

La sexualidad reproductiva como paradigma epistemológico¹

Hortensia Moreno Esparza
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

A diferencia de lo que ocurre en formaciones culturales y sociales anteriores, la modernidad atribuye a la sexualidad una función relacionada con la reproducción de la especie, que se ancla en el reconocimiento de la condición biológica de los humanos. Esta atribución produce una definición restrictiva de la conducta sexual donde la "normalidad" se identifica a partir de la única práctica (el coito vaginal) cuyo resultado puede ser reproductivo. El aparato conceptual que genera este enlace distingue discursivamente las prácticas y relaciones legítimas (fin y objeto sexual normales) de las prácticas y relaciones ilegítimas o perversas. La intervención del feminismo y del pensamiento *queer* trata de dar un giro a este paradigma epistemológico para producir interpretaciones de la sexualidad que no se acojan a este cuerpo de pensamiento simbólico, el cual a la vez determina la dominación masculina y reduce la gama de las sexualidades "sanas" o "normales" al modelo de la heterosexualidad obligatoria.

Palabras clave: sexualidad, paradigma, discurso, perversión, *queer*.

Abstract

Unlike former cultural and social organizations, Modernity assigns sexuality with a function related with the reproduction of the species, based on the recognition of the biological condition of human beings. This attribution produces a restrictive definition of sexual behavior, where "normality" is identified with the only practice (vaginal coitus) whose result can be reproductive. The conceptual apparatus generated by this link discursively distinguishes the legitimate practices and relationships (normal sexual goal and normal sexual object) from the illegitimate or perverse practices and relationships. The feminist and queer intervention tries to change this epistemological paradigm to produce interpretations of sexuality that

¹ Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el Taller de Derechos Sexuales y Reproductivos, organizado por el Área de Derechos Sexuales y Reproductivos del CIDE, en el Auditorio Cuajimalpa de ese centro, el 5 de junio de 2012, con el título "De la perversión a la parafilia". Agradezco las observaciones contenidas en el dictamen anónimo, las cuales mejoraron sustantivamente el texto.

are not subject to this symbolic thought, which at once determinates male domination and reduces the range of "healthy" or "normal" sexualities to the model of compulsive heterosexuality.

Key words: sexuality, paradigm, discourse, perversion, queer.

Introducción

Según explica la antropóloga Françoise Héritier-Augé (1990), en todas las sociedades conocidas existe un "cuerpo de pensamiento simbólico", inculcado desde la infancia, cuya función es la de legitimar la supremacía de los varones tanto ante los ojos de las mujeres como ante los ojos de los hombres; unas y otros participan de la misma ideología (Héritier-Augé, 1990: 288). El pensamiento simbólico se expresa en discursos que se construyen a partir de un sistema de categorías binarias, de pares dualistas, que oponen cara a cara series de términos opuestos.

Esta lógica simbólica rige la repartición de actividades prácticas que funciona como el principio fundamental de organización de la vida social, donde el control de la fecundidad de las mujeres y la división del trabajo entre los sexos son "los dos pivotes sobre los que gira la desigualdad sexual", de manera que, por ejemplo, en todas las culturas se considera que el disfrute sexual "pertenece de pleno derecho a los hombres, mientras que las mujeres deben contentarse con engendrar" (Héritier-Augé, 1990: 290).

Aunque la modernidad rompió en cierto sentido con estas formas de simbolización, hay una continuidad entre el discurso tradicional — que divide el mundo en las dos grandes esferas de lo masculino y lo femenino — y el discurso de las sociedades occidentales de hoy en día donde aún no pueden pensarse los términos femenino y masculino — ni lo que significa ser hombre o ser mujer — si no los asociamos con labores sociales y rasgos de personalidad diferenciados, los cuales además se supone que forman parte de la naturaleza biológica de los seres humanos (Serret, 2001: 22).

Tanto en las culturas pre-modernas como en las sociedades contemporáneas, las diferencias entre hombres y mujeres se consideran "naturales" y, de esta forma, la subordinación de las mujeres se explica a partir de un eje que divide el mundo en dos y de ese modo estructura el orden simbólico (Serret, 2001: 25).² La continuidad entre el orden simbólico tradicional y el orden simbólico moderno tiene una dimensión formal que impone una lógica binaria a la inteligibilidad del mundo. Es

² Defino el concepto "modernidad" a partir de la reflexión de Norbert Elias (2009) como la formación histórica que en Europa Occidental remplace la etapa de la "economía natural" (agraria, guerrera) por la "economía de mercado". En trazos muy generales, la modernidad se caracteriza por el racionalismo, la individuación, la urbanización y la secularización. Elias postula que este paso determina no sólo el desarrollo de nuevas costumbres, sino incluso de nuevas disposiciones, emociones y afectos. Para un esbozo muy ilustrativo de las formas en que la modernidad modela la vida y las prácticas sexuales, véase Corbin (2005) y Corbin y Perrot (1989).

así como subsiste la oposición de significaciones en pares antagónicos jerarquizados cuyo principio fundamental de separación es el binario masculino/femenino. Su eficacia reposa en que aparece como

impuesto desde fuera por una ley supra-humana, que puede ser pensada como un dios, una fuerza mística o una "ley natural". Así, siendo del todo arbitrarias las significaciones producidas por los sistemas simbólicos, se presentan como naturales y eternas para los sujetos construidos por ellas, pues de este modo y sólo así, todas las preguntas tienen una respuesta certera y la existencia particular de cada sujeto asume un "sentido" (en su doble acepción de finalidad y dirección) (Serret, 2001: 39).

Es en esta lógica donde se constituye y se instituye el paradigma de la sexualidad que predomina en el mundo moderno: como un orden impuesto por una "ley natural" —la de la biología— que distribuye funciones diferentes a dos sexos opuestos uno al otro en perfecta complementariedad —aunque no equivalencia, porque los términos femenino/masculino, macho/hembra, hombre/mujer, están jerarquizados—, para obedecer al imperativo superior —trascendente, irrenunciable— de la reproducción de la especie.

Tomo la idea de "paradigma epistemológico" de Thomas Kuhn (1971), quien lo define como el conjunto de presupuestos de que parte una comunidad científica para determinar los modelos explicativos en que funda su conocimiento y su actividad; se trata de un horizonte de sentido que proporciona los modelos de donde surgen las tradiciones científicas. A partir de paradigmas se definen los problemas y los métodos legítimos de un campo de investigación: "El estudio de los paradigmas [...] es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde" (Kuhn, 1971: 34). Esto asegura que esa comunidad comparta reglas y normas para la práctica científica.

Para Kuhn, en una disciplina científica se requiere "cierto caudal implícito de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas, que permite la selección, la evaluación y la crítica" (Kuhn, 1971: 43). Este tipo de consensos se configura a partir de la creación de publicaciones especializadas, sociedades de especialistas "y la exigencia de un lugar especial en el conjunto" (Kuhn, 1971: 46-47). El entramado de la especialización permite que un científico no necesite "reconstruir completamente su campo, desde sus principios, y justificar el uso de cada concepto presentado" (Kuhn, 1971: 47), sino acogerse a los presupuestos implícitos en el paradigma. El paradigma articula y especifica.

