Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2009)
Heft: 13-14

Artikel: Transgénero y el 'espíritu de la revuelta'
Autor: Butler, Judith
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047373

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Transgénero y el 'espíritu de la revuelta'

Judith Butler *University of California, Berkeley*

Persiste en la actualidad una cuestión sobre la forma que toma el feminismo hoy en día, a saber, si los nuevos estudios de género se han alejado radicalmente del feminismo, si se entiende que los estudios *queer* y transgénero han «sucedido» al feminismo como política y como teoría. Muchos son los debates que parecen surgir precisamente aquí en la cuestión de si un movimiento o marco está sucediendo al otro, y de si un movimiento puede amenazar con desfasarse mientras que el otro pasa a un primer plano.

Antes de entrar más a fondo en la cuestión del transgénero, hay dos cuestiones que quisiera abordar en este problema de la sucesión. Según se verá, planteo esta cuestión como parte de un debate indisciplinado y como un esfuerzo para repensar modos de la alianza política que no son necesariamente solidarios. Planteo esta cuestión porque así me lo han pedido y entiendo que debo responder a una petición que se me ha hecho. Este problema de la petición/interpelación resulta ser fundamental para la teorización del transgénero como tal y espero sacar algo en claro. Los comentarios que voy a hacer aquí se relacionan con ciertos conceptos de la psicología y de la teoría social y espero sugerir una forma de repensar la identificación de género como forma social de interpelación.

Por lo tanto, como parte de mis comentarios preliminares, quiero llamar la atención sobre la noción de progreso, que considero equivocada, una noción sobre la cual se basa la manera de ver la sucesión de los movimientos sociales por parte de la izquierda. Tengo la impresión de que algunas versiones de esta historia

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 13-14 (primavera-otoño 2009).

suscriben la noción de que la idea de progreso implica el desarrollo histórico de la libertad. Por consiguiente, cuando evaluamos la secuencia de los movimientos que constituyen la historia reciente de la política sexual y de la política feminista así como la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, tendemos a asumir que a lo largo del tiempo se han conseguido más y mayores libertades, que las coacciones están siendo evaluadas o disminuidas, y que en la historia se ha alcanzado un cierto potencial emancipatorio, quizás de forma intermitente, pero progresiva. De hecho, creo que procedemos demasiado deprisa, sin tomarnos el tiempo necesario, cuando trazamos la evolución del feminismo hacia el movimiento de gays y de lesbianas y, luego, hacia la subsiguiente evolución a *queer* y, después, el movimiento desde el *queer* al transgénero, o bien la política del intersexo como premisa de la transición del *queer* al transgénero. Quizás esto se vea más claramente cuando en Estados Unidos algunos activistas proclaman que la crisis del SIDA se ha terminado, puesto que con esta afirmación se da por sentado que las fronteras de los Estados Unidos proporcionan los parámetros axiomáticos espaciales e imaginarios a nuestro discurso. Como sabemos, el SIDA se ha convertido en una extraordinaria crisis en África y, por lo tanto, deberíamos cuestionar las presuposiciones temporales y espaciales de algunos de nuestros discursos progresistas (sobre la historia como progresión). ¿Hasta qué punto las fronteras nacionales y culturales restringen la manera en que explicamos el desarrollo de los movimientos sociales? ¿Y de qué modo tales discursos de progreso dan lugar a debates polémicos sobre si un movimiento dado ha reemplazado o ha desplazado a otro? La cuestión nuclear de este debate es cómo debería contarse la historia, quién puede y quién ejerce el control de los discursos sobre la historia de los nuevos movimientos sociales, y al servicio de qué interpretación se moviliza la secuencia. Esto ocurre cuando, por ejemplo, las feministas temen haber sido dejadas de lado, o cuando la teoría *queer* imagina que no era nada más que una breve transición desde el feminismo al transgénero. En oposición a este punto de vista, quisiera sugerir que si, por ejemplo, alguien o algún proyecto es *queer*, esto no significa que el feminismo haya sido suplantado o abandonado; y, de forma parecida, son la teoría lesbiana o el movimiento gay los que nos ofrecen el debate sobre el matrimonio, un debate que ha implicado activamente a las historiadoras feministas en una reflexión sobre la familia y la propiedad.

Podríamos decir que el mapa contemporáneo está atravesado

por tales contiendas y antagonismos, que definen el tiempo de la política sexual como una constelación indisciplinada. De hecho, puede que tengamos que reconceptualizar este tiempo como una constelación de tiempos que, a la vez, convergen y compiten entre si, más que como algo que pertenece a una historia progresiva en la que parecen reinar la sucesión y el desplazamiento.

En otro contexto, estoy considerando la cuestión de si tales nociones de progreso pertenecen a una concepción laica de la política y de la historia y si, en particular, la versión laica de la modernidad — según la cual las libertades se conceptualizan como algo que se realiza de forma creciente y progresiva— es en sí misma problemática. En este otro proyecto tomo en cuenta, por ejemplo, la decisión del Gobierno holandés de obligar a todos los que soliciten inmigrar al país a que pasen un examen de integración cívica, en el que se les obliga a ver vídeos de hombres gays besándose. En este ejemplo, tolerar o abrazar, de hecho, el amor gay se convierte en la reivindicación ejemplarizante de la modernidad laica, como lo fue para Pym Fortuny antes de su muerte en 2002. Se entiende que tales libertades son esenciales para la cultura liberal, y a los nuevos inmigrantes, en particular los de países islámicos, se les pide que acepten este ideal de modernidad laica. Por supuesto, vale la pena señalar que si alguien solicita la inmigración a Holanda desde un país europeo o tiene más de 45.000 euros, no necesita pasar el examen de integración cívica. Pero lo que quiero decir aquí sobre este asunto –aunque tengo mucho que decir al respecto en otro lugar— es que una cosa es valorar tales libertades, como yo hago sin duda, y otra cosa muy distinta es imponer tales libertades a las minorías religiosas de manera coercitiva. Si la defensa de tales libertades deviene coercitiva, entonces ¿de qué manera la homosexualidad ha sido desplegada por los defensores de cierta modernidad laica para seguir con su guerra cultural, o de su misión 'civilizadora'?

Pero me estoy desviando del asunto. Simplemente voy a sugerir que la idea de libertades que se amplián o se hacen posibles, de una historia progresiva como realización sucesiva de libertades, está vinculada a esta formación particular de la modernidad laica, y puede vincularse, aunque no necesariamente, a formas estatales de coerción cultural. Es verdad, se necesita una concepción más amplia de la libertad que incluya al mismo tiempo el incremento de las libertades sexuales y la protección a las minorías religiosas y raciales, pero este es, como he sugerido, otro tema.

