



Sobre la hermenéutica genitalista y sus autenticaciones sexo-genéricas: reflexiones pedagógicas para una crítica de sus condiciones institucionales de perpetuidad

Juan Péchin^{1*}

Resumo: O artigo apresenta um exercício argumentativo, que tenta recuperar a natureza performativa das chamadas pedagogias queer. Este começa com um trabalho epistemológico sobre os usos performativos da etnografia crítica com o objetivo de propor uma série de reflexões pedagógicas sobre a institucionalização do sistema sexo-gênero. Considerando-se o relato autobiográfico de um debate em uma classe da faculdade, são analisados o impacto e os desafios das novas leis sobre o casamento, independentemente do sexo de seus cônjuges (2010) e da identidade de gênero (2012) em relação ao Programa Nacional de Educação Sexual Integral em vigor desde 2006 na Argentina.

Palavras-chave: pedagogia queer; regulação da educação; identidades; diferenças.

Abstract: The article presents an argumentative exercise that attempts to retrieve the performative nature of the so called queer pedagogies. It begins with an epistemological work on the performative uses of critical ethnography for aiming a series of pedagogical reflections on the institutionalization of the sex-gender system. Considering the (auto) ethnographic account of a debate at a undergraduate seminar, there are put in discussion both the impact and challenges of new laws of marriage regardless of the sex of their spouses (2010) and gender identity (2012) in relation to the Programa Nacional de Educación Sexual Integral in effect since 2006 in Argentina.

Keywords: queer pedagogy; educational regulations; identities; differences.

Resumen: El artículo plantea un ejercicio argumentativo que intenta recuperar el carácter performático de las llamadas pedagogías queer. Se inicia con un trabajo epistemológico sobre los usos performativos de la etnografía crítica para abrir una serie de reflexiones pedagógicas sobre la institucionalización del sistema sexo-género. Tomando en consideración el relato (auto)etnográfico de un debate producido en una clase universitaria, se analizan el impacto y los desafíos de las nuevas leyes de matrimonio con independencia del sexo de sus contrayentes (2010) y de identidad de género (2012) en relación con el Programa Nacional de Educación Sexual Integral que rige desde 2006 en Argentina.

Palabras clave: pedagogía queer; regulaciones educativas; identidades; diferencias.

Durante las últimas tres décadas, la etnografía, práctica marginal proveniente de la antropología, ha concentrado un lugar dentro de la investigación educativa en América Latina. Su ingreso en este campo propició una diversidad de usos y debates. En ocasiones, la etnografía se identificó con la investigación cualitativa, aunque este término es propio más bien de la sociología y abarca una amplia gama de formas de investigar. Se la sometió a la demanda positivista de presentar pruebas de confiabilidad y de validez para ser aceptada como forma legítima de investigación. Se enfrentó a la exigencia racionalista de dejar de ser 'mera descripción' y a los cuestionamientos de diferentes escuelas filosóficas y epistemológicas. La etnografía también se practicó como un género literario admisible en el mundo de la investigación. Se puso a las órdenes de la intencionalidad prescriptiva de la pedagogía y se utilizó como método para la formación docente. En algunos lugares se la confundió con la tradición de la investigación participativa. Finalmente, la etnografía se ha configurado

* Licenciado en Sociología y Doctor en Ciencias de la Educación (UBA). Becario posdoctoral de CONICET, 2012-2014. Investigador del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (Facultad de Filosofía y Letras) Universidad de Buenos Aires.

como una práctica autónoma, con sus propios criterios de rigor, que permite estudiar procesos educativos difíciles de comprender por otras vías.

(Rockwell, 2009)

Estos efectos de modernidad confirmarían la tesis macrológica de Adorno y Horkheimer según la cual el dominio de la naturaleza exterior a través de la ciencia y la tecnología se encuentra en la sociedad capitalista ligada a la alienación (Huysen, 2002). Ese mismo dispositivo panóptico ha contribuido a la construcción de un imaginario imperial de poderoso impacto social. En este sentido, desde los estudios culturales y visuales (Shohat y Stam, 2002; Stam 2000) se ha cuestionado el etnocentrismo europeo de algunas categorías estéticas. No es posible obviar que los comienzos del cine coinciden con la culminación del proyecto imperial en el que Europa ejercía el dominio sobre enormes extensiones en las que se produjo la exhibición cinematográfica de los extraños ‘exóticos’ como un espectáculo y como un cuerpo a disposición del conocimiento científico. La etnografía como disciplina se afianzaba casi al mismo tiempo que surgía el cine.

(Ciancio, 2009)

La operación de (re)construcción de un “hecho real” necesita de un dispositivo de memoria, una tecnología epistemológica del relato como acopio histórico, como historia. Sin embargo, mientras el testimonio modela su carácter narrativo en la historicidad que el relato mismo construye, signando su potencia como Historia de “hechos sucedidos”, la imaginación trama los hiatos de sentido entre los intersticios de lo no-documentado, más aún, de lo indocumentable. Esta operación vuelve texto una experiencia (descompuesta en dimensiones observables y reunificada como percepción completa), predisponiéndola a constituir un recorte, una perspectiva, una estética y una ética que son siempre estáticas incompletas de la totalidad simulada pero lograda, efectivamente, “realmente”, como simulación: propone una relación metonímica entre “dato” y “suceso de verdad”. Así se (nos) formula “la realidad”: como sentido quirúrgico de la conciencia que conduce la apariencia hacia la evidencia. El conjuro de “lo real” es atrapar conciencias en un plano de credibilidad, es negociar las coordenadas de legitimidad del discurso verídico para volverlo un dispositivo óptico: los bordes lógicos de la estratificación realista del acontecimiento multidimensional de un hecho no son meramente las posiciones de verdad y mentira sino las de realidad y ficción (una medición que acerca la ficción a un modo, otro, de lo veraz y no necesariamente a la mentira). La historiadora y filósofa feminista de la ciencia, Evelyn Fox Keller, en *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, analiza cómo las metáforas que construye el sentido común social en un momento histórico se convierten en verdades a partir de las operaciones (operacionalizaciones) de la ciencia. Toma el “mito de la Bella Durmiente” con el que se explicaba la pasividad del óvulo en el proceso de su unión con el espermatozoide para la fecundación y resalta que en la actualidad se pasó a una metáfora más ligada a la concepción de la igualdad de oportunidades y trato entre lo masculino y lo femenino que, en su cruzada democratizadora, va socavando la oposición activo-pasivo de acuerdo con la lucha ideológica desde la que se van modificando las concepciones de género(s):