Entre las consecuencias de esta forma de funcionamiento de la ciencia, los fenómenos que no encajan en los límites articulados y especificados en el paradigma

ni siquiera pueden ser vistos. Es decir, el paradigma determina el problema que debe resolverse, el "acoplamiento de los hechos con la teoría y la articulación de la teoría" (Kuhn, 1971: 66), porque aporta un criterio para elegir solamente aquellos problemas que se supone tienen solución. De esta forma, instaura una "sólida red de compromisos" a partir de la cual se establecen las reglas que permiten concebir tanto la ciencia como el mundo donde ésta se desarrolla (Kuhn, 1971: 78).

Esto no significa que la ciencia sea un campo cerrado e imposible de permear; por el contrario, para Kuhn existen "periodos en los que los paradigmas primero se ven atacados y más tarde sujetos a cambio" (Kuhn, 1971: 87); se trata precisamente de momentos durante los cuales ocurren las "revoluciones", que rompen la lógica acumulativa de la ciencia. Pero es en el propio seno de la actividad científica, a partir del "aparato especial que se construye principalmente para funciones previstas" donde aparecen las anomalías que señalarán la necesidad del cambio del paradigma (Kuhn, 1971: 111): "La decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro, y el juicio que conduce a esa decisión involucra la comparación de ambos paradigmas con la naturaleza y la comparación entre ellos" (Kuhn, 1971: 129). Ahora bien, "las diferencias entre paradigmas sucesivos son necesarias e irreconciliables" (Kuhn, 1971: 165) porque indican diferentes cosas sobre el mundo y su funcionamiento: "cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos" (Kuhn, 1971: 176):

los paradigmas se diferencian en algo más que la sustancia, ya que están dirigidos no sólo hacia la naturaleza, sino también hacia la ciencia que los produjo. Son la fuente de los métodos, problemas y normas de resolución aceptados por cualquier comunidad científica madura, en cualquier momento dado. Como resultado de ello, la recepción de un nuevo paradigma frecuentemente hace necesaria una redefinición de la ciencia correspondiente (Kuhn, 1971: 165).

En este contexto, la fundación y el estudio de la disciplina sexológica se puede considerar, dentro de la lógica de la "ciencia normal", como un campo que parte de un paradigma: el de la sexualidad reproductiva. Como lo han señalado varios autores (por ejemplo, Vendrell, 2004), lo que hoy conocemos como sexualidad es un constructo que todavía en los albores del mundo moderno presenta cierta continuidad con "la vieja carne cristiana", pero que tiene la característica de fragmentar y codificar el campo erótico, al tiempo que opone de manera frontal la cultura —descifrada en clave masculina— a la naturaleza.

Aunque el adjetivo "sexual" ("*sexualis*") existía en latín, éste se relacionaba solamente con el sexo femenino. Del mismo modo, la palabra "*sexe*" fue empleada sobre todo en francés para designar a las mujeres ("*le sexe*", "*les personnes du sexe*" o "*le*

beau sexe”) hasta el siglo XVIII. Es precisamente en el siglo dieciocho que el adjetivo “*sexue*” adquirió su sentido moderno, al designar desde entonces lo relacionado con uno y otro sexo y a la sexualidad en general [...]. En cuanto a la “*sexualité*”, se trata precisamente de un neologismo que apareció en las lenguas de origen latino en la primera mitad del siglo XIX, en el momento en el que se elaboraban la epistemología y las políticas de la sexualidad (Berger, 2015: 13; cursivas en el original).

En tanto paradigma epistemológico, la sexualidad reproductiva se sustenta, entre otros discursos, en la filosofía. Según lo explica Alicia Puleo (1992), los filósofos románticos postulan, como principio organizador de las relaciones humanas, la polaridad universal entre los sexos como “resultado de un proceso generador de la multiplicidad a partir de la unidad del Absoluto”; dentro de esa corriente, tanto el conocimiento intuitivo como el racional “son medios para la conservación del individuo y de la especie”: el acto sexual y la reproducción son considerados como la más evidente “afirmación de la Voluntad de vivir pura y sin mezcla”. La filosofía afirma que la única finalidad de la vida es reproducirse a sí misma, y explica la pasión amorosa a partir de una raíz instintiva —el instinto sexual— que no es un producto del entendimiento sino “una manifestación de la Voluntad de reproducción de la especie” (Puleo, 1992: 11-19).

Cada una de las características del ordenamiento social existente se interpreta como consecuencia natural del orden biológico. Así, se atribuye una “naturalidad” a los lugares y papeles, actividades y rasgos temperamentales, vocaciones y talentos, gustos e inclinaciones, necesidades y respuestas de hombres y mujeres, los cuales parecen reflejar en perfecta consonancia la diferenciación esencial entre el principio femenino y el principio masculino, de manera que el cuerpo y las funciones de la mujer, a causa de su biología, “parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza” (Serret, 2001: 53):

El pensamiento occidental actual ve a mujeres y hombres tan diferentes corporalmente como si fueran de dos especies diferentes [...]. Cuando se creía que la posición social de todos los seres humanos había sido establecida por la ley de la naturaleza o era dada por dios, la biología era irrelevante; mujeres y hombres de diferentes clases tenían sus lugares asignados. Cuando los científicos empezaron a cuestionar la base divina del orden social y reemplazaron la fe con el conocimiento empírico, lo que vieron fue que las mujeres eran muy diferentes de los hombres en que tenían úteros y menstruaban. Tales diferencias anatómicas las destinaban a una vida social totalmente diferente de la de los hombres (Lorber, 1993: 568-569).

El mecanismo legitimador de este pensamiento es la racionalidad científica, la cual impulsa el proyecto político de explicar las diferencias sociales a partir de

las diferencias corporales: "la esperanza de encontrar rasgos que difieran entre macho y hembra es un pasatiempo en que los científicos se han empeñado por más de un siglo" (Fausto-Sterling, 1992: 37).³ La función de explicar la supremacía de los varones se reproduce en la atribución de una finalidad trascendente sobre el cuerpo femenino, establecido como uno de los componentes de la unidad biológica fundamental.

En el discurso de la modernidad, esta trascendencia no se aplica a la condición de sujeto, sino que sirve precisamente para negársela al colectivo de las mujeres, que entonces quedan reducidas a la categoría de "hembras de la especie", como receptáculos inertes de la semilla, mientras que la condición biológica de los varones se supera en su acceso a la racionalidad, la agencia y la ciudadanía.