Sin embargo, nos topamos también con un segundo problema, el de que este modelo de historia como realización de la libertad a lo largo del tiempo enfrenta a los dominados movimientos 'progresistas' unos contra otros. En este sentido, el progreso derrota al progresismo, y esto parece muy claro en la ansiedad que se manifiesta en nombre del feminismo hacia el *queer*, en nombre del *queer* hacia el transgénero, en nombre del intersexo hacia los que, de otra forma, hubieran parecido ser aliados políticos.

Empezaré de una manera más general con algunas reflexiones sobre tendencias no solidarias en el interior de algunos movimientos sociales, para luego volver al transgénero con el objetivo, tal cómo se verá, de reflexionar de una manera más específica, sobre lo que llamaría *gendered pain* («dolor marcado por el género»).

La «Nueva Política de Género» — combinación de movimientos que se ocupan del transgénero, la transexualidad, el intersexo y sus complejas relaciones con la teoría feminista y la teoría *queer*— ha influenciado mi propio pensamiento. Y, en fechas más recientes, he intentado reflexionar sobre cómo se relaciona esto con la nueva política de inmigración y los debates sobre el laicismo. Creo que sería un error suscribiruna noción progresiva de historia según la cual diversos marcos se suceden y se suplantan entre sí. Sin duda esta es la razón por la cual si alguien está asociada con la teoría *queer*, como creo estarlo yo todavía, hay quienes en Japón o en Francia, por ejemplo, suponen que debo ser post-feminista. Esta es una falsa asunción, aunque creo que en ella puede verse aquí la errónea presunción de que un movimiento sucede a otro y de que un sujeto no puede pertenecer a más de un movimiento al mismo tiempo. Este tipo de pensamiento es, de hecho, identitario, y pertenece a la lógica social en la que están encerrados los movimientos, exhaustiva y exclusivamente representados por ciertos individuos. Pero eso implica malinterpretar el hecho de que las disputas entre grupos, o dentro de un individuo determinado, constituyen el terreno del proprio movimiento. Cada una de estas tendencias se define por sus interrelaciones y buscan constantemente comprender las líneas que las separan y las unen. Forman una red más amplia en la que se leen unas a otras, rehúsan leerse unas a otras, citarse unas a otras, construirse sobre los hallazgos de las otras. Si éste es el terreno de la política sexual, entonces no es identitario sino contestatario y relacional; es, además, dinámico, conflictivo, sin cierre, como tienden a ser los procesos democráticos.

De hecho, creo que se puede percibir en algunos de estos movi-

mientos un conjunto convergente de normas. La oposición al diagnóstico del desorden de la identidad de género depende de una crítica a ciertas normas que pretenden constreñir la expresión del género y vaciar de contenido lo que podría entenderse como una *gendered life* («vida marcada por el género») sostenible y viable. Los debates sobre el matrimonio gay sacan a la palestra la cuestión de cuáles son las formas posibles y deseables de vida social íntima y/o contractual; los debates sobre el intersexo se vinculan con cuestiones de cirugía obligatoria y de normas impuestas sobre la morfología ideal del cuerpo. Me atrevo a sugerir que lo que está en juego en estos debates son valores tradicionales y aspiraciones normativas: ambos, en este sentido, son más radicales e implican nociones más inclusivas de *igualdad;* concepciones más fecundas y sustantivas de *libertad;* y la exigencia de revisar los recursos culturales contemporáneos para ofrecer *reconocimiento* y *legitimidad* para todos aquellos que quieran gozar de ellas (merecen hacerlo).

Últimamente, cuando asisto a reuniones feministas y surgen cuestiones relatives a la transexualidad o al transgénero, la discusión tiende a silenciarse o a convertirse en algo indisciplinado. Hace unos años, por ejemplo, se puso en contacto conmigo una periodista del *San Francisco Chronicle,* según la cual los hombres trans repudiaban la feminidad, las mujeres, el feminismo y, siempre según ella, dicho repudio era una manera de ajustarse a normas misóginas. Me llevó bastante tiempo persuadirla de que los deseos positivos de convertirse en otro género no siempre tienen su raíz en el repudio del otro, que tanto la estructura binaria como la lógica de no-contradicción no siempre pertenecen a estas cuestiones. En realidad, estoy segura de que lo planteé de forma diferente: lo que una persona desea no siempre debe entenderse en términos de lo que esa persona rechaza o quiere apartar. Si pensáramos así, todas los gays y las lesbianas estarían repudiando la verdad primaria de su heterosexualidad, y los heterosexuales no harían sino rechazar su homosexualidad real, y los bisexuales serían, según esta fórmula, totalmente incomprensibles.

Así, aunque algunas feministas han manifestado públicamente su preocupación acerca de si el movimiento trans podía desplazar o apropiarse de la diferencia sexual, creo que esta visión olvida el hecho de que un conjunto de valores compartidos lleva al movimiento feminista y al trans a un encuentro necesario.Si consideramos el género como una categoría histórica, tal como deberíamos hacer, nuestra tarea analítica sigue consistiendo en una revisión de

nuestros marcos explicativos para entender cómo funciona el género. La gente *trans* está expuesta a la discriminación, a la pérdida del trabajo, al acoso social y a la violencia. Sin embargo, entender el género como una categoría histórica, implica aceptar que el género, en tanto que una manera culturalmente determinada para configurar el cuerpo, está abierto a una continua reconfiguración, y que la 'anatomía' y el 'sexo' nunca se dan fuera de un marco cultural (tal como como lo ha mostrado claramente el movimiento del intersexo). La propria atribución de la feminidad a ciertos cuerpos, como si fuera una propiedad natural o necesaria, tiene lugar en el interior de una estructura normativa en la que la asignación de la feminidad a un cuerpo biológico (de mujer) es un mecanismo para la producción del género como tal. Términos como 'masculino' y 'femenino' son notoriamente cambiables; hay historias sociales para cada término; sus significados cambian radicalmente dependiendo de las fronteras geopolíticas y de las trabas culturales sobre quién está imaginando a quién, y con qué objetivo. Por lo tanto, los términos de la designación de género no están nunca establecidos de una vez por todas, sino que se encuentran constantemente en proceso de reconstrucción. Este proceso de construcción/reconstrucción tanto del género como de la organización de la sexualidad es lo que tiene lugar en los momentos de sintonía y disyunción que definen el campo de la política sexual en la actualidad. El futuro que le espera a la política sexual dependerá, entonces, de nuestra capacidad para obrar en función de dichas tensiones y negociarlas, sin eliminarlas de antemano con posturas dogmáticas o soluciones fáciles.