A partir de Austin, los filósofos y los teóricos de la literatura extendieron el carácter performativo del lenguaje mucho más allá del ámbito de los actos de habla. (...) Hay que decir, desde luego, que las proposiciones descriptivas son performativas en un sentido que difiere un tanto del de los actos de habla: no en virtud de poner directamente en acción

sus referentes sino por su influencia en las maneras en que estructuramos y construimos nuestros mundos sociales y materiales. En parte, su fuerza se deduce de la imposibilidad misma de la denotación pura. Como lo atestigua la ubicua presencia de las metáforas, la distinción clásica entre lo literal y lo metafórico no es más válida en el lenguaje científico que en el corriente. Parte de la fuerza de las proposiciones descriptivas se deriva entonces del papel de la metáfora en la constitución de la similitud y la diferencia, en la definición de los ‘parecidos de familia’ que forman la base a partir de la cual categorizamos los fenómenos naturales (...) y en la motivación para realizar experimentos particulares o construir dispositivos técnicos específicos. (FOX KELLER, 2000: 12-14)

En este sentido, desde ese contraste entre denotación ideal y connotación real, se pregunta no sólo por la necesidad de repensar las fronteras disciplinares/disciplinarias de la(s) ciencia(s), sino que se interroga directamente acerca de “¿Cuáles son los recursos intelectuales e institucionales que pueden arriesgarse o ganarse con la adopción de técnicas literarias para el estudio de las ciencias y, a la inversa, la incorporación de textos científicos al molino de la crítica literaria?” (FOX KELLER, 2000: 19). “Contar un hecho real”, fundamentalmente, implica desplegar los argumentos siempre políticos de su prueba para imponer las condiciones de su veridicidad como naturaleza del orden justo (justeza y justicia) de la(s) palabra(s), la(s) cosa(s) y la(s) norma(s) que la(s) vincula(n): presentar las coordenadas morales del acontecimiento como “caso de verdad” a través de un lenguaje de la demostración científica basado en el cálculo lógico-matemático de la validez argumentativa de la “evidencia”, dependiente no tanto de la universalidad de la ley como de la singularidad normativa de su práctica calibrada entre las distracciones legítimas del derecho y las trampas ciudadanas del deber (ser). (Re)construir un “hecho” como “real” exige coleccionar los pasos arrítmicos de la(s) diferencia(s) ordenándolos como huellas armónicas de la(s) identidad(es) (disolución de los matices y los detalles en la generalidad de los parecidos, de las equivalencias forzadas como mismidad por la necesidad de unicidad identitaria que se exige sobre lo singular): la ficción de lo-real radica en la precariedad de la unidad de lo múltiple. Lo real se impone, así, como estado de reposo de la(s) diferencia(s) en la(s) identidad(es): formula y traduce —en la (im) postura fáctica de su contingencia cultural— los signos que hacen visible el efecto de superficie de una dinámica como estado (la perdurabilidad de un modo como estado). El movimiento del realismo científico, como cinemática ontológica de la cultura, inscribe al mundo en la estática cuya sintomatología definitiva (y definitoria) es el orden de la naturaleza, no sólo como gramática política de las instituciones sino también como sintaxis mediática que las conjuga como verdad pública y realidad privada.

La crítica, como intervención argumentativa contra la naturalización de lo-real, encuentra en la clínica de la(s) diferencia(s) (las psicodisciplinas y otros modos institucionalizados de asistencialismo disciplinario) no sólo las dificultades resultantes de los diagnósticos vueltos identidades científicamente legitimadas sino, también, estas mismas dificultades como síntomas de la patología diagnosticada (circularidad clínica de las ciencias vueltas terapéuticas). La antropología y la sociología, en tanto referencias cruciales de *la* ciencia extendida en la pluralidad de las ciencias sociales y en tensión con la empresa etnológica (Bonte, 1975), han exigido a la etnografía, para indexarla como protocolo legítimo de investigación y escritura, distanciarse de la pragmática asistencial y disponerse como tecnología de observación, como lente de lectura, como proyector

de escenas vueltas imágenes y como diagrama expositivo metonímico del mundo-real: montar una novela realista del mundo empírico de la cultura, la de su posibilidad científicamente exacta por acción del método y sus implacables rigores simplificadores del lenguaje válido.

Cuando la ciencia empezó a encargarse de signar lo real en tanto verdad válida (validada) de la correspondencia entre mundo y concepto sustanciados como naturaleza y cultura –como segunda naturaleza-, no sólo separó materialmente estas dimensiones (concepto y mundo, cultura y naturaleza), constituyendo instituciones clasificatorias de cuerpo y conciencia, sino que, para aliviar el “yo” contra los malestares del cuerpo y la conciencia, sin tener que modificar completamente sus condiciones institucionales de posibilidad, también produjo las formas clínicas de su estabilización que formulan, identifican, propagan y certifican la veracidad positivista de su sustancia como “dato empírico”: “No sorprende la reposición explícita de la metafísica porque, como ha señalado Geymonat, el positivismo constituyó un gran sistema metafísico, con sus nociones insuficientemente exploradas y reificadas de ‘ley’, ‘hecho’ y ‘experiencia’” (BARRANCOS, 1996: 169).

Desde esta perspectiva, hacer etnografía crítica se parece más a la ciencia ficción que al documental: como trabajo contra la sustancia cosificada de lo-real y estabilizada como no-ficción, transforma la historicidad del presente en perspectiva de diseño del futuro, vislumbra la salud institucional más que como un retorno a un estado pre-patológico de la sustancia, como una metamorfosis hacia nuevas formas de subjetivación, un rejuvenecimiento del tejido ético de las estéticas políticas de las diferencias. ¿Qué otros modos de subjetivación están asfixiándose con/en nuestras propias cruzadas libertarias cuando celebramos la apertura democrática a una nueva legitimación identitaria, creyendo subsanar la agonía hospitalizada de la(s) diferencia(s), buscando ingresar aquello “otro” a nuestras propias –y por propias, aceptadas- y excluyentes (expulsivas) legitimaciones clasificatorias de toda (a)normalidad posible o, al menos, proponiendo el “respeto” y la “tolerancia” de aquella (a)normalidad consensuada como “respetable” y “tolerable” públicamente? Urgidxs² por la apertura democrática a la “diversidad” debemos cuidarnos de hacer de nuestras investigaciones

