado por Geertz: la cultura es semiótica; el pensamiento es social y público, así como los signos que se usan en su construcción e interacción, por lo cual las expresiones de la diversidad sexual toman, en ocasiones innovándolos, sustratos de la cultura que también oprime. La cultura es un sistema de concepciones que se heredan y expresan con símbolos. El símbolo ordena la experiencia y la labor antropológica implica desentrañar tramas de significación [Geertz 1991: 23-24].

Podemos añadir que en el tema de la diversidad sexo-genérica y la pluralidad corporal existe una dimensión simbólica en disputa entre modelos políticos, jurídicos y subjetivos de coherencia y consistencia, en las praxis y teorías.

## REFERENCIAS

### **Agascinski, Sylviane**

1998 *Política de sexos*. Taurus. España.

### **Cabral, Mauro**

2009 *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Astraea, Anarrés editorial, Mulabi. Córdoba, Argentina. [Puede consultarse la versión electrónica. 2009].

### **Butler Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek**

2004 *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos desde la izquierda*. FCE. Argentina.

### **Cabral Mauro**

2003 *Pensar la intersexualidad, hoy, en Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*, Diana Maffía (ed.). Editorial Feminaria. Buenos Aires, Argentina.



2008 Un paso en falso, en *Revista el teje* (2), mayo, Buenos Aires.

**Chase, Cheryl**

2005 Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia el activismo político intersexual, en *El eje del mal es heterosexual*. Traficantes de Sueños. Madrid.

**Copjec, Joan**

2006 *El sexo o la eutanasia de la razón*. Paidós. México.

**Fausto-Sterling, Anne**

1998 Los cinco sexos, en *Transexualidad: transgenerismo y cultura*, José Antonio Nieto (comp.). Talasa. Madrid.

**Fischer Pfaeffle, Amalia**

2003 Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales, en *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Editorial Feminaria. Buenos Aires, Argentina. 2003.

**Freud, Sigmund**

1992 Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos, en *Obras completas*, T. 19. Amorrortu. Buenos Aires.

**Garfinkel, Harold**

2006 *Estudios en etnometodología*. Anthropos-UAM. Barcelona-México.

**Geertz, Clifford**

199 Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura, en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.

1994 *Conocimiento local*. Paidós. Barcelona.

1997 *El antropólogo como autor*. Paidós. México.

**Gil, Daniel**

2011 Elogio de la diferencia. Nuevas subjetividades en la era de la ¿liberación? Sexual, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (115), Montevideo:15-45.

**Héritier, Françoise**

1998 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Editorial Ariel. Barcelona.

**Husserl, Edmund**

1982 *La Idea de la Fenomenología*. FCE. México.

**Lacan, Jacques**

1984 El Atolondradicho, *Escansión 1*, Paidós. Buenos Aires.

1977 *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Anagrama. Barcelona.

1981 *El seminario 20. Aun*. Paidós. Barcelona.

**Lamas, Marta**

2000 Diferencias de sexo, género y diferencia sexual, en *Cuicuilco*, 7 (18), enero-abril, ENAH, México.

**Martin, Kate y Barbara Voorhies**

1978 *La mujer: un enfoque antropológico*. Anagrama. Buenos Aires.

**Mas Grau, Jordi**

2014 *Subjetividades y cuerpos gestionados Un estudio sobre la patologización y medicalización del transgénero*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

**Raíces Montero, Jorge Horacio (coord.)**

2010 *Un cuerpo: mil sexos. Intersexualidades*. Topia Editorial. Buenos Aires.

**Soler, Colette**

2000 *La maldición sobre el sexo*. Manantial. Buenos Aires.

**Szilazi, Wilhelm**

1959 *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu. Buenos Aires.

**Torrentera, Alberto**

2014 “No, no estoy operada, el asunto está en el deseo”: emergencia y construcción de mujeres transexuales en Ciudad de México. *Espacios Transnacionales. Revista latinoamericana-europea de pensamiento y acción social*. (2).

2016 El mundo de la transexualidad. Identidades y subjetividades transexuales, en *Atlas etnográfico de los mundos contemporáneos*, Volumen 1, Francisco de la Peña Martínez (coord.). ENAH, Ediciones Navarra. México.

2017 Modelos de lo humano: pervisión, estigma y sistemas ético políticos. Población LGBTTTI en la Ciudad de México y la construcción de derechos, en *Derechos y políticas públicas. Desafíos políticos e institucionales de México*, Carlos Ricardo Aguilar Astorga y María del Pilar Berrios Navarro (coords.). UAM-Xochimilco. México.