Así pues, es en este marco general que quiero reflexionar acerca de la identificación de género cruzada y pasar desde un conjunto político de normas, por conflictivas que sean, hasta una comprensión del fenómeno desde un punto de vista psicoanalítico, para luego volver a la política. De hecho, creo que una cierta patologización de la identificación de género cruzada queda reforzada por esas teorías psicológicas que plantean una noción normativa del género como algo coherente. Por ejemplo, algunos psicoanalistas han argumentado que los apegos homosexuales intensos entre chicos son un signo del repudio de la madre por su parte. Los consideran, por lo tanto, como una ruptura con la relacionalidad. Desde el presupuesto de que la relación con la madre es primaria, toda ruptura en esta relación implicaría una ruptura en dicha relacionalidad. El psicoanalista Ken Corbett ha puesto en entredicho esta opinión, y ha sugerido que cuando los chicos practican juntos

sus placeres fálicos, están inmersos en un modo relacional distinto del que podrían tener con las chicas o, de hecho, con lo maternal. No hay razón alguna para inferir de manera inmediata que el paso hacia la homosexualidad masculina sea un repudio de la madre. El hecho de que dicho juego fálico, sobre todo entre chicos jóvenes, no involucre generalmente a las chicas y las mujeres –aunque podría hacerlo- no significa que su origen sea el repudio de las chicas o las mujeres. Además, una cosa es no tener un cierto género en mente y otra muy distinta basar el propio placer en una exclusión motivada por la agresión o incluso por el odio hacia ese género. Si asumimos que la relación con la madre es primaria, podríamos acabar explicando el juego de los chicos haciendo referencia a lo materno de una manera que pasa por alto el modo de relación que dicho juego constituye en realidad.

¿Se puede decir algo parecido acerca de la identificación de género cruzada? Se asume de manera demasiado rápida que la identificación de género cruzada emerge de un repudio? Los chicos que se sienten chicas, o las chicas que se sienten chicos, ¿están haciendo algo distinto a dirigir su energía libidinal hacia el rechazo de una cierta situación establecida, la que da por sentado la identificación considerada 'normal' según la cual las chicas se sienten (con derecho) chicas, y los chicos se sienten (con derecho) chicos? ¿Podemos entender la identificación de género cruzada igual que sugiere Corbett, como una «apuesta desde la fantasía por la relacionalidad»? Si es así, dicha apuesta adquiere la forma de una cierta interpelación, y parte de lo que quiero proponer en el tiempo que queda tiene que ver con la pregunta acerca de si la identificación de género está vinculada con la escena de la interpelación, con la pregunta acerca del nombre que me define, acerca de la posibilidad de ser escuchado. Desde mi punto de vista dichas preguntas son parte de la escena retórica del reconocimiento, y muchos de los debates, en realidad muchos de los encuentros más indisciplinados, buscan no sólo representar ciertas identificaciones, sino establecer una conexión indisoluble entre modos para la identificación de género y modos para la *presentación* de género, que sean discursivos o de otra naturaleza

En un certamen reciente sobre poesía en el que estuve en San Francisco, en que hablaron varias personas transgénero, me dió la sensación de que surguían poemas enteros de la demanda de ser llamados con otro nombre, de ser entendidos en otros términos, y que esa manera de llamar y ese reconocimiento fuera lo más público posible. En esos poemas y en esas *performances* duras y a

veces furiosas, la demanda de ser llamados con un cierto nombre y de ser percibidos como un cierto tipo de persona era a veces —aunque no siempre—feroz, implacable, inequivoca, y lúcida. Los «gender*queer*» se mofaban de su incapacidad para encajar bien en ciertas categorías, pero muchos transexuales apoyaban de manera decidida, por ejemplo, un sistema de género basado en una oposición binaria, y su derecho y necesidad de encajar en él. De hecho, una mujer trans expresó su enfado en un poema en el Festival de Música de Mujeres de Michigan, un acontecimiento cultural anual que hace posible lo que se llama un espacio separado para mujeres «nacidas como mujeres», varios términos de diagnóstico psiquiátrico, departamentos de Estudios de la mujer. Después de decir, literalmente «que se jodan» a todas esas instituciones, añadió «jódete, Judith Butler» – un momento al que sobreviví sorpendentemente bien. En un intercambio posterior via email con esa mujer, llegué a comprender que para ella yo o mi nombre significaban inestabilidad y subversión de género y que, como trans, le parecía que el giro *queer* no encajaba con su necesidad de fijeza, una necesidad de nombres que significan de forma inequívoca el genero al que se refieren, su necesidad de un sistema binario de género que parecía apreciar mucho. Ese «jódete» es muy duro, pero probablemente sería un error no ver que hay un «tú» al cual se dirige ese fuerte enfado, de que hay, incluso en este caso, una especie de *petición de relacionalidad*, un hablar alto y a la vez un hablar hacia un cierto lugar. Me sigue consternando el uso de «jódete» como expresión con la cual se quiere herir a alguien, ya que ese «joderse» sería algo que yo, o cualquier otra persona, haría con otro tipo de sentimiento. De hecho, pregunté con cierta inquietud a la amiga que me acompañaba si ese acoplamiento entre el «joderse» y mi «nombre» no podía suge-rir un cierto deseo por parte de la mujer ; mi amiga contestó que yo estaba reelaborando la agresión sufrida en función de mi propio deseo. Alguien con suficientes recursos narcisísticos, podría haber hecho algo al estilo de Julia Kristeva quien, en un acto en la New School University, cuando una mujer se dirigió a ella gritando, para luego salir corriendo del auditorium, rechazó la disculpa de su anfitrión, e hizo que todos a su alrededor oyeran que «¡es obvio que esa joven esta totalmente enamorada de mí !».