2 En los últimos veinte años, las estrategias argumentativas en textos, no sólo de investigación sino también de políticas públicas, involucran una reflexión y un posicionamiento con respecto a los usos sintácticos de género como parte de la normalización (naturalización) de sentido(s) en los sistemas lingüísticos. Podemos tomar como referencia el prólogo de *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad en el que Judith Butler enfoca esta complejidad de la gramática política del discurso convencional en las lenguas generizadas: “Además, ni la gramática ni el estilo son políticamente neutrales. Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es inculcarse el lenguaje normalizado, y el precio de no conformarse a él es la pérdida misma de inteligibilidad. Como me lo recuerda Drucilla Cornell, que sigue la tradición de Adorno: no hay nada radical acerca del sentido común. Sería un error aceptar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para expresar puntos de vista radicales, dadas las limitaciones que la gramática misma impone al pensamiento; de hecho, a lo pensable (...) ¿Están los ofendidos haciendo una petición legítima de lenguaje sencillo, o acaso su queja surge de las expectativas hacia la vida intelectual que tienen como consumidores? ¿Hay, quizá, un valor que se pueda obtener de tales experiencias de dificultad lingüística?” Butler (2001: 19). La problematización del género en el uso de la lengua y el lenguaje es una operación inseparable de la propuesta crítica de este texto que, a su vez, intenta desestabilizar y señalar las inercias de la gramática y la sintaxis a partir del uso simultáneo (y en muchos casos contradictorio) de las preposiciones y la utilización de signos de puntuación, como el paréntesis o la barra, para reorganizar o marcar diversos modos posibles de sentido(s) dentro del mismo enunciado. Poner en cuestión el género como condición del lenguaje válido sobre lo decible, lo inteligible y lo real ha sido una política epistemológica que ligó a los activismos feministas y queer en el defacement del orden heteropatriarcal y binario del discurso cotidiano en las democracias modernas capitalistas. Así, una “nativización” sobre la que se construye críticamente este trabajo etnográfico es la praxis de producción del texto desde la forma de cuestionar la naturalización binaria del género entre activistas. Circulan diferentes convenciones sobre cómo poner en cuestión el género, entre ellas: la “@” pareciera sostener el binario y encerrar la declinación femenina “a” en una “o” apenas abierta a compartir su espacio; el “*” marca una interrupción simbólica del alfabeto que propone el punto de intersección de un haz de rectas y múltiples rutas de género; la “x” intenta cancelar o impugnar la lectura de género, interrumpirlo al menos como binario, marcar el silencio frente a la hipersignificatividad de la declinación femenina y masculina de la lengua castellana. En este artículo se escribirá la “x” cuando corresponda una marcación universal de(l) género.

máquinas explicativas (clasificadoras) de cada diferencia (singularidad) ya identificada (nombrada, conceptualizada, ordenada): el mercado nos encuentra transformando en síntomas empíricos (certezas) comunes –géneros, sexos, sexualidades, genitalidades, somas anatómicas y fisiológicos, cuerpos psicoanalíticos- aquellas fórmulas básicas con que cada “yo” es propuesto culturalmente como naturalización individualizada del Sujeto o, en algunas circunstancias, de un sujeto. Sumergidos en el caudal de los apasionamientos empiristas de las ciencias del Sujeto, naufragamos cada vez en la tautología investigativa de la experiencia como dato singular pero universalizable con respecto a su mundo: en la contabilidad de las recurrencias rituales, performáticas y gestuales de cada singularidad identificada (es decir, conceptualizada como cifra cualitativa de lo humano), ensayamos el espectáculo metodológico de la descripción (re-presentación) del Sujeto en la multiplicación de sujetos. Se aventuran, así, los heraldos de las ciencias sociales y humanas a la generalización pronóstica del ciclo subjetivo por adivinaciones intersubjetivas. El famoso “caso” nos cautiva en la creencia de una reversibilidad representacional entre lo uno y lo múltiple: ajustamos el análisis epistemológico de las condiciones de investigación del proceso de “institucionalización” con que se fija la “institucionalidad” de lo “institucional” en lo “instituido” como “institución” al estudio empírico (empirista) de tal institución como atajo entre las coordenadas intersubjetivas y las coordinaciones regulativas de lo subjetivo para seguir investigando (describiendo, clasificando) sujetos. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (FOUCAULT, 2001) especifica que hacia fines del siglo XVIII “ver” consiste en un poder soberano dado a la mirada empírica que va dejando a la experiencia su mayor “opacidad corporal”:

Tocaba a este lenguaje de las cosas y sólo a él, sin duda, autorizar a propósito del individuo un saber que no fuera simplemente de orden histórico o estético. Que la definición del individuo fuera una tarea infinita, no era un obstáculo para una experiencia que, al aceptar sus propios límites, prolongaba su quehacer en lo ilimitado. La cualidad singular, el impalpable color, la forma única y transitoria, al adquirir el estatuto del objeto, han tomado su peso y su solidez. Ninguna luz podrá ya disolverlas en las verdades ideales; pero la aplicación de la mirada, alternativamente, las despertará y las hará valer sobre el fondo de objetividad. La mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible. Y por eso se hace posible organizar alrededor de él un lenguaje racional. El *objeto* del discurso puede bien ser así un *sujeto*, sin que las figuras de la objetividad, sean, por ello mismo, modificadas. Esta reorganización *formal* y *de profundidad*, más que el abandono de las teorías y de los viejos sistemas, es la que ha abierto la posibilidad de una experiencia clínica; ha retirado el viejo entredicho aristotélico: se podrá al fin hacer sobre el individuo un discurso de estructura científica. (FOUCAULT, 2001: 7-8)

A continuación el mismo texto señala las condiciones observacionales en las que nos acomoda el pensamiento clínico que formatea los estudios del Sujeto y, así, de (lxs) sujetos. La apertura del individuo al lenguaje de la racionalidad que posibilita la experiencia clínica por primera vez en la “historia occidental” resignifica su relación consigo mismo a la luz de una “medicina liberal” –un modo específico del mercado de lo humano- que se conjuga a favor de la forma general de todo conocimiento científico:

(...) ‘Para poder proponer a cada uno de nuestros enfermos un tratamiento que se adapte perfectamente a su enfermedad y a él mismo, tratamos de tener una idea objetiva y completa de su caso, recogemos en un expediente personal (su ‘observación’) la totalidad de las informaciones de [las] que disponemos sobre él. ‘Lo observamos’ de la misma manera que observamos los astros o un experimento de laboratorio.’” (FOUCAULT, 2001: 8-9)

1. Historicidad corporal de los géneros e histerización genérica de los cuerpos: lo femenino y lo masculino como patrones naturalizados de sexua(liza)ción

La indagación apareció en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico. Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento que Occidente elaboró las complejas técnicas de indagación que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica.