Este entramado de significaciones es lo que en 1905 recoge Sigmund Freud en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Lo que el pensador consigue sistematizar aquí es la lectura de un verdadero cambio de paradigma: la transición del orden simbólico tradicional al orden simbólico moderno. El esquema con que Freud explica la estructuración del aparato psíquico —elaborado a partir de la clínica, es decir, de la escucha atenta y perspicaz a sus pacientes y de una imaginativa traducción semiótica— expresa de manera puntual el discurso del sentido común que ya en ese momento —finales del siglo XIX y principios del XX— está sin duda impregnado por el pensamiento científico.

La actitud natural respecto al sexo se postula como un punto de partida que no implica ningún "interés oscuro" de quienes la asumen, sino una respuesta espontánea ante los "hechos" incuestionables de la biología, donde la separación de esferas de actuación entre hombres y mujeres sería el reflejo directo de su diferencia anatómica esencial.⁴ De esta manera se justifica la división sexual del trabajo en actividades claramente tipificadas cuyo sentido último se refiere a las funciones reproductivas, por ser éstas las que marcan la "naturaleza dimórfica" de las especies sexuadas.

El discurso de la ciencia como racionalidad rectora

La formación discursiva que denominamos "ciencia" es de reciente creación; aparece en la modernidad a partir del Renacimiento, pero su influjo secularizador alcanza muy pronto todas las expresiones del saber. Sin convertirse aún en parámetro universal, coexiste con pensamientos tradicionales —la religión, la magia, el mito—, pero empieza a sentar sus reales en la producción del sentido de las rela-

³ La empresa de demostrar la inconmensurabilidad entre mujeres y hombres sigue en marcha. Véase González (2006).

⁴ Una interesante derivación de este posicionamiento ha producido el desarrollo de la sociobiología, que interpretaría todo atributo corporal sexuado y toda actitud diferenciada a la lógica del "gen egoísta". Para una crítica de este pensamiento, véase Vendrell (2004).

ciones sociales y se vuelve el trasfondo de la comprensión que permitirá separar las conductas sexuales “normales” y “normativas” —que a partir de entonces se apreciarán como “naturales”— de las “patológicas”.

Como afirman Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar en su aplicación del pensamiento foucaultiano a la cultura católica española, en los siglos XVII y XVIII surgiría la sexualidad “como un conjunto de conductas, actitudes y deseos relegados al ámbito privado, sometidos a un régimen de auto-coacciones que, al ser interiorizadas por el sujeto, se transforman en componentes inscritos en su personalidad”. Entonces las transgresiones serán estigmatizadas por un saber experto y “la normalidad sexual se designará a través de un vasto ‘proceso de desviación’” (Vázquez y Moreno, 1997: 25).

El discurso científico [...] afronta la sexualidad como “cosa”, objeto exterior al sujeto cognoscente, instancia que el investigador debe conceptualizar; medir y examinar en condiciones experimentales [...]; el ámbito de la sexualidad es ubicuo, pues recubre, abarca por completo todo el espacio del sujeto y sus relaciones con el entorno y con sus semejantes [...]. La sexualidad no es por tanto un fundamento sino más bien un precario objeto de época, un acontecimiento más o menos arbitrario y fortuito, una rareza histórica en torno a la cual se organizaron saberes, instituciones, tipos de sujeto, toda una forma de racionalidad (Vázquez y Moreno, 1997: 28-29).

Es ese vasto “proceso de desviación” lo que recoge Freud en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*. El saber sexológico en boga —que le sirve al mismo tiempo de interlocutor y de referente polémico— da por supuesta la existencia de una “normalidad” regida por la biología: la racionalidad del sexo se funda en la reproducción de la especie. El autor reconstruye, a partir de este enunciado axiomático, el proceso de desarrollo psicosexual humano como el transcurso sobre una vía principal que sin embargo admite desvíos, retrocesos y detenciones.

De esta manera, remite toda la organización del psiquismo a la existencia de dos elementos estructuradores: el objeto sexual —la persona de la cual parte la atracción— y el fin sexual —el acto hacia el cual nos empuja la pulsión—; dado que la experiencia científica “nos muestra que tanto respecto al objeto como al fin existen múltiples desviaciones”, la tarea del investigador en este trabajo será indicar en detalle “las relaciones que dichas anormalidades guardan con lo considerado normal” (Freud, 1972: 10).

El trasfondo del discurso freudiano es lo que Foucault denominará el bio-poder. En el transcurso de la conversión de los tradicionales *pecados de la carne* en las modernas *perversiones* se trasladará el problema religioso de la salvación al asunto político de la razón de Estado, la cual requiere vigilar, regular y aislar los “excesos

contranaturales protagonizados por la imaginación”, porque son el origen de una serie ininterrumpida de enfermedades sociales. Así, “los mecanismos disciplinarios para obtener una regeneración espiritual son reconducidos como técnicas de higiene” (Vázquez y Moreno, 1997: 108).

Hacia el siglo XVIII, en Occidente, las técnicas disciplinarias se transformarán en procedimientos sociales que, “además de modelar el organismo individual, aspirarán a poseer efectos reguladores sobre la población”, es decir, se pretenderá intervenir con políticas demográficas en la salud pública. De esta manera, la lógica reproductiva no afecta sólo el plano individual, sino que configura un saber, modelado en esquemas evolucionistas, el cual determinará políticas de *defensa social* que afectarán las conductas sexuales: “se tratará de producir un cuerpo bello, regenerado y vigoroso, adaptado a las pretensiones expansionistas, militares y económicas del nacionalismo feroz y del imperialismo colonialista” (Vázquez y Moreno, 1997: 117-118 y 122).

Según Javier Sáez (2004), la idea de “perversión” es “desarrollada por el sexólogo Krafft-Ebing a finales del siglo XIX para caracterizar como patológicas las sexualidades que se apartaban de la función natural reproductiva y de la relación heterosexual”. En este campo conceptual, las anomalías estructuran la lógica de la normalidad: las irregularidades se convierten en el exterior constitutivo que requiere la “sexualidad normal” como su referente de legitimidad. La “naturalidad” de la sexualidad queda así garantizada en un proceso exclusionario cuya principal función es normativa y normalizadora.

En el orden de su exposición, Freud asume esta inteligibilidad, primero, en contraste con la existencia de la inversión:⁵ el objeto sexual “normal” se constituye a partir de la abyección; el sujeto invertido es abyecto porque no obedece a la lógica reproductiva.

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos [...]. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida (Butler, 2002: 19-20).