Así pues aunque, tristemente, me falten esos recursos, y aunque no piense que el sentimiento en este caso tenga su verdad en el opuesto, quiero apuntar que hay un «tú» al cual se dirige la expresión, que el encuentro de poesía tiene su lugar y función

particular en la comunidad trans y *queer*, y que hay una manera dura y lúcida frente a los demás que funciona justamente porque se abre camino en la vergüenza y el miedo, y porque necesita un «tú» con el que es posible un nuevo tipo de conversación, un «tú» que pueda ayudar a reconstituir una nueva realidad social. Naturalmente, decir «jódete» a alguien , es una manera de decir al «tú» que no se quiere tener una conversación con ese «tú»: por desgracia, a veces tenemos que dirigirnos a las personas a las cuales ya no queremos dirigirnos para decirle exactamente eso, que ya no queremos dirigirnos a ellos. Pero también es verdad que a veces nos dirigimos a los demás con ciertas expresiones para herirles, pararles, o porque pensamos que no nos están escuchando y son incapaces de escucharnos. Así que fue algo raro ser la persona a la que alguien se dirigía de esa manera, ya que, de hecho, yo *estaba* escuchando, estoy escuchando y sin embargo veo que yo representaba la posición de la persona a la que se le podía decir cualquier cosa porque, presumiblemente, no estaba ahí, nunca estaría ahí, no podia ser alcanzada, y no estaba escuchando. Además, me dió la sensación que esa interpelación fuera una manera de romper algo, y de romper con algo, que mi nombre era como un punto de partida, algo contra lo que había que hablar para liberarse de ello. Lo que se me quedó poco claro era si mi nombre era de verdad necesario para esa ruptura en concreto, y yo si estaba funcionando como el lugar de una transición histórica. Lo más doloroso para mí fue ver que esa mujer se atrevía a hablar contra la vergüenza, se atrevía a hablar con rabia contra la vergüenza. Así que si Butler era parte de todo aquello de lo que quería deshacerse —un deshacerse para lo cual hacía falta una interpelación directa, un decir «me estoy deshaciendo de ti»— si mi posición, tal como ella la había elaborado, estaba funcionando como fuente de la vergüenza. Hay, evidentemente, otra cuestión, difícil de plantear, que tiene que ver con la pregunta acerca de si la euforia de este tipo de ruptura *depende de* la vergüenza y el miedo, acerca de si ese tipo de interpelación discursiva requiere el mismo *gendered pain* que busca superar. Pero aunque fuera verdad, sólo puede ser verdad en un contexto en el cual las personas transgénero son estigmatizadas con regularidad, tomadas por «abyectas» (abjected) y blancos de violencia.

Así que en ese sentido el dolor no es auto-producido. Pero, el hecho de que sea producido por lo social, no elimina la siguiente pregunta : ¿para qué usos psíquicos es movilizado ese dolor, y además, para qué usos y objetivos políticos ?

Asumamos que los poemas llenos de rabia eran formas de

elaboración de lo que podemos llamar *gendered pain*. Nada más entrar en el debate de lo que es ese dolor, parece que entramos en la psicología, lo que quiere decir que tenemos que temer la patologización. Quiero por lo tanto diferenciar entre dos versiones de dicho dolor. La primera es el dolor del que los padres y los psicólogos tienen miedo en relación con los jóvenes *queer* y transgénero, que se resume en: « si vives así, tendrás una vida llena de dolor». La segunda versión es el dolor impuesto por la obligación misma a la normalización, y a veces parece seguir directamente del dolor anterior, lo cual se resume en: «si vives así, tendrás una vida llena de dolor. ¡Por qué no puedes ser normal!»

Obviamente es difícil saber si estos enunciados, y formas de interpelación como estas, son la condición y la causa del *gendered pain*. Decir a alguien que tu marca de género te condena a una vida de sufrimiento es algo que hiere , muy profundamente. Este tipo de enunciado patologiza, y la patologización causa sufrimiento. Por lo tanto, ¿es aún posible pensar acerca de este tipo de dolor, o incluso pensar en ello como algo para el cual un contexto terapéutico pudiera tener cierta relevancia, sin estar sujeto a repatologización ? Si nos oponemos a la patologización, como debemos, ¿podemos aún pensar en un dolor marcado por el género en el interior de categorías psicológicas, o necesitamos volver a pensar la esfera misma de lo psicologico como consecuencia de este problema ? Después de todo, se puede sufrir a causa de las formas de patologización que se encuentran hechas, pero se puede sufrir también por otras razones. De hecho, la petición que hace mucha gente que quiere llevar a cabo un cambio de género tiene a que ver con (a) es doloroso vivir socialmente como un género en el cual no se encaja; (b) hay placer y bienestar, y hasta alivio psicológico, en la perspectiva de un cambio de género.

No hay duda de que hay momentos en los que el sufrimiento es insoportable o ilegible, momentos en que lo que se necesita es la presencia atenta de alguien competente en psicodinámica: esto es tan cierto para las personas transgénero como para las que no lo son. Ser transgénero puede ser parte del sufrimiento, y puede no serlo. Mas abordar ese terreno es siempre difícil. Sin embargo pensamos que somos capaces de establecer y reconocer la diferencia entre las normas culturales que estigmatizan los que son más o menos transgénero en cuanto a afectos, disposición o práctica, y la realidad psíquica, interna, de dichas personas. En el primer caso, las normas torturan y causan dolor como consecuencia de la tortura ; en el segundo caso, decimos que se tortura la psique, y

consideramos el asunto como pertinente al campo de la psicología. Pero ¿que pasa si, en realidad, las dos cosas no pueden ser separadas ? ¿Por qué pensamos poder diferenciar entre un dolor producido en alguien por normas violentas y normalizantes de un dolor que surge de la identificación de género cruzada? ¿Qué nos hace pensar que dicha identificación no acontece en relación a las normas ? Y, además, ¿qué nos hace pensar que dichas normas no operan precisamente mediante un proceso de regulación, o de infiltración, de las prácticas de identificación ?