En el siglo XIX se inventaron, también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría *examen* y ya no indagación. Estas formas de examen dieron origen a la sociología, la psicología, la psicopatología, la criminología y el psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se observa que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.

(Foucault, 2007)

El testeo, un modo de la interrogación, una estructura de investigación incesante –tal vez incluso una modalidad del ser-, escanea las paredes de la experiencia, midiendo, sondeando, y determina así el ‘qué es’ del mundo vivido. Al mismo tiempo, pero de forma más fundamental, la propia estructura del testeo tiende a sobrepasar la certeza que establece cuando obedece al llamado de la finitud abierta. Pliegue que la metafísica no supuso, el testeo –esto es, los tipos y sistemas de relación que caen bajo esta denominación- afirma otra lógica de la verdad, una lógica que se somete a un cuestionamiento incesante, preservando a su vez un marco, un rastro, un momento de revelación como referencia.

(Ronell, 2008)

(Re)construyo etnográficamente una escena presentando y reordenando detalles de una discusión producida un par de años antes de la sanción de la Ley de Identidad de Género³ en una clase universitaria de sociología en la que soy docente: discursos normalizados (normalizadores) de(l) género, potenciando la sexua(liza)ción de los órdenes morales que vinculan Sujeto/sujetx y cuerpo desde el valor naturalista de la genitalidad individual, exponen las ceremonias de autenticación institucional de las identidades legítimas (legitimadas) que son reguladas por rituales concretos de sacrificio público de la(s) diferencia(s). En la clase se produce un debate intergeneracional entre estudiantes que recién comienzan sus carreras de grado luego de completar su formación secundaria (o media) y estudiantes que ya transitaban espacios de formación universitaria y/o terciaria. En medio de la polémica sobre la relación entre naturaleza, cultura e identidad, aventuro una consigna positivista para una estudiante: le pido que, por favor, defina *su* identidad con cuatro palabras. Sin ninguna resistencia crítica a la posibilidad de tal empresa, encontramos una primera respuesta ante la interpelación de mi pedido: “Soy justiciera, futbolera, cariñosa...”, aclara L. Le robo su turno para esgrimir la última palabra para su propia autodefinición y la sentencia: “Y sos mujer”. Asiente. Luego pregunto si hay alguna otra mujer y, al encontrar afirmaciones, repregunto si también son justicieras, futboleras, cariñosas... Son muchas las coincidencias afirmativas: “Sin embargo, ¿son todas ustedes exactamente iguales, idénticas, calcadas? Y el resto de la gente, ¿les creen a ellas que

3 La Ley 26.743 fue sancionada el 9 de mayo de 2012 y promulgada el 23 de mayo de 2012 en la República Argentina, permitiendo el cambio registral de la identidad de género en todo el territorio nacional mediante un trámite administrativo simple sin patologizar ni judicializar a la persona solicitante.

son esa serie de cosas? ¿Qué les daría la pauta de que sean futboleras, cariñosas y justicieras; sólo su enunciación, también sus gestos y sus actos? ¿Les creen, por ejemplo, sin ir más lejos, que son mujeres?”. El sí al que arribamos se va desvaneciendo ante la próxima interperlación: “Y si yo les dijera: hola, soy mujer, ¿me creerían?”. Pregunto por qué no y lo primero que formula alguien es que mi nombre es Juan. Reespecifico la situación propuesta para debate y aclaro que, entonces, me lo cambio: “Soy mujer y me llamo Brigitte”. Me señalan que, de todos modos, mi aspecto es el problema más “evidente”. Agrego que me puedo hacer una depilación definitiva, dejarme el pelo largo, llevar un vestido despampanante, unos taquitos estilizadísimos y un maquillaje profesional. Alguien me increpa juguetonamente y la denuncio: “Miren qué cuchillera que es la mala de Q, me manda al quirófano, quiere que me opere para creerme. Pero P, sin embargo, me creyó con que yo simplemente le dijera que soy mujer, que así me siento y que quiero ser tratada así”. Algunos murmullos ensayan algo así como “pero la voz...” e inmediatamente aclaro que también puedo tomar unas sesiones de fonoaudiología para “reeducarla”, tunear la nuez de Adán y realizar un tratamiento hormonal. Pregunto quién más se atrevería a decirme que no soy mujer con la dedicación que le estoy prestando a mi construcción identitaria. Aprovecho un breve silencio para responder a mi propia pregunta que, tal vez, en la intimidad de mi vida cotidiana, por ejemplo, mi propia familia sea la que se atreva y me diga: “No, no sos mujer”. Porque fueron mi mamá y mi papá —en connivencia con el resto de la familia— quienes, fundamentalmente, cuando el médico les dijo “es varón”, corrieron al registro civil y le dijeron al juez que iban a firmar que *soy* varón, que debo llevar *sexo* masculino (M) en el DNI y llamarme Juan como mi abuelo materno y Enrique como los varones de mi familia paterna, sin siquiera esperar a que pudiera dar mi propio consentimiento para semejante decisión. La patria potestad de mi madre y mi padre, la autoridad del juez y la atribución científica del médico sentenciaron mi identidad ciudadana o, al menos, inauguraron una primera sentencia. Y así nos ha pasado a casi todxs sino a todxs.