Hasta el momento decisivo de la estructuración científica del mundo, las prácticas sexuales y sus correspondientes interpretaciones del cuerpo habían sido he-

⁵ El fundador del psicoanálisis caracteriza como “inversión” la atracción hacia el mismo sexo; al postularla de esta manera, se asume que en esta disposición psíquica hay una diferencia con lo que no está invertido (lo recto, que es lo correcto).

teróclitas, no sistematizables, diversas y desperdigadas en distintos ambientes sociales y culturales. Aunque siempre normativizadas —dado que ninguna “imagen verbal o visual de los ‘hechos de la diferencia sexual’ existe con independencia de tesis anteriores sobre el significado de tales distinciones” (Laqueur, 1994: 127)—, sujetas a la sanción de la moral y presas de las cosmologías de cada momento y cada lugar, las prácticas y las interpretaciones del cuerpo y de la vida sexual presentan una extensa variabilidad.⁶

Como dice Judith Butler, el cuerpo es un efecto de significación, porque el lenguaje es productivo y constitutivo incluso de su materialidad. El cuerpo es signo de sí mismo y signo de la vida social que lo cobija, y encuentra en las prácticas sexuales un campo de representación de enorme riqueza simbólica. El lenguaje constituye al cuerpo *performativamente*; es decir, la palabra —en tanto acto signifiicante— delimita y circunscribe el cuerpo (Butler, 2002: 57).⁷ Pero aquí todavía no hay un enlace inquebrantable entre la significación reproductiva y la inmensa variabilidad de las interpretaciones del cuerpo premoderno.

Es la lógica científica la que produce el vínculo, la que explica todas las prácticas y todas las interpretaciones a partir de la racionalidad unitaria de la reproducción biológica. No es sino a partir de ese momento —en el proceso fundacional de construcción de la sexología— cuando la interpretación del cuerpo sexuado se registrará por un paradigma epistemológico lineal, integrado y monolítico que al mismo tiempo legitima y responde a una moralidad y a una razón de Estado.

De ahí en adelante, la sexualidad se interpretará como una estrategia del cuerpo —o de la naturaleza— al servicio de la especie. El “cuerpo natural” obedecerá a la “naturaleza” racionalizada, y todo aquello que contravenga sus dictados será arrojado al ámbito de la anomalía, de la abyección. Está configurándose la estructura conceptual que divide los comportamientos “en normales y patológicos” (Vázquez y Moreno, 1997: 45).

Sólo así se explica que prácticas que en momentos anteriores o en culturas tradicionales se consideraban inocuas —como la masturbación—, se traduzcan en desviaciones, perversiones, enfermedades de la psique o trastornos mentales que la civilización debe combatir activamente. El paradigma de la sexualidad reproductiva exige la atribución de una normalidad que instituye una sola manera de utilizar el cuerpo y una sola diferencia entre los cuerpos: la diferencia sexual.

⁶ “Es cierto que ya existía una persecución homófoba por parte de la Iglesia católica desde la Edad Media, pero el nuevo giro que supone la categoría médica de ‘el homosexual’ va a producir nuevas formas de resistencia específicas” (Sáez, 2004: 32).

⁷ “Los actos performativos son formas de habla autorizada: la mayoría de los performativos [...] son afirmaciones que, en la enunciación, también llevan a cabo cierta acción y ejercen un poder compulsivo sobre la acción llevada a cabo. El poder del discurso para producir aquello que nombra está esencialmente vinculado con la cuestión de la performatividad” (Butler, 1993: 17; todas las traducciones son mías).

A partir de ese momento se impone al sentido común una “normalidad sexual” que funciona como deseo vertebrado alrededor de un objeto sexual y un fin sexual “normales”, la cual se deriva de la interpretación del cuerpo sexuado como vehículo de la simiente. Una vez instituida la naturalidad de esa exigencia superior, el único fin sexual coherente y comprensible es el coito vaginal heterosexual adulto. Todas las demás prácticas asociadas con el placer y el deseo quedan proscritas en el espacio de la irregularidad, de la sospecha.

No obstante, son esas prácticas, esos fines sexuales que Freud se ve obligado a categorizar como anormales, parciales, inmaduros, los que le permiten formular el esquema de la sexualidad aceptable. He ahí la riqueza del planteamiento freudiano: la aceptación del paradigma es provisional, porque las conclusiones de los *Tres ensayos sobre teoría sexual* rompen precisamente el enlace que liga la lógica reproductiva con la existencia de una supuesta naturaleza incontestable. El hallazgo freudiano es precisamente esa capacidad del cuerpo —del deseo, del inconsciente, del aparato psíquico— para constituirse a contracorriente de la razón de Estado. Porque no hay un enganche previo entre la pulsión y el objeto sexual, porque no hay una necesidad inherente que ligue el fin sexual con el deseo, sino que el sujeto sexuado se va significando etapa tras etapa en un incontrolable suceder de vicisitudes y perturbaciones.

La configuración erótica de cada quien no es un dato establecido de antemano, sino un proceso distinto para cada persona. Si bien el punto de partida parece común —la sexualidad infantil, la perversidad polimorfa, la constitución bisexual—, el resultado será diverso y sólo un grupo del conjunto se resolverá en un desenlace “natural” o “normal”, es decir, correspondiente con la definición reproductiva: la única que permite establecer la diferencia sexual —que en el contexto freudiano se expresa como la oposición binaria entre “tener pene”/“no tener pene”— como el organizador social por excelencia:

La comprensión por parte de la muchachita de que no tiene pene y que, por tanto, su sexualidad reside en lo que se considera su opuesto, en la cavidad de la vagina, eleva el “hecho biológico” al *desideratum* cultural. Freud escribe como si hubiera descubierto en la anatomía la base de todo el universo del género del siglo XIX. En una época obsesionada con la posibilidad de justificar y distinguir los roles sociales de mujeres y hombres, la esencia parece haber descubierto en la diferencia radical de pene y vagina no sólo un signo de la diferencia sexual, sino su verdadero fundamento (Laqueur, 1994: 400).

El fin y el objeto “normales” no están en el origen, sino al final del proceso: el momento en que la pulsión sexual “se pone ahora al servicio de la función reproductora; puede decirse que se hace altruista”, desenlace que, sin embargo, “corre el peligro de perturbaciones morbosas por defectuosa constitución de estos nuevos

órdenes" (Freud, 1972: 79). Es la "defectuosa constitución" la que entrega la clave de la sexualidad: antes de someterse a la organización "normal, integradora, madura, definitiva", la pulsión no responde al imperativo social —altruista—, sino a su propia urgencia autoerótica; y las zonas erógenas —aquellas superficies de la dermis cargadas tanto de terminaciones nerviosas como de significaciones simbólicas— florecen dispersas a lo largo de toda la corporalidad: el objeto y el fin sexuales de las etapas previas son narcisistas, desordenados, y se rigen por pulsiones aisladas que buscan solamente el placer.

El pensamiento freudiano, sin embargo, apenas puntúa la formación de un saber-poder que se impone por la fuerza de la racionalidad del Estado moderno. El nuevo paradigma parte de un supuesto "estado de naturaleza" —donde el sexo es una fuerza natural anterior a la vida social— que proporciona la materia prima para la comprensión de lo social. Esta idea oculta que "la sexualidad sólo existe a través de sus formas sociales y su organización social" (Weeks, 1998: 29), y considera que el sexo es inmutable, asocial y transhistóricamente eterno. El estudio académico del sexo ha reproducido ese esencialismo: para la sexología convencional, la sexualidad no tiene historia ni determinantes sociales significativos, sino que se deriva de leyes biológicas e inmutables.