Quiero señalar que no podemos hacer tales diferencias sobre bases seguras. Al fin y al cabo, las normas no son sólo externas y las psiques no son esferas autónomas libres de normas culturales. De hecho, las normas no sólo se imprimen sobre nosotros desde el exterior, sino que constituyen las condiciones de nuestra propia formación y surgimiento. Es quizás en este sentido como podría parecer que un conjunto de normas culturales pertenecientes a un mundo circundante no sólo condicionan nuestra formación, sino que se introducen «dentro» hasta formar parte de la compleja topografía psíquica del sujeto. Cuando señalé que el género es una estructura *ec-stática*, que en nuestra calidad de seres *marcados por el género* estamos fuera de nosotros mismos y que el género está constituido por normas culturales que nos preceden y nos exceden, no quise decir que el género esté solamente fuera ni que en nuestras teorizaciones sobre el género debamos en consecuencia eliminar el interior. En vez de eso, estoy diciendo que el exterior *también* está dentro, que lo que señalamos como «interior» es una manera especial en la que la norma cultural adopta la forma de realidad psíquica, muy a menudo como identificación psíquica. La norma cultural no deja de existir cuando asume una forma interna, sino que más bien adopta una modalidad psíquica específica, sin la cual no puede funcionar. De manera similar, no funciona pensar en la interioridad psíquica como una topografía establecida, preotorgada y constitutiva. Eso que se llama «vida interior» aparece sólo como consecuencia de una cierta separación que ha tenido lugar entre lo exterior y lo interior. Y dicha separación no sólo tiene lugar una vez, sino que sucede –o deja de suceder– constantemente; la barrera que imaginamos como condición previa para pensarnos a nosotros mismos es la misma que se gestiona, se restablece y se revoca a lo largo de nuestras vidas relacionales. Por eso, lo que está en juego en esta formulación es la diferencia entre decir: (a) un yo es una clase limitada de ser distinta de los otros seres limitados y (b) *un yo es precisamente ese constante problema con*

la limitación que se resuelve, o no, de distintas maneras y en respuesta a una serie de demandas y desafíos.

Si empezamos a pensar en una identificación de género cruzada, creo que nos vemos inmersos en una fluctuación entre discursos sociológicos y psicológicos. Invariablemente tratamos de hablar sobre una chica que descubre, por ejemplo, que se identifica como chico y cuando utilizamos esta forma de descripción, una forma que parece muy banal e inevitable, planteamos una niña sociológica que se encuentra inmersa en una identificación psíquica que no se ajusta a las expectativas psicológicas generadas por la posición sociológica. Pero ¿acaso nuestra gramática mantiene también separada a la niña *sociológica* de la identificación *psíquica* y, con ello, asume la necesidad de tal discordancia? ¿Podemos en un momento dado hablar de una identificación de género cruzada que necesita cambiar la manera en que se nombran los hechos sociológicos? Por supuesto, la manera en que sucede es *que* alguien pide ser interpelado como un chico y, en ese momento, se pide que cambie la descripción sociológica. En ese momento tienen lugar dos actos: el primero es de autodenominación, pero el segundo es una forma de interpelación, una interpelación dirigida a un «tú», a quien se le pide que ahora se refiera a alguien como chico. En ese momento ya no podemos hablar de la identificación como una realidad exclusivamente psíquica, como algo que está consumado en el interior y que sucede aparte de una identidad sociológica o de un escenario sociológico de interlocución. Por el contrario, la identificación adopta la forma de discurso y de interpelación y dentro de un contexto en el que ser reconocido en el lenguaje constituye una parte de la realidad social a que nos estamos refiriendo aquí. Es dentro de este contexto de interpelación a otro con la petición de que se dirija a nosotros con un nombre diferente, de que se refiera pronominalmente a nosotros con otra serie de términos, donde vemos: (a) una apuesta por rehacer la realidad social alterando los términos del reconocimiento mediante el cual ésta se constituye y (b) una apuesta para que el otro acepte lo que puede vivir en el ámbito de la realidad psíquica como una significación más abiertamente social. Pero en este caso el desplazamiento desde lo psíquico a lo social no es sólo desde la ausencia de expresión a la expresión explícita. Si bien la identificación no está expresada, su ausencia de expresión sí está ahí, en medio de la conversación, en la que no llega a ser algo explícito. Si bien la identificación no está expresada, no hay razón para pensar que no esté expresada a través de un sistema diferente

de signos, como el juego, el vestido o el modo de andar. Por eso, el momento en que se constituye o se formula la siguiente petición, «Por favor, a partir de ahora llamadme John o Eric o Shawn», es un momento en el que un cierto miedo y una cierta vergüenza se transforman en un intento o en una petición explícita de reconocimiento.

No se trata, por consiguiente, de la tranformación de un fenómeno psíquico en un fenómeno social, sino de un movimiento de una manera de vivir una realidad psíquica, mediada y configurada socialmente hacia otra realidad psíquica, igualmente mediada y configurada socialmente. La psique no se forma sólo mediante normas culturales que nos exceden y preceden, que penetran en cada uno de nosotros como elementos en un entorno sin los cuales no podemos vivir. Mas la psique también toma forma, y la cambia, *en el contexto de una interpelación* que usa los terminos mediante los cuales se otorga el reconocimiento para reconstituir la realidad social de los individuos.

Por consiguiente, lo que estoy intentando articular aquí es una noción de la identificación de género cruzada no cómo afiliación a un género que fue una vez, sino como «apuesta desde la fantasía por la relacionalidad.» Lo hago en contra de un modelo que leería dicha identificación de manera inmediata como repudio o como una solución narcisista que resulta ser, al final, a-relacional. Puede ser que el chico que no quiere jugar a la guerra y prefiere lazos y vestidos, encuentre en lo que se llama «feminidad» una manera para articular un conjunto de direcciones, deseos, modos para manifestarse al otro, modos para gustar a otro. Puede ser que, si hay un retiro de la dimensión relacional, la vergüenza asociada con el comportamiento de género cruzado sea en si misma la causa de dicho retiro. En estos casos estamos delante de un chico sociológico que podría estar negociando sus necesidades relacionales más básicas mediante convenciones de la feminidad. Pero estamos también delante de una crisis en la misma noción del chico sociológico, ya que lo que constituye a ese «chico» no es sólo la manera según la cual es interpelado y percibido, sino también las convenciones que tienen que ver con cómo se interpela a sí mismo y cómo los demás lo interpelan. De forma parecida, la chica supuestamente sociológica que quiere jugar a la guerra especial o exclusivamente, o hasta salvar a la dama en peligro, encuentra algo en una norma cultural de la masculinidad que facilita alguna forma de expresión y que constituye un vocabulario básico para su «yo» genérico. Por lo tanto, desde mi punto de vista, no se trata de

una chica sociológica con una identificación psíquica que la hace actuar en contra de las normas o nociones sociológicas dadas de un «ser» chica. Ella está produciendo una crisis en la categoría sociológica de «la chica» a través del lenguaje, los gestos, y la dimensión significante del cuerpo; está demostrando que no podemos referirnos a su construcción sociológica sin problematizarla, como si dicha construcción pudiera llevarse a cabo de una vez y para siempre. Si la realidad social del género se constituye sea mediante la práctica de nominación —autonominación, y nominacion por parte de los demás— sea a través de las convenciones que articulan la *performance* social del género, parece evidente que el referente sociologico ya no puede inaugurar y aseguar una explicación acerca de lo que está pasando. El carácter estable, definido, del referente sociológico entra en crisis por la disonancia que se manifiesta, sucede, en esta ocasión como en otras.