Q tampoco está convencida de mi devenir-mujer: “No, el tema es que vas a llegar al médico y él te va a decir que no sos mujer, que en todo caso sos travesti o transexual o algo así, pero mujer no”. Respondo: “¿Cómo te importan los genitales, qué devoción por la anatomía clínica del cuerpo, por su simplificación como dispositivo de la naturaleza, qué afán por el gesto de la reproducción! Mirá las cosas que pensás, mirá lo que evidentemente necesitás vos para ser mujer...”. Entre risas generales, otra estudiante agrega: “No, yo te creo que me digas que sos lo que quieras: yo en ese lugar agarraría y le diría al médico que soy mujer y punto, porque se me da la gana, porque quiero y listo, porque lo siento, me siento así, soy así”. Vuelve Q: “Sí, pero si sos un varón que se disfraza de mujer... digo, que se vuelve...”. Con la hermenéutica del disfraz estalla una imagen arraigada en el sentido común: la distancia entre los verbos “disfrazarse” y “ser” es tan potente como entre “aparentar” y “ser”. Disfrazarse es más efímero que ser lo que simularía el disfraz, apenas una apariencia que no tendría la contundencia y la durabilidad de una verdad que hace corresponder el mundo a la ley o la norma que legitiman lo que “es” y lo que “es-sólo-un-disfraz”. El “ser” como verdad necesita de la autorización garantizada en una prolongada continuidad que funda un orden legítimo de las posibilidades estéticas de la propia “imagen real”, que es siempre una configuración política, ética: la institucionalización no sólo de un valor judicativo de las diferencias sino, fundamentalmente, de

las condiciones de posibilidad de su operatividad clasificatoria de sujetxs normales y anormales. El disfraz se impone como un engaño, un divertimento, un show, una celebración pequeña, la estafa –o al menos su acusación- de aparentar lo que una no ‘es’ (lo que una ‘no podría ser’); funciona por un ratito, es volátil, frágil. Q insiste: “Bueno, te hacés mujer... pero para ser exactamente mujer todavía te falta; y sí, sin toda la genitalidad femenina no se es mujer”. ¿Es femenina la genitalidad de alguien o determinada genitalidad hace inteligible a alguien en femenino? Otra estudiante la desafía: “Pero a mi mamá le sacaron todo por cuestiones de salud y sigue siendo mujer. ¿Vos creés que no?”. Q aumenta el volumen de su voz: “Pero eso es distinto, porque ya era mujer y sufrió algo por lo que le tuvieron que sacar todo”. Intervengo nuevamente: “Me doy cuenta de que, a veces, pensar en el Otro resulta tan abstracto que creemos que a la otra las cosas sólo ‘le parecen’. Pero yo te estoy diciendo que no es un parecer, que me siento mujer, que yo sé que soy mujer: lo creo sin ninguna duda, desde chiquita que lo supe”. Q persiste en su posición: “Pero no, vos lo creés porque tenés la fantasía pero no es así porque el mundo está armado de otra manera”. La interrumpo: “Claro, ahora entendí: vos lo que me querés decir es que yo estoy loca, enfermita, que no entiendo nada porque vos, que no sos ninguna tonta, sabés que estás del mismo lado que la medicina, que la psiquiatría, que la psicología, que el santo Vaticano y que la ley; o sea, tenés ‘la Verdad’. Pero en el mundo hay un montón de otra gente que me cree, incluso desde esas mismas instituciones y desde otras más: ¿qué vamos a hacer, hasta dónde vas a pelearme para que no me dejen ser mujer?”. Retrocede en su confrontación: “No, yo te dejo, pero digo que no sos, que así no funciona”. La interpelo nuevamente: “¿Y entonces, en qué quedamos, qué onda? Porque el tema es que no me peleás sola, me venís con toda esa patota de médicos, psiquiatras, jueces religiosos de la naturaleza, creyentes de la verdad... Ahora imaginemos que la situación es así: vos, que sos una mujer heterosexual hecha y derecha desde cualquier teoría con las que autoconfirmás tus propias creencias, tenés unos añitos más, encontrás un marido y te ponés a buscar un embarazo. Tardás mucho y empezás a preocuparte. Vas al médico y te hace estudios. Llegás a buscar los resultados y el médico te dice: ¿sabés qué? Te encontramos testículos internos junto con los ovarios, no sos mujer”. Q se queda un instante en silencio, tratando de identificarse con lo que hasta ahora era sólo ajeno, exterior, de otrxs; balbucea: “Bueno, pero entonces me operan y yo ya igual tenía lo que me hacía mujer”. Trato de que se entienda el quiebre de sentido en el que la puso su propia epistemología o, mejor, la epistemología a la que le puso el cuerpo: “Pero ya no *sos* mujer desde tus propias categorías, ya sabemos que no tenés la genitalidad que te hace falta porque decidiste que algo te sobra y lo seguirá delatando la cicatriz que intente normalizarlo”. Q: “No importa, pero es sólo una cicatriz, lo otro lo tengo todo”. Reenfoco el sentido de su propio criterio sobre la (im)posibilidad de ese ser-mujer en el que ella depositaba su confianza binaria para hacer gráfica la creencia en la supuesta naturaleza genérica, sexual y genital del cuerpo que ella misma instaló en el debate de la clase: le propongo imaginar una situación en la que, cuando entra a operarse, la confunden con otro paciente y le hacen una mastectomía, una faloplastía y un tratamiento hormonal con testosterona. Prosigue Q: “Bueno, pero si fuera hermafrodita...”. La interrumpo de nuevo: “No, no, sos intersexual, ahora pasa otra cosa en el mundo: en este momento en el que te enterás de tu intersexualidad ya no podrías remitirte a la acusación médica para clasificarte en la monstruosidad, la deformación patológica, porque eso caducó y triunfó otro modo de percepción,

una categoría política que es a su vez una nueva posibilidad de exploración del cuerpo humano”. Le propongo pensar que, tal vez, en ese mundo posible, esa experiencia fuese rarísima para ella pero, sin embargo, deseada por otra gente que quiere sentir otras cosas, abrir nuevas dimensiones sensoriales del cuerpo y también, necesariamente, nuevas puertas del conocimiento: expandir las potencias perceptivas del mundo, aventurarse a otras experiencias del goce, del placer, y buscar nuevos nombres para lo que pasa con los cuerpos. Mi propuesta acusada de mera ciencia ficción no la tiente y resiste en su epistemología, atrincherada en la ficción científica de lo que se supone ha de medir lo-real y concreto de la existencia binarizada de lo humano: “Bueno, pero me podría volver todo para atrás, no sé...”. Entonces confronto esa duda devolviéndola a su propia tram(p)a identitaria: “Yo sí sé, no podés, de ninguna manera podés volver ‘todo’ para atrás; vos dijiste desde un comienzo que no hay transformación posible, que no hay construcción: ahora sólo hay cicatrices y sólo podrían haber más cicatrices sobre cicatrices, ya estás perdida para siempre en ese nuevo cuerpo que te regaló la medicina, el acontecimiento de una confusión médica que te transforma y te condiciona para siempre a habitar éste, tu propio nuevo cuerpo. Nunca más podés volver atrás, no hay atrás para el autenticismo genital que estás defendiendo como verdad del género: nunca más vas a *ser* mujer, aquella que creías ser. De eso se trata tu creencia en la naturaleza, tu defensa epistemológica: entraste en el eterno devenir-una-persona-que-quiere-volver-a-ser-mujer, aquella mujer que creés haber sido, la mujer que ya nunca serás”.