En Freud, las perversiones son actos que se equivocan de objeto —malinterpretan el deseo e invisten objetos prohibidos— y extienden las prácticas sexuales más allá de las regiones del cuerpo convencionalmente designadas como apropiadas, o se demoran en actividades que podrían ser "decentes" si al final llevaran a la sexualidad genital, pero que se *pervierten* si permanecen como fines en sí mismas (Freud, 1972). Se trata de prácticas regidas por una lógica —inconsciente— que se opone a la racionalidad consciente.

Es el razonamiento hegemónico de la sexología el que "organiza" las prácticas sexuales alrededor de un *telos* científicamente explicable, el cual se convierte en el modelo de lo que *debe ser* el sexo, lo cual implica una sola meta hacia la cual *deben* dirigirse todas las prácticas sexuales. Sin embargo, en la propia exposición freudiana queda de manifiesto que ninguna persona sana puede dejar de añadir algo de lo que podría catalogarse como perverso al objetivo sexual normal. Para Freud (1972), la universalidad de este descubrimiento en sí es suficiente para mostrar lo inapropiado que es utilizar el término *perversión* como una palabra de censura. El psicoanálisis permite entender que la reducción en la elección de pareja a una del mismo sexo es paralela a la reducción que implica optar por una del otro sexo: ni la homosexualidad ni la heterosexualidad pueden comprenderse si no es en relación con el funcionamiento del aparato psíquico como totalidad.⁸

⁸ "Freud fue probablemente el primer intelectual de la historia del pensamiento que se plantea la heterosexualidad como algo problemático" (Sáez, 2004: 37).

El saber como razón de Estado

El modelo unitario de sexualidad derivado del paradigma epistemológico que identifica sexualidad = reproducción sirve como referente para establecer toda práctica diferente como perversión, desviación o parafilia, e inevitablemente margina y patologiza las sexualidades "otras". El lenguaje de la perversión divide el mundo de la sexualidad en lo normal y lo anormal:

Se dibuja un mundo de la perversión que no es simplemente una variedad del mundo de la infracción legal o moral, aunque tenga una posición de secante en relación con éste. De los antiguos libertinos nace todo un pequeño pueblo diferente a pesar de ciertos primazgos. Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el nuestro, corren en los intersticios de la sociedad, perseguidos pero no siempre por las leyes, encerrados pero no siempre en las prisiones, enfermos quizá, pero escandalosas, peligrosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces el de delito [...]. Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos (Foucault, 1986: 52-53).

Para Foucault, la medicina ha entrado con fuerza en los placeres de la pareja: ha inventado una patología orgánica, funcional o mental, que nacería de las prácticas sexuales "incompletas"; ha clasificado con cuidado todas las formas anexas de placer; las ha integrado al "desarrollo" y a las "perturbaciones" del instinto y ha emprendido su gestión. La lógica reproductiva se ha convertido, en el siglo XX, en la "actitud natural": no hay un cuestionamiento acerca de sus "principios" y "fundamentos", sino que se da por descontado que la sexualidad humana es reproductiva *por naturaleza*.

En el momento presente las "anomalías sexuales" se denominan, en ciertos medios, con el término "parafilias", el cual recubre el subtexto de una perspectiva "moderna" y, sobre todo, racionalista-científica, basada en el estudio "objetivo" del comportamiento, estudio que se distancia de posturas donde las "irregularidades" se consideraron pecados o delitos, o por lo menos vicios. A diferencia de los "antiguos códigos", los libros de texto de sexología tratan de enmarcar en un "contexto clínico" a quienes se ven clasificados como "desviados", "perversos" o "aberrantes" en otros contextos.

No obstante, el lenguaje "científico" es incapaz de abordar las variantes que estudia con una actitud diferente de aquella que da por sentada la existencia de una obvia "normalidad", en oposición a las "anomalías". Aunque trata de asir su objeto con pinzas esterilizadas, no puede abandonar el piso conceptual que le sirve de fundamento. De esta forma, la descripción de las parafilias está plagada de suposiciones sobre las cuales "no hace falta" reflexionar porque todo el mundo sabe lo que significa "normalidad". Veamos:

podemos decir que en las parafilias se usa la imaginación o actos pocos comunes o extraños, necesarios para la excitación sexual, con tendencia a la insistencia, a la resistencia no siempre sujeta a la voluntad y a la dependencia, de tal modo que la gratificación sexual está sujeta a unos estímulos relativamente insólitos que se convierten en el foco principal, y a veces exclusivo, del comportamiento sexual (www.madeja.com.mx/parafil.html).

De esta forma la explicación de las anomalías depende de la comprensión de sentido común de lo que significa "usar la imaginación" o ejecutar actos "pocos comunes" o "extraños" o "insólitos". Para que un comportamiento se clasifique como no parafilico, tiene que ser lo contrario de lo "poco común" o de lo "extraño", es decir, debe ser normal, corriente, convencional. El único problema es que la definición no se preocupa por explicar cuáles comportamientos sexuales deben ser considerados como normales, corrientes o convencionales. Lo damos por sentado, *todos lo sabemos*: se trata de aquellos actos que coinciden con el paradigma de la sexualidad reproductiva.

Esto es lo que ocurre cuando se ensayan descripciones de parafilias específicas; por ejemplo: en la *andromimetofilia*, "la excitación erótica y la facilitación y el logro del orgasmo son relativas a y dependientes de tener una pareja que siendo hembra de nacimiento, represente y se relacione eróticamente como un macho". En la *cronofilia*, "la excitación erótica y la facilitación y el logro del orgasmo son relativas a y dependientes del hecho de que la edad erótica de la persona (él o ella) sea discordante de su edad cronológica actual, pero concordante con la edad de la pareja". En la *ginemimetofilia*, "la excitación erótica y la facilitación del orgasmo son relativas a y dependientes de tener una pareja que habiendo nacido hombre, representa y responde como mujer a nivel erótico". Lo más importante acá es precisamente lo que no queda dicho: ¿cómo representa y se relaciona eróticamente una hembra?, ¿cuál es la edad erótica concordante?, ¿cómo representa y responde un hombre a nivel erótico? Estos cabos sueltos en el imaginario popular (en la consulta en una página de internet que asegura basarse en una clasificación de J. Money) corresponden sin duda con un reclamo de normalidad que se interpreta como algo arraigado en la naturaleza biológica en tanto mecanismo al servicio de la reproducción.

El pensamiento feminista y el pensamiento *queer* como crítica del paradigma reproductivo

El final del siglo xx presencia, como resultado de un largo proceso de revisión, un cuidadoso cuestionamiento del concepto de sexualidad que desafía la centralidad de la reproducción y las distinciones rígidas entre hombres y mujeres. Uno de los principales motores de esta "revolución científica" es un ala del feminismo que

comienza a cuestionar la función reproductiva de las mujeres como un destino manifiesto.⁹ Su origen puede trazarse hasta Simone de Beauvoir, con el lema de que “no se nace mujer, sino que se llega a serlo”; pero es el denominado “feminismo posmoderno”, e incluso “posfeminismo”, el que ha elaborado los argumentos más sólidos para llevar a cabo lo que Kuhn caracterizaría como “la transición sucesiva de un paradigma a otro por medio de una revolución” (Kuhn, 1971: 36). Tales argumentos cuestionan la naturalización y normalización de la figura de “la mujer” como el fundamento para la discusión sobre su lugar en el mundo.