Otra cosa sería decir que el dolor que nos trae el género llega desde fuera, de las normas culturales que rodean este ser limitado y que consiguen penetrarlo mediante distintos mecanismos de incorporación o internalización. Quiero poner en cuestión este punto de vista, porque me parece que el «yo» capaz de volverse hacia sí mismo y de adaptarse a las categorías de género en dicho proceso, está ya constituido por las normas culturales que, de hecho, están fuera y dentro a la vez. O, mejor dicho, las normas culturales ponen a su alcance distintos marcos genéricos que negocian la cuestión de las fronteras entre dentro y fuera. Por el hecho de que la frontera del «yo» implica siempre, invariablemente, un «yo» encarnado, como sugiere Freud en «*El yo y el ello*», el género no se encuentra ni dentro ni fuera de la frontera que, por definición, los separa y constituye. En realidad, el género *es* el problema de la frontera que a veces se establece con claridad, a veces se pierde entre los dos, entre el «dentro» y el «fuera».

Entonces, ¿cómo ayuda este tipo de teorización a pensar con más detenimiento el problema del *gendered pain*? ¿Cómo entendemos el dolor en el certamen poético, tal y como se transforma en furia, interpelación directa, publicidad llamativa y en el hecho de ponerse en el centro de un escenario? Si recurro a Freud en este momento no es para producir un diagnóstico, sino para entender la relación entre la rabia y la pena, una relación que no es fácil de entender para la mayoría de nosotros ni siquiera en las mejores circunstancias. En aquel ensayo, *Duelo y melancolía*, en el que me he estado basando en los últimos 19 años (!), aparece

dibujado el retrato de una persona melancólica que ignora con exactitud cuál ha sido la pérdida que ha originado su sufrimiento y cuyo discurso es beligerante, y cuya presencia es vocal. Freud especula, en un determinado momento, que existe cierto espíritu de revuelta en toda persona melancólica, porque todas ellas buscan romper el nexo de lealtad que inexorablemente mantienen. Por lo tanto, las reivindicaciones de la persona melancólica están a menudo dirigidas a alguien que no está ahí, alguien que está desplazado y repudiado como otro, alguien que se ha convertido en parte de sí mismo. Si el punto de vista de Freud ayuda en la identificación del *gendered pain*, entonces deberíamos ser capaces de definir este dolor en tanto que parte de la melancolía, esto es, un modo inacabado y repudiado del sufrimiento. No estoy segura de que esto pueda darse. Pero permítanme que, antes de concluir, anticipe un argumento en mi intento de aceptar esta idea. Desde mi punto de vista, la melancolía me parece mucho más interesante no en tanto que elemento de la psique individual como consecuencia cultural de un sufrimiento prohibido. Durante los primeros años de la crisis del SIDA en EE.UU., es evidente que ciertas vidas no pudieron ser nombradas y que ciertas muertes no pudieron ser lloradas en público puesto que respondían a ciertas formas de relaciones amorosas íntimas demasiado vergonzosas para ser admitidas públicamente. Por supuesto, la esfera pública está en parte delimitada por la prohibición de guardar luto por vidas que no eran consideradas vidas, por la pérdida de amores que no eran considerados amores. Recientemente, he intentado señalar cómo este tipo de melancolía se expande a la cobertura mediática de la guerra de Irak, puesto que la prohibición de filmar tanto ataúdes como soldados iraquíes o norteamericanos muertos contribuye culturalmente a desrealizar y repudiar la constatación de pérdida de vidas que se producía a diario. Esta prohibición del luto es una manera de delimitar el ámbito de lo que se puede considerar humano: aquello que está estructurado por leyes raciales y de género, así como sus modos legítimos de relacionarse, estructurados por normas de matrimonio heterosexual y las prohibiciones implícitas de las relaciones interraciales, por nombrar unas pocas. Quiero señalar que esta negativa a identificar una vida a menos que sea bajo ciertos parámetros determinados, implica directamente que la pérdida de dicha vida no es tal pérdida, es sencillamente el paso de un modo de negación a otro (Fanon alude directamente a ese tema de manera brillante en *Black Skins, White Masks*, pero eso lo dejaremos para otra ocasión).

Por tanto, si intento situar el *gendered pain* en la matriz de la melancolía, no es con el fin de analizar psicológicamente a los individuos, sino para mostrar que la melancolía está orquestada a un nivel político y cultural con el fin de distinguir entre vidas y amores que son reconocibles y, por lo tanto, abiertos a la exhibición pública del sufrimiento, y aquellas vidas y amores que no lo son. Luego, ¿en qué medida afecta el transgénero a esta matriz de humanización diferencial? ¿Y cómo debemos entender esta mezcla de dolor y de rabia, e incluso de poesía, que emerge en el seno del campo del género normativizado, caracterizado por la negativa a reconocer, e incluso reconocer de manera equivocada, al humano, y que constantemente delimita la patología y las opciones de normalización? Si las tasas de suicidio son elevadas, por ejemplo, entre la juventud homosexual no es porque «juventud más homosexualidad» equivalga a suicidio, sino porque las condiciones para el reconocimiento y el apoyo son escasas o inexistentes; y la ausencia de cualquier modo de vida imaginable y sostenible afecta el deseo mismo de vivir. Uno llega incluso a desear no desear cuando las condiciones del deseo están desraizadas desde el principio.

En *Duelo y melancolía*, Freud se refiere a la persona melancólica como alguien que está constantemente involucrado en un lamento, en un intento hostil por llamar la atención hacía un déficit que ha padecido, y cuyas auto-laceraciones adoptan una forma pública. La persona melancólica no se retira a una sesión de auto-laceración privada, sino que saca su sentido de la indigencia a la luz pública, y lo expone de una manera repetida y sin tapujos. La persona melancólica ha perdido algo, pero no sabe el qué, y aunque puede que sepa que ha perdido a otra persona (por la muerte o la separación), no sabe qué es lo que hay «en» la otra persona que ha perdido. Y aunque no sabe qué hay «en» la otra persona que ha perdido, sin embargo traslada esa pérdida del objeto hacia una pérdida de lo que Freud llama el yo. En un fragmento muy conocido, dice que, en el dolor, se empobrece el mundo, pero que, en la melancolía, es el yo el que resulta afectado. La pérdida «de» el otro se reasigna como una pérdida «en» el yo. Y así se abre un cierto tropo de interioridad bajo estas condiciones de transferencia desde lo que uno no sabe, lo que uno ha perdido, hasta el sentido de uno mismo como reducido o empobrecido.