¿Qué es el cuerpo sino la superficie socialmente necesaria para sostener el estatuto de la distribución jurídica y ciudadana de lo público y lo privado de la experiencia como responsabilidad individual en el circuito capitalista y democrático del proyecto filosófico-político de la Ilustración moderna vuelta el límite entre lo-uno y lo-otro? Cada vez que se lastima con palabras es porque en el concepto, que se activa como inteligibilidad de la experiencia, se guarda y se enciende una sedimentación histórica de las coordenadas materiales del terror que lo (re)produjeron en la cultura del presente. En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault toma a Nietzsche para afirmar que el conocimiento, desde su origen, es diferenciarse y destruir lo otro:

Nietzsche dice que (...) *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar. Nietzsche dice que sólo comprendemos porque hay como fondo del comprender el juego y la lucha de esos tres instintos, esos tres mecanismos o pasiones que son reír, deplorar y detestar (odio).

En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos –reír, detestar y deplorar– tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen, tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento. (FOUCAULT, 2007: 26)

La idea de que es el conocimiento mismo como materialidad discursiva y práctica política lo que funda las “esencias” y, por lo tanto, las diferencias y no al revés es casi un sentido común que se inicia con la crítica de Nietzsche a la ciencia. Lo que se nombra como naturaleza, cosmos o mundo

–así como la *Weltanschauung* que le es dialécticamente circunscripta- no es, entonces, más que una perspectiva humana, cultural, vuelta totalidad y validada como dogma de fe por diferentes dispositivos de inteligibilidad en cada configuración social históricamente concreta. La pregunta que se formula así es qué función (ejemplaridad y destino) social (mito/logía) les es dada como atribución privativa a aquellxs que son culturalmente formuladxs como diferentes. En un libro anterior, *Las palabras y las cosas*, Foucault lo explicita así:

A partir del poder del continuo que posee la naturaleza, el monstruo hace aparecer la diferencia: ésta, que aún carece de ley, no tiene una estructura bien definida; el monstruo es la cepa de la especificación, pero ésta no es más que una subespecie en la lenta obstinación de la historia. El fósil es el que permite subsistir las semejanzas a través de todas las desviaciones recorridas por la naturaleza; funciona como una forma lejana y aproximativa de identidad; señala un semicarácter en el cambio del tiempo (...) Es como un conjunto de intemperies ajenas a los seres vivos y que únicamente llegan a ellos desde el exterior. Es como un movimiento sin cesar trazado pero detenido en su esbozo y perceptible sólo en los bordes del cuadro, en sus márgenes descuidados: y así, sobre el fondo del continuo, el monstruo cuenta, como en una caricatura, la génesis de las diferencias, y el fósil recuerda, en la incertidumbre de sus semejanzas, los primeros intentos obstinados de identidad.” (FOUCAULT, 1991: 157)

En quien es diferenciadx y en su señalamiento, persecución, exclusión y/o exterminio (sacrificio) es donde se constituye la posibilidad misma de la construcción de la(s) identidad(es) ya que es donde la cultura muestra (escenifica) sus límites de subjetivación, sus reglas más o menos explícitas. En la subjetividad diferenciada –hasta constituirse en lo diferente- se ejerce la violencia que se vuelve el ejemplo para todo aquello que no se resigna a ser igual: la voluntad de “hacer” algo distinto se automatiza (naturaliza) como voluntad de “diferenciarse”, voluntad de “ser” diferente. Así la cultura exhibe el supuesto que está en la base de toda construcción social: más que un pacto armónico, es la política del enemigo lo que la funda.

2. Institucionalización del sistema sexo-género como pedagogía de lo humano⁴

La *penetrabilidad* de niñas y mujeres ha constituido históricamente un rasgo esencial de su modo de ser en el género. Sin embargo, esta identificación inicial del género femenino con la *capacidad-para-ser-penetrada* sólo puede ocurrir si otra operación material y significativa tuvo lugar con anterioridad: la comprobación de que nada, pero nada, en ese cuerpo que será el de una mujer, competirá, será tomado, o confundido, con un pene. Pene o no pene, primero. Que el clítoris no parezca un pene, después. Tal es la economía carnal de la asignación de género en Occidente. Pero ¿qué tanto debe medir un clítoris para ser aceptable y no amenazante? La práctica ritual de clitoridectomías habla a las claras de que su mera existencia es sencillamente inaceptable en distintos lugares del mundo (...)

Mi experiencia es más oscura, mucho más oscura, que la de quienes no vivieron sus vaginoplastias como una violación repetida al infinito, primero por la invasión quirúrgica, y luego por aquella otra, la de las dilataciones forzosas. (...) Mi experiencia es como la de quienes no se sacan del cuerpo la certeza de que les fue implantado un dispositivo perpetuo de invasión, destinado a transformarnos en mujeres a través de la transformación coextensiva de todo hombre en un penetrador.

⁴ Los últimos dos párrafos del texto reformulan partes de una clase virtual escrita en 2014 para el Diploma Superior “Infancia, Educación y Pedagogía” de FLACSO.

Y es que desde la perspectiva cultural que persiste en identificar lo humano con cuerpos femeninos o masculinos promedio, se trata de intervenciones destinadas a *humanizarnos*. (...) ¿Qué hacer para detener este horror? ¿Qué hacer para revertir el orden que lo justifica? Visibilizar y celebrar la diversidad corporal tal vez ayude pero también es necesario hacer visible esa otra diferencia, la verdadera, la que no reside entre nuestras piernas. Esa que se produce y se instala cuando, en nombre de la diferencia sexual, invocando ciertos derechos de lo humano y de lo idéntico y movido por las mejores intenciones, alguien dice: hay que cortar. Y corta.