Entre las representantes más significativas de este cuestionamiento epistemológico están Donna J. Haraway (1991), Teresa de Lauretis (1987), Beatriz Preciado (2013) y Judith Butler (1993, 2001, 2002). A partir del pensamiento de Butler (que incorpora una discusión amplia y compleja a partir de su interlocución con diferentes pensadores y pensadoras) se establece una vinculación decisiva entre el feminismo y lo que se ha dado en denominar como el pensamiento *queer*; vinculación cuyos principales antecedentes incluyen las revueltas por los derechos civiles, el posestructuralismo y los movimientos de reivindicación de los derechos de personas homosexuales.

Pero también es importante señalar la inclusión de sujetos “anómalos” (*deviant*) (respecto de la academia hegemónica formada convencionalmente por varones heterosexuales blancos de las clases acomodadas) en los centro de producción de saber a partir de la creación en muchas universidades del mundo de departamentos de género, estudios culturales e investigación en sexualidad. Es decir, la revolución epistemológica que da lugar a un cambio en el paradigma de la sexualidad reproductiva tiene que ver con el ingreso a la academia de mujeres, homosexuales y personas “de color” (Moreno, 2004). Aunque no es sólo la presencia de nuevos sujetos en la academia lo que desencadena los cambios, sino también el trabajo de la militancia sexual y la dislocación práctica de los procesos de la identidad.

Una de las representantes más visibles de este cuestionamiento es la feminista Gayle S. Rubin, quien publicó en 1993 un ensayo decisivo: “Thinking Sex: Notes on a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, donde afirma que requerimos esgrimir un conjunto de “excusas para la sexualidad”, porque, virtualmente, toda conducta erótica es considerada mala a menos que se haya establecido una razón específica para exentarla; las excusas más aceptables son el matrimonio, la reproducción y el amor.

De esta manera se construye la idea de una sexualidad “buena, normal, natural, bendita”, que se establece dentro de los límites de lo heterosexual, marital, monógamo, procreativo, no comercial, en parejas, en privado, con alguien de la

⁹ Hablo aquí de un ala del feminismo, porque algunas de sus corrientes más destacadas han enarbolado la maternidad y el papel nutricional de las mujeres como un arma de lucha. Poner en cuestión estas funciones ha generado pugnas y debates muy profundos al interior del movimiento. Véase Pollit (1993).

misma edad, dentro de una relación, sin pornografía, donde intervienen sólo los cuerpos y no se llevan a cabo prácticas “insólitas” (para caracterizar las prácticas “nada-insólitas”, ella utiliza el calificativo “*vanilla*”, que para el argot mexicano podríamos traducir como “fresa”).

En oposición a esta sexualidad “decente” se construye —como su exterior constitutivo— una sexualidad “mala, anormal, desnaturalizada, maldita”, cuyas características son precisamente las contrarias de la anterior: ésta puede ser homosexual, fuera del matrimonio, promiscua, no procreativa, comercial, a solas o en grupos, intergeneracional, en público, con pornografía, con objetos manufacturados, casual o sadomasoquista, o cualesquiera de sus combinaciones.

Para Rubin, las representaciones derivadas de esta división de las prácticas sexuales, donde se juega la “respetabilidad” de las personas, confieren a ciertos individuos o grupos sociales posiciones de poder sobre otros al inducir, controlar, inhibir o deslegitimar sus acciones. De esta forma garantizan a quienes se catalogan como personas “decentes y respetables” beneficios como la sensación de “estar bien”, de “ser normales”, de ser “mejores ante los ojos de Dios”, y actúan como principios de diferenciación social, es decir, distinguen y dan estatus distinguidos, tienden a definir lo que es “valioso” y lo que “carece de valor”; tienden a otorgar “capital” (económico, político, simbólico) y posiciones de privilegio, autoridad, dominio o superioridad a los grupos que, a partir de tal situación, obtienen o conservan un lugar dominante.

Al *statu quo* implícito en este esquema, Rubin opone una *teoría radical del sexo*, es decir, un pensamiento “coherente e inteligente, preciso, humano y genuinamente liberador” que identifique, describa, explique y denuncie la injusticia erótica y la opresión sexual. Tal teoría requiere un lenguaje crítico convincente que pueda superar la barbarie de la persecución sexual. Podemos decir que el movimiento *queer* se enlaza en continuidad con estas ideas.

Junto con el feminismo posmoderno, el pensamiento *queer* —propuesto como el conjunto de acciones políticas y discursos que discuten y rebaten el posicionamiento hegemónico sobre la sexualidad— no representa un cuerpo acabado y sistemático de conocimiento, sino una tendencia disidente que pone en duda las opiniones esencialistas y problematiza la naturaleza predeterminada de la diferencia sexual (Gardner, 1997). En esa medida, pretende hacer el “análisis y la deconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la invención del cuerpo blanco heterosexual como ficción dominante en Occidente y a la exclusión de las diferencias fuera del ámbito de la representación política” (Preciado, 2013).

También se puede rastrear como líneas de reflexión en el origen de esta disidencia la crítica de Adrienne Rich (1985) al postulado de la heterosexualidad obligatoria, o el trabajo de Monique Wittig (2006) sobre el pensamiento heterosexual (*The Straight Mind*). Ambas feministas ensayan la inquietante idea de que

la disposición heterosexual no es una condición biológica, sino un dispositivo de poder-saber, un imperativo cultural impuesto. Este es uno de los puntos de partida de Judith Butler —desde el feminismo— cuando define la heterosexualidad en tanto ideal regulativo y régimen conceptual —epistémico y ontológico—:

la intención explícita de *Gender Trouble* es establecer una genealogía crítica de la construcción de las nociones de sexo, género, sexualidad, deseo y cuerpo como categorías de identidad para revelarlas, junto con el marco binario que las estructura, en tanto productos de la heterosexualidad “obligatoria” y del “falocentrismo”. Butler quiere mostrar que las categorías de identidad son productos “ficticios” [*fictional*] de estos “régimenes de poder/saber” o “poder/discurso” [...] en lugar de efectos naturales del cuerpo (Jagger, 2008: 17).