En gran medida, pese a que parezca que ha desaparecido algo externo, o que se ha reemplazado por un paisaje de interiores de una pobreza extrema, se da el caso de que lo externo establece

residencia en el interior psíquico del yo, y que ese interior psíquico emerge en el momento de la pérdida precisamente para proteger ese otro perdido. Naturalmente, uno no sabe con precisión qué está protegiendo y, de algún modo, uno no protege más que el conocimiento en sí, manteniéndolo secuestrado en un espacio interior, inventando incluso ese espacio para lograr dicha separación radical de la visión consciente. Como dijo Freud, la persona melancólica no puede ver con claridad lo que ha perdido, pero eso se debe a que pierde de vista la pérdida, y la barrera que bloquea esa visión se construye a través de la elaboración de una arquitectura interna que funciona como un refugio, un refugio de la misma consciencia. Así que cuando sabemos que la pérdida del objeto se transforma en la pérdida en el yo, entonces sabemos que el «en» –el tropo de interioridad misma– emerge precisamente como acogimiento provisional de una pérdida que no se puede, no se verá claramente, un amor, un apego, a la que no se puede renunciar.

Es interesante señalar que esta situación ostensiblemente interior del empobrecimiento del yo se ha establecido una y otra vez a través de la interpelación de auto-privación y auto-laceración que el yo dirige hacia sí mismo. Sin embargo, al mismo tiempo, interpela a otros, quejándose del yo que tiene, preguntándose cómo alguien podría apuntarse a un club que admitiera a este yo como miembro. Seguramente Freud nos habría recordado que la persona que te pregunta cómo te puedes apuntar a un club que tuviera a este yo como miembro, en realidad es una persona que se pregunta cómo es posible que alguien se apuntara a un club que te tuviera a ti como miembro. Lo que parece un comentario del yo frente al otro es una interpelación hacia el otro, a modo de comentario sobre el yo. El comentario no es sólo «ante» el otro», sino también dirigido «al» otro, pese a que se haya desviado de tal modo que sugiere que el mensaje a la vez se ha enviado y no se ha enviado. Así, la ambivalencia está en funcionamiento, pero una cara de esa ambivalencia es la agresión. Esa agresión contra el otro –el otro que se ha perdido– se mantiene, de este modo, en el lamento de la persona melancólica. Ese lamento encuentra su resolución, si la encuentra, en lo que Freud llama una «actitud de revuelta»: en que, a través de la agresión, el otro resulta superado o vencido, y así una ruptura o traición, incluso una muerte, le devuelve a la persona melancólica la posibilidad de vivir.

Hasta ahora estoy proponiendo este planteamiento como si existiera algún otro concreto que está perdido, pero tenemos que

recordar que Freud afirma que lo que está perdido puede ser un otro o una idea, y entre las ideas que enumera se encuentra la noción de nación o madre patria. Cuando nos damos cuenta de que algo como la pérdida de una nación puede ser el foco de la persona melancólica, entonces se deduce que circunstancias como ser expulsado de una nación o de una comunidad a la fuerza, también puede ser el foco de la persona melancólica. Como consecuencia, podemos pensar en una cantidad cualquiera de exclusiones sociales que precipitan sus propias circunstancias melancólicas, entre las que se encuentran la exclusión del régimen hegemónico de género, es decir, el hecho de ser privado del reconocimiento a través de las normas hegemónicas, o el hecho de ser sujeto de un des/conocimiento sistemático.

Entonces, ¿cómo podemos entender la melancolía no como una patología individual sino como una condición producida y reproducida a través de privaciones sistemáticas de carácter cultural y social? Ésta es una cuestión importante que he intentado abordar en otro lugar. Pero para lo que nos interesa ahora, tenemos que intentar situar la ambivalencia en el centro de la melancolía, dentro del contexto de privaciones y depreciaciones socialmente establecidas. Cuando pensamos en la melancolía como algo manifestado por un sujeto y, en particular, algo a lo que se le ha dado una forma ambivalente, entonces parece que, en el acto de dirigirse a otro, se articula y sintomatiza una cierta pérdida, registrada como una pérdida en y del yo, un yo perdedor, un yo que está sufriendo un desgaste como yo. Esto se puede ver en el mensaje que , a la vez, se ha enviado y no se ha enviado, o que se ha enviado sin pensar en si hay algún receptor, en la expresión de auto-desprecio con la que no se reconoce la agresión pero con la cual, al mismo tiempo, se lleva a cabo. Con todo, lo que tal vez sea más importante ver es que, además del sufrimiento y la privación en sí, hay un giro lleno de furia, una furia que aún no está articulada, o una furia que está articulada en algunos aspectos contra sí misma, atada con nudos o confundida por la estructura ambivalente en la que se aloja. Pero esta furia que se hospeda en la melancolía, que toma la forma indirecta de un «lamento», también es donde encontramos una cierta promesa política. Homi Bhabha lo dejó claro cuando señaló, por ejemplo, que Freud encuentra en la melancolía un ejemplo de revuelta en potencia.

Naturalmente, existe una diferencia entre lo que Freud llama «revuelta» y lo que califica de «manía», pero, al parecer, alguna parte de esa manía es un intento de liberarse de un otro que forma

un objeto inconsciente de total devoción. Ésta es una herida melancólica abierta, tal y como dice, que amenaza con una hemorragia psíquica, que puede llevar a la muerte. La persona melancólica rompe con el otro, pero también consigo mismo, y ambas rupturas suceden al mismo tiempo, porque las dos han encontrado juntas cobijo en un lugar que sólo puede ocasionar la muerte del yo a costa de conservar su objeto. Es en este aspecto del análisis de la melancolía en Freud en lo que, evidentemente, se fijó Melanie Klein. Para nuestro propósito, sin embargo, quiero subrayar que la melancolía es una forma de interpelación que no puede alcanzar a su destinatario, y que a veces ni siquiera conoce a su destinatario; por lo que cuando el yo hace circular su mensaje de vuelta hacia sí mismo en un ciclo amargo de reflexividad, afirma que no hay sitio para su palabra, y protesta contra esta falta de sitio, primero protestando contra sí mismo, este yo que busca sitio, pero potencialmente contra este mundo, el mundo que no da sitio. Y esta crisis se registra como una crisis de interpelación: ¿a quién se dirige el lamento de uno? Y si parte del lamento es que no hay a quien pueda dirigirse, entonces interviene el yo, que sufre los peores golpes de su propia agresión.