(Cabral, 2009)

¿Cómo supiste que sos mujer/varón? ¿Supiste? ¿Lo lograste? ¿Quisiste? ¿Cómo lo enseñarías? ¿Lo enseñarías? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Para quién/es? ¿Con quién/es? ¿Cómo quién/es? Ensayemos un primer triunfo de una pedagogía de la cordura, habitual en nuestras sociedades y condición de posibilidad para una pedagogía de lo humano: ¿había una vez la regularidad de los cuerpos, todos ellos perfectamente ordenados en dos grupos exactos de promesas reproductivas? ¿Es acaso la reproducción el gran asunto que nos tiene jugando a roles que, tímidamente y mucho más de acuerdo con las ocasiones del mercado que con la democratización definitiva del trato y las oportunidades entre varones y mujeres, se van resignificando a lo largo de la historia? ¿En nombre de la reproducción de qué o de quiénes comprometemos pedagógicamente nuestras biografías a la purificación de las razas sexuales? Dos tipos ideales, a saber: ellas y ellos, a distribuirse entre cuerpos con sistemas genitales diferentes que supuestamente prometen reproducirse complementariamente hasta que demuestren lo contrario. En función de tan nítida separación racial, juzgando según la necesidad de los dos polos opuestos de la escala, el cuerpo médico examina minuciosamente las partes de cada bebx al nacer y da su veredicto: macho o hembra. Si la diagnosis no reportara ninguna “ambigüedad”, se comunica rápidamente el polo de pertenencia a sus tutorxs legales para que se acerquen a un registro civil y elijan un modo de nombrarlx, dictaminando, a su vez, un primer destino de género. Una vez mujerizadas o varonizados de la forma más falaz en la que la palabra actúa, es decir, bautizando y agrupando por prepotencia de nombres propios en tanto sentencias clasificatorias, se desata una desquiciada serie de rituales institucionales que piden por cada unx, que secuestran nuestros cuerpos y nos someten a asimilar con ganas los bienes, los poderes, los derechos, los deberes, los deseos, las metas y las herramientas que se nos ofrecen? ¿Qué es, entonces, lo que se reproduce? ¿Quién/es? ¿Es una simple economía cultural para conservar los cuerpos como materia prima para la reposición sistemática de lo humano? ¿Cómo es que lo humano mismo aún no consigue inteligibilidad si no es bajo la naturalizada división primaria entre pene y clítoris? ¿Por qué definir y sostener dos humanidades tan distanciadas por una forma, un tamaño, una presunción de naturaleza? Si la primera inscripción en el género es al desnudo, como llegamos al mundo, y en manos del sistema médico-legal para garantizar la hermenéutica básica, de ahí en más nada nos deja más al desnudo en nuestro género que el modo en el que lo vestimos y los gestos que logra programarnos en los nervios. Volvemos parte de una sociedad implica, inexorablemente, espiar(nos) incesantemente (en) nuestros usos sexo-genéricos de nuestros cuerpos y nuestras vidas. La apuesta pedagógica tácita es que cada quien aprenda a comportarse ordenadamente: como ella o como él deban hacerlo... con los errores que le permita el aplausómetro del binario.

Si consideramos que, por un lado, el mundo está superpoblado en relación con la cantidad de recursos disponibles y que, por el otro, de todos modos, las tecnologías reproductivas vuelven prescindible el coito tradicional para traer bebxs al mundo, ¿por qué pareciera haberse forjado un pacto pedagógico tan global para sostener tal firmeza en la correspondencia entre sistemas genitales y rol de género? ¿Sólo en nombre de una “naturaleza reproductiva” que necesitaría de varones con capacidad de ser penetradores y mujeres con capacidad de ser penetradas? ¿En nombre de dios? ¿De la ciencia? ¿O de alguna otra iglesia? ¿Por qué no pensarnos simplemente como personas con capacidades y búsquedas reproductivas diferentes? ¿Alguien de nosotrxs aquí, en la intimidad de nuestro encuentro textual, podría imaginar que anduviéramos por la vida sin necesidades de género, como quien se encuentra con amnesia sexual y de su propia identidad de género e incluso ha olvidado la necesidad misma de identificarse en esas coordenadas? Detengámonos un instante en la ideología de nuestras propias posibilidades imaginativas: ¿cómo ensayamos esa posibilidad en nuestros lenguajes, cómo construimos alguna imagen para proponernos, al menos como ejercicio de debate, un mundo donde se viva sin género? ¿Podría nuestra imaginación pedagógica proponerse tal “degeneración”? ¿La lograría esbozar siquiera?

El sistema educativo, emblemáticamente segmentado por niveles de “desarrollo” o “crecimiento”, produce modos de transmisión del sistema hegemónico de categorización sexo-genérica (mujer/varón, femenino/masculino, hembra/macho, clítoris-vagina/pene) que, luego de la sanción de la Ley de Identidad de Género en mayo de 2012 en Argentina, aún mantiene una serie de rituales rígidos para organizar una división homosocial en la escolaridad desde el nivel inicial: en algún determinado momento, como administrando mejores modos de convivencia para tal “desarrollo” o “crecimiento” de lxs (futurxs) ciudadanxs, alguien (adultx y capacitadx para tal fin) se ve en la necesidad, la obligación o la responsabilidad de dividir al estudiantado... y las palabras mágicas se ejecutan: “las nenas con las nenas y los nenes con los nenes” (o algo así). Puede ser que la formación en filas, la lista de nombres, qué baño usar, la clase de educación física, el uniforme o la vestimenta obligatoria y alguna que otra interpelación de las instituciones y sus agentes, nos pongan en alguna incomodidad de género como parte de nuestra socialización que no admite fácilmente hibridez alguna. Por otro lado es importante recordar que, anteriormente, en julio de 2010, en Argentina se sancionó una ley que permite el matrimonio con independencia de la identidad sexo-genérica de las personas. ¿Qué identidades y qué vínculos promociona la escolaridad en su formación ciudadana desde entonces? Pareciera que esos modos de homogeneizar las conductas a través de códigos de homosociabilidad se sirven de una serie de exigencias performativas para que, en su éxito, pueda anticiparse la futura sexualidad: varones viriles y mujeres femeninas que se deseen mutuamente. Más allá de las leyes, en la intimidad de las expectativas de lxs agentes educativxs, ¿ha dejado la heterosexualidad de ser obligatoria? ¿Cómo? ¿Y los modos de ser varón o mujer? Las expresiones y los modos identitarios con los que nos construimos en el sistema sexo-género son asumidos públicamente como estatutos jerarquizados de existencia, como ontología fundacional (me sexúo, luego existo), reservándose el Premio Homo Sapiens Sapiens de Oro al varón viril, heterosexual, padre (o con potencial de serlo), joven (pero adulto), de ascendencia europea (preferentemente caucásico), de clase media (cuanto más para arriba, mejor), profesional sin discapacidades (o tan

bien sobrellevadas que no se noten en su eficiencia pero resalten su tesón). ¿Para qué conservar tal métrica, para qué organizar así los aplausos?