En el pensamiento feminista y *queer* que preconizan —entre otras— Judith Butler y Beatriz Preciado, la heterosexualidad y el sistema binario de la diferencia sexual —sobre el que se basa— son compulsivos y, al mismo tiempo, demuestran ser permanentemente inestables. Para esta propuesta conceptual, la heterosexualidad es un ideal, una “ficción regulativa”. Aquí, el género no se deriva necesariamente del sexo, y tampoco el deseo y la sexualidad parecen derivarse del género: la producción disciplinaria del género crea una estabilidad y una coherencia falsas en interés de la heterosexualidad reproductiva: la heterosexualidad no es el resultado natural del sexo biológico o de la naturaleza sexuada, sino una ficción que regula la producción de sujetos e identidades sexuados (Jagger, 2008: 28-29).¹⁰

Tomando como uno de sus puntos de partida el incisivo pensamiento de Monique Wittig, Butler plantea que el sexo es una *categoría política*, porque la restricción binaria sobre el sexo y la comprensión de la diferencia sexual como un principio esencial sirven a los intereses de la heterosexualidad reproductiva en tanto sistema obligatorio. En este contexto, los procesos de producción de identidades sexuadas —convertidos en una verdadera administración de los cuerpos y gestión calculada de la vida, es decir, en “bio-política”— son decisivos para la formación de la propia sexualidad, en su objetividad material, en la medida en que las normas sociales que regulan las proyecciones de identidad se interpretan como imperativos heterosexuales.¹¹ Este argumento permite entender la categoría de sexo —y de diferencia sexual— como una restricción normativa.

¹⁰ “Butler utiliza ideas psicoanalíticas para desarrollar su recuento del estatus fantasmático del cuerpo, su perspectiva de que los cuerpos sólo llegan a ser mediante marcos imaginarios [...]; los cuerpos se materializan como apropiadamente sexuados [...] mediante procesos identificatorios [...]: mediante la incorporación psíquica de las normas heterosexuales” (Jagger, 2008: 69).

¹¹ “Una lectura cruzada de Wittig y de Foucault permitió a comienzos de los años 80 que se diera una definición de la heterosexualidad como tecnología bio-política destinada a producir cuerpos heteros (*straight*)” (Preciado, 2013).

El pensamiento feminista y el pensamiento *queer* elaboran la crítica de la diferencia sexual como algo que no está determinado en términos ontológicos, sino que es producido como categoría ontológica inmutable dentro del marco del imaginario heterosexual y heterosexista que gobierna la materialización de los cuerpos y la formación de identidades sexuadas. El objetivo de esta crítica es "liberar el cuerpo y el concepto de materia de sus restricciones metafísicas y abrirlos al escrutinio político" (Jagger, 2008: 61):

Arrebatat la sexualidad y las identidades sexuales del campo de lo natural, de lo dado. Arrebatárlas de los campos de conocimiento que así las habían definido otorgándose el privilegio del acceso a ellas: la biología, la psicología/psiquiatría, la medicina. Para llevar la sexualidad al terreno de lo social y, dado que lo social está atravesado por el poder, al terreno de lo político. Este ha sido el objetivo de gran parte de la teoría gay y lesbiana desde los años setenta, y este ha sido el objetivo que la teoría *queer* ha pretendido reactivar y reforzar. Desnaturalizar la identidad sexual implica la renuncia a la reivindicación de la normalidad [...]. Implica sustituir la aspiración a la integración en el orden socio-sexual que acompaña a toda política de normalización. Para reivindicar otro lugar de enunciación, otro discurso (Córdoba, 2003: 87).

Según Butler, la política *queer* se moviliza precisamente "a través de prácticas que destacan la desidentificación con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la diferencia sexual" (Butler, 2002: 21). Para Duque Acosta (2010: 28), el movimiento *queer* es "post-feminista" porque "critica la naturalización de la noción de feminidad a la cual se habían adherido algunas corrientes del feminismo"; y es "post-gay" y "post-lésbico" porque "critica el sujeto unitario homosexual (gay-lesbiana) que se basa en una identidad sexual estática que contribuye a la normalización y homogenización del sector LGTBIQ".

El movimiento/pensamiento *queer* tendría entonces esta modalidad al mismo tiempo subversiva y profundamente amenazadora, vinculada con el posmoderno, donde se pierden o se desafían muchos de los fundamentos tanto del *statu quo* de la modernidad y del iluminismo como de los posicionamientos que se le habían opuesto. En lo *queer* hay apertura, fluidez: "Una nunca 'es' heterosexual o *queer*, sino que meramente está en condiciones de 'hacer' heterosexualidad o *queerness*" (Lloyd, 1999: 197).¹² Tanto el posmoderno como la teoría *queer* han cuestionado

¹² "[L]o que estaba en discusión era un cambio oceánico en la comprensión de cómo operaban la sexualidad y el deseo sexual. En el centro del debate había una gama de cuestiones interconectadas: ¿de dónde viene el género? ¿Cuánta posibilidad de decisión tenemos sobre nuestros géneros? ¿Hay vínculos inevitables entre sexo, género y sexualidad? ¿Podríamos tener un mundo, o siquiera a una persona, sin género?" (Chinn, 2010).

las divisiones binarias del género, de la sexualidad e incluso del sexo, “minando la solidez de un mundo construido sobre hombres/mujeres, heterosexuales/homosexuales, macho/hembra” (Lorber, 2000: 81):¹³

No debe concebirse el género sólo como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico); también debe designar el aparato mismo de producción mediante el cual se establecen los sexos en sí [...]; el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” se produce y establece como “prediscursivo”, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura (Butler, 2001: 40).

Consideraciones finales: ¿estamos ante una revolución científica?

La búsqueda de una verdad única sobre la sexualidad y el cuerpo ha llevado, durante demasiado tiempo, a una negación de la diversidad humana y de las opciones, ha limitado la autonomía individual, y ha convertido los placeres del cuerpo en un secreto indecente.

JEFFREY WEEKS (1998: 12)

Dentro del marco de la reflexión de Kuhn, para que una ciencia se considere “madura” debe ser capaz de absorber una revolución. Tal vez quepa aquí preguntarse cuál es el espacio de incumbencia disciplinaria al que nos estamos refiriendo cuando aludimos a un cambio de paradigma. Como queda sugerido a lo largo del desarrollo del texto, es evidente que el paradigma de la sexualidad reproductiva tiene incidencia en muy diferentes ámbitos de especialización; para empezar, en el de la propia sexología, pero también en la psicología, el psicoanálisis, la antropología y la sociología. Además, el cambio de paradigma al que nos hemos referido tendría consecuencias en otros campos, sobre todo en disciplinas estructuradas de maneras más rígidas y positivistas, como la biología.

La transición no es simple. Para empezar, una teoría alternativa a la que postula la sexualidad reproductiva como el principio organizador de la conducta y como uno de los factores de la diferencia entre mujeres y hombres debe

¹³ “Foucault creía que las identidades sexuales como las habitamos hoy día —‘gay’, ‘heterosexual’, ‘bisexual’, ‘homosexual’, ‘lesbiana’, etc.— no son fijas o ‘naturales’, sino que más bien son un producto de sistemas de poder interconectados que forman la subjetividad [...]; para ser un sujeto alguien tiene que ‘tener’ una sexualidad, algo que vuelve un conjunto específico de identidades el resultado de una colección de prácticas sexuales, deseos y formas de emparejarse [...]. Parte del trabajo de estos discursos sobre la sexualidad es parecer auto-evidentes y naturales así como obligatorios” (Chinn, 2010).