Ahora bien, está claro que en la descripción que Freud hace de la melancolía parece haber una relación entre una persona y otra, pero quiero sugerir que lo que se puede perder es precisamente un sentido de lugar o una posibilidad como persona. Si para Freud la persona melancólica permanece inconscientemente apegada o totalmente leal a un objeto perdido, entonces ¿podemos redefinir esta situación de apego que permite una lectura que no se centra de esta manera en el sujeto? Por ejemplo, ¿existen apegos sin los cuales no hay un yo reconocible, y están estos apegos orquestados por normas hegemónicas de reconocibilidad? ¿Cómo funciona la melancolía en tanto que fenómeno cultural como consecuencia? Si el funcionamiento de la norma desrealiza una vida, entonces esa vida está perdida en cierta forma, perdida antes de haberse perdido, y este sentimiento de pérdida es precisamente lo que no se puede reconocer. La razón por la cual, evidentemente, no se puede reconocer, es que ahora está *definido como* irreconocible, y así la vida que no tiene lugar o consideración como vida se pierde precisamente sin ningún luto manifiesto. El mismo mecanismo que cierra la posibilidad de que la vida sea reconocida y considerada como sostenible, cierra también la posibilidad del luto. Si las normas sociales que operan esta desrealización entran a formar parte del yo a través de una práctica de identificación, se deduce

por tanto que únicamente a través de la ruptura de nuestra propia lealtad hacia nuestra misma desrealización, se puede entrever una posibilidad de futuro, y éste por lo tanto tiene que ser un proceso que conlleva ruido y furia. Sólo a través de ese proceso es posible crear nuevos sujetos que puedan tener perspectivas sostenibles de vida.

Si, entonces, bajo condiciones dominantemente transfóbicas, lo que la gente transgenérica pierde repetidamente, y lo que intenta repetidamente asegurarse, es un sitio, un nombre, un lugar de reconocibilidad, entonces el deseo transgenérico, si lo podemos llamar así, está vinculado con la posibilidad de interpelar y ser interpelado; la pérdida de lugar, del deseo de lugar, es lo que emerge en ese escenario controvertido de interpelación en el que el «tú» no parece ofrecer reconocimiento, en el que hay una queja, un «que te jodan», un enfado que se puede dirigir hacia afuera o hacia adentro, o ambas a la vez, cuando el «tú» al que se dirige la interpelación parece no existir. En ambos casos estamos en presencia de un «yo» que pelea por ser oído, y que vencería todo aquello que silenciase ese habla para simplemente vivir. Éste podría ser un punto de partida para pensar en la violencia contra la gente transgenérica y en las tasas de suicidio entre los jóvenes *queer* y transgénero.

Lo que sugiero es que la identificación de género puede entenderse a partir del lenguaje en el que se articula la reivindicación, y el punto central del lenguaje no es tanto encontrar la palabra exacta que describa la realidad interna del género al que podamos pertenecer cualquiera de nosotros, como establecer un escenario interlocutorio de interpelación que, en mi opinión, está vinculado con una lucha por el reconocimiento. Se puede discutir del vocabulario, pero si la lucha se desarrolla en un escenario discursivo en el que se recibe el lenguaje, entonces la lucha es parte de un escenario de interpelación en el que el lenguaje se recibe y se devuelve, sin haberse negado.

He considerado otros modos agresivos de interpelación, algunos que son más difíciles que el «¡Oiga, Usted!» de Althusser. El «que te jodan» implicaría una ruptura en la relacionalidad y la solidaridad, pero yo estoy señalando otra cosa. Puede –y yo creo que, de hecho, es– que esos modos agresivos de interpelación sean un tipo de peticiones que no esperan ser oídas y que de este modo incorporan la expectativa de no-creencia al modo mismo de interpelación. ¿Es posible entender esos lugares de interpelación como parte de una tendencia no-solidaria en la política sexual? Y

también podemos pensar que cuando hablamos psicológicamente de modos de identificación, estamos hablando ya de modos de interpelación, incluso de modos de ocultación en el interior de la interpelación misma, en cuyo caso los nombres que usamos para llamarnos funcionan no tanto para nombrar, sino para hacer posible una cierta petición y cierta relación con el otro. Las identificaciones no son propiedades privadas o relaciones internas exclusivamente, sino modos de relacionalidad, y en este sentido están vinculados a las escenas de interpelación en las que tienen lugar.

* * * * * *

Antes de terminar, me gustaría hacer un pequeño apunte político, puesto que he empezado con la cuestión del movimiento, los movimientos en plural, y después he pasado a la discusión del dolor del género, la melancolía y lo que en ocasiones aparece como un espíritu transgenérico de revuelta. He señalado que no hay un único movimiento, sino sólo un conjunto de tensiones que están en proceso de ser articuladas y rearticuladas en relación las unas con las otras. De alguna manera, estos apuntes buscan producir y exacerbar una tensión en el interior de este movimiento no-unificado. Después de todo, la lucha por los derechos de los matrimonios gays constituye hoy un lobby sorprendentemente bien financiado, y amenaza con ser sinónimo de las políticas de género en el seno de los Estados Unidos en la actualidad. Es un derecho indudable la defensa del matrimonio como una institución que no discrimine por el género. Pero opino que perderemos la lucha políticamente si fracasamos en ver que la política también tiene que comportar una oposición a la violencia, la que se ejerce contra los que tienen el género en disputa, fuera de la norma, o en normas que supuestamente no deberían existir. Y esta oposición a la violencia debería ser también una violencia que esos que han internalizado la norma de su propia desrealización están obligados a hacer a sí mismos. Es en este sentido que la identificación de género cruzada así como las distintas autoridades sociales y psiquiátricas que la fijan tienen que ser también parte de la labor política a la que nos enfrentamos, puesto que no se trata simplemente de un juego– aunque, afortunadamente, también lo es– sino de un asunto de supervivencia. De hecho, pudiera ser que lo que tengamos que hacer sea volver a pensar esta oposición entre juego y supervivencia, puesto que el juego es un asunto serio, la gestión de la libertad, de

la improvisación, de la coreografía, de innovar las relaciones sociales y, a veces, sin esos actos de juego en acto, algunos de nosotros nos quedamos sin opciones de supervivencia.

Traducción española de
Giulia Colaizz y Manuel de la Fuentei