— como dice Kuhn (1971: 44) — “parecer mejor que sus competidoras” a la comunidad que la acoja. Esto nos pone en el problema de determinar si existe o no tal comunidad, y cuáles son sus características: si existe un “patrón institucional de la especialización científica” donde se discutan, confronten y decidan estos temas. Si postulamos que esto es así, podremos suponer que también existe una “categoría especial de problemas” a la que esta comunidad se enfrenta y que pone a prueba la teoría anterior.

Vale la pena recordar que en el esquema kuhniano, “el surgimiento de nuevas teorías es precedido generalmente por un periodo de inseguridad profesional profunda” (Kuhn, 1971: 114), porque al mismo tiempo en la elección de un paradigma no hay ninguna norma que supere la aceptación de la comunidad pertinente (Kuhn, 1971: 152); es decir, la cuestión no puede resolverse estrictamente mediante la lógica y la experimentación, sino que requiere del consenso y el convencimiento.

Kuhn explica la resistencia de las comunidades científicas en función de factores como estos, pero también debido a que, a pesar de las anomalías y las crisis a que ha llegado cierto conocimiento científico, los cambios en las normas de funcionamiento de una ciencia no sólo transforman los problemas, los conceptos y las explicaciones, sino a la ciencia misma, y en última instancia “pueden transformar al mundo” (Kuhn, 1971: 170).

Y es precisamente un cambio en el mundo lo que anuncian el feminismo y el pensamiento *queer*: una historia de la sexualidad donde se ubiquen las luchas entre quienes tienen el poder para definir y reglamentar contra quienes se resisten las clasificaciones y sus consecuencias, donde los discursos sobre sexualidad que se divulgan “en tratados morales, leyes, prácticas educativas, teorías psicológicas, definiciones médicas, ritos sociales, ficción pornográfica o romántica, música popular y suposiciones del sentido común (la mayoría de las cuales están en desacuerdo entre sí) establecen el horizonte de lo posible” (Weeks, 1998: 20).

Los posicionamientos feminista y *queer* sobre la sexualidad aluden a tal establecimiento y tratan de ensanchar las condiciones de posibilidad de formas de vida que no se vean circunscritas a una definición restrictiva; o como dice Judith Butler (2002: 21): “es posible que tanto la política feminista como la política *queer* [...] se movilicen precisamente a través de prácticas que destacan la desidentificación con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la diferencia sexual”.

Referencias bibliográficas

Berger, Anne Emmanuelle (2015), “Los fines de un idioma o la ‘diferencia sexual’”, en *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, año 1, núm. 1, enero, pp. 6-31.

- Butler, Judith (1993), "Critically Queer", en *GLQ*, vol. 1, núm. 1, otoño, pp. 17-32.
- (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/PUEG-UNAM.
- (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- Chinn, Sarah E. (2010), "Performative Identities: From Identity Politics to Queer Theory", en *The Sage Handbook of Identities*, Sage Publications [http://www.sage-ereference.com/hdbk_identities/Article_n6.html], cap. doi [10.4135/978-1-4462-0088-9.n6], consultado en septiembre de 2010.
- , "Clasificación de parafilias según John Money"; disponible en [www.madeja.com.mx/parafil.html], consultado en agosto de 2012.
- Corbin, Alain (2005), "El encuentro de los cuerpos", en Alain Corbin (dir.), *Historia del cuerpo*, vol. II, *De la revolución francesa a la gran guerra*, Madrid, Taurus.
- y Michelle Perrot (1989), "Entre bastidores", en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. 8, *Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*, dirigido por Alain Corbin, Roger-Henri Guerrand y Michelle Perrot, Madrid, Taurus.
- Córdoba García, David (2003), "Identidad sexual y performatividad", en *Athenea Digital*, núm. 4, otoño, pp. 87-96; disponible en [<http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>].
- Duque Acosta, Carlos Andrés (2010), "Judith Butler: performatividad de género y política democrática radical", en *La manzana de la discordia*, vol. 5, núm. 1, enero-junio, pp. 27-34.
- Elias, Norbert (2009 [1977]), *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*, 3a. ed., México, FCE.
- Fausto-Sterling, Anne (1992), *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*, 2a. ed., Nueva York, Basic Books.
- Foucault, Michel (1986), *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1972), *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza.
- Gardner Honeychurch, Kenn (1997), "La investigación de subjetividades disidentes: retorciendo los fundamentos de la teoría y la práctica", en *Debate feminista*, año 8, vol. 16, octubre, pp. 112-138.
- González de Alba, Luis (2006), *Niño o niña. Las diferencias sexuales*, México, Cal y Arena.
- Héritier-Augé, Françoise (1990), "Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso", en Michel Feher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi (comps.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 3, Madrid, Taurus.
- Jagger, Gill (2008), *Judith Butler. Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Londres-Nueva York, Routledge.

- Haraway, Donna J. (2010 [1991]), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge.
- Kuhn, Thomas S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Lauretis, Teresa de (1987), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press.
- Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Lloyd, Moya (1999), "Performativity, Parody, Politics", en *Theory, Culture & Society*, vol. 16, pp. 195-213.
- Lorber, Judith (1993), "Believing is Seeing: Biology as Ideology", en *Gender and Society*, vol. 7, núm. 4, diciembre, pp. 568-581.
- (2000), "Using Gender to undo Gender. A Feminist Degendering Movement", en *Feminist Theory*, vol. 1, núm. 1, pp. 79-95.
- Moreno, H. (2004), "Reflexiones locales acerca de lo *queer*", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa/ PUEG-UNAM, pp. 295-315.
- Pollit, Katha (1993), "¿Son las mujeres moralmente superiores a los hombres?", en *Debate Feminista*, año 4, vol. 8, septiembre, pp. 327-345.
- Preciado, Beatriz (2013), "Teoría queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad", en *Revista Observaciones Filosóficas*, núm. 15; disponible en [<http://www.observacionesfilosoficas.net/queer-teoria.htm#>], consultado el 6 de enero de 2014.
- Puleo, Alicia H. (1992), *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- Rich, Adrienne (1985), "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", en *Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 3, noviembre, pp. 5-34.
- Rubin, Gayle S. (1993), "Thinking Sex: Notes on a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York-Londres, Routledge, pp. 3-44.
- Sáez, Javier (2004), *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis.
- Serret, Estela (2001), *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, UAM-Azcapotzalco (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Sociología).
- Vázquez García, Francisco, y Andrés Moreno Mengíbar (1997), *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal.
- Vendrell Ferré, Joan (2004), "El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual" y "La centralidad de la sexualidad en la era moderna", en Gloria

Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, pp. 35-93.

Weeks, Jeffrey (1998), *Sexualidad*, México, Paidós/PUEG-UNAM.

Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.