En el comienzo de *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*, Carlos Lomas, compilador del libro y docente español, encuentra en la escolaridad, en tanto enclave tecnológico de enseñanza(s) y aprendizaje(s), un dispositivo de ritualización de los usos de la lengua para la formación ciudadana de nuestra(s) identidad(es). Para comenzar a argumentar la prestidigitación pronóstica de las hermenéuticas del discurso que permiten focalizar interrelaciones entre grupos clasificatorios de formas, evidencias, datos y sujetos a través del juicio de sus prácticas –“dime cómo hablas y te diré quién eres y cuánto vales”-, Lomas retoma el texto *La cultura de la polémica. Del enfrentamiento al diálogo* de Deborah Tannen:

‘las palabras importan. Aunque creamos que estamos utilizando el lenguaje, es el lenguaje quien nos utiliza. De forma invisible moldea nuestra forma de pensar sobre las demás personas, sus acciones y el mundo en general’. Somos lo que decimos y hacemos al decir, y somos lo que nos dicen y nos hacen al decirnos cosas con las palabras. Por ello, el uso lingüístico de las personas –lo que se dice y lo que se hace al decir y al nombrar el mundo con las palabras- es una acción nada inocente y constituye un significativo indicio de la diversidad –y de la desigualdad- de las personas y de las culturas en nuestras sociedades. (LOMAS, 2004: 9)

De esta manera, el texto se inscribe en los estudios sobre el sexismo en (y desde) la lengua: se investiga cómo el lenguaje (y sus institucionalizaciones y ritualizaciones de modos de subjetivación) contribuye(n) tanto a la dominación masculina como al menosprecio y a la inferiorización de lo femenino en los escenarios materiales de las palabras y sus performances identitarias. Tomando en consideración el inicio de una línea de investigación sociológica, psicoanalítica y pedagógica de orientación feminista con el texto *Los niños no lloran. El sexismo en educación* de Sue Askew y Carol Ross (1988/1991) que permite indagar las tecnologías sociales y escolares de masculinización, Lomas propone reflexionar sobre la formulación de identidades masculinas “que favorezcan el avance hacia la igualdad entre los sexos” siguiendo al *Yo, tú, nosotras* de Luce Irigaray:

‘¿a qué o a quiénes desean igualarse las mujeres? ¿A los hombres? ¿A qué modelo? ¿Por qué no a sí mismas? La igualdad entre hombres y mujeres no puede hacerse realidad sin un pensamiento del género en tanto que sexuado, sin una nueva inclusión de los derechos y de los deberes de cada sexo, considerado diferente, en los derechos y deberes sociales’. Sin esta perspectiva la lucha a favor de la igualdad entre mujeres y hombres corre el peligro de convertirse en una carrera sin final (y en un callejón sin salida) hacia la aceptación del orden simbólico asociado a la *masculinidad hegemónica*, convirtiendo así la utopía de la igualdad entre los sexos en una vindicación a la medida del poder y de la política de los hombres. (LOMAS, 2004: 11)

Cita la *Política de sexos* de otra filósofa feminista, Sylviane Agacinski, para especificar que “el androcentrismo no tuvo mejor defensa que las mujeres cuando, en su prisa por liberarse de su condición, tan sólo pensaron en asimilarse a los hombres y en parecerse a ellos, sin preocuparse en volver a pensar en la oposición masculino/femenino o en la relación hombres/mujeres” (Lomas, 2004: 11).

3. Consideraciones finales: el deseo de educar el deseo

La práctica áulica es, en definitiva, un pedazo de vida vivida en común, que se puede convertir en un azaroso discurrir de la experiencia, con capacidad de alterar no sólo a las chicas y chicos, sino a nosotras mismas como educadores/as, o puede ser un nuevo espacio del dogmatismo, esta vez, estructurado bajo una temática renovada como es la sexualidad. ¿Cómo articular una pedagogía antinormativa, que haga de la normalidad su objeto insistente y paradójico de reflexión, y no su producto más deseado?

(Flores, 2011)

Las relaciones de género se operan a través de una minuciosa economía política del dolor, entre las industrias clínicas y pedagógicas de la “reducción de daños” y las de la “resiliencia”: ¿desde qué trama de derechos se exploran los géneros, las sexualidades, los cuerpos y las maneras de presentarse y mostrarse a unx mismx frente a lxs demás? ¿Qué regulaciones institucionales traducen nuestras exploraciones como normales o anormales? ¿Qué lugar en la división sexual de la ciudadanía ocupan quienes son identificadxs como “diversidad sexual”? ¿Qué la define como “diversidad” y cómo se inteligen desde ese horizonte epistemológico las identidades y las diferencias?

Como parte del triunfo de las intervenciones de los activismos feministas, de derechos humanos y LGTBQ (lésbico, gay, trans, bisexual, queer), la educación sexual integral debe “brindar conocimientos y promover valores que fortalezcan la formación integral de una sexualidad responsable” a la vez que “promover en todos los niveles educativos y modalidades la comprensión del concepto de eliminación de todas las formas de discriminación”, según consta en los Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral. Pero en la práctica, estos “conocimientos” y “valores” están en permanente disputa entre las distintas posiciones pedagógicas desde las que trabajamos en la implementación de tales lineamientos, volviendo a los derechos humanos el límite político de todo criterio posible. En este sentido, el programa de educación sexual integral tiene como desafío pedagógico crucial abrir en cada espacio educativo una reflexión crítica sobre las prácticas pedagógicas que, al buscar la normalización compulsiva de las diferencias, clasifican y estratifican (a)normalidades y (a)normales. No meramente hacer espacio en la normalidad para las disidencias y lxs disidentes o consignar una “normalidad para todos y todas”, sino estimular, a través de las prácticas áulicas que proponemos, una profunda transformación cultural hacia el desaprendizaje de la estratificación sexo-genérica de los vínculos sociales y ciudadanos.

De esta manera, las nuevas leyes impactan en la implementación de la educación sexual integral exhibiendo dos formas habituales y opuestas con las que se suele abordar el trabajo con la llamada “diversidad sexual” -que fundamentalmente engloba las disidencias a la heterosexualidad obligatoria y al androcentrismo patriarcal con el que se regula la distribución binaria de lo masculino y lo femenino a varones y mujeres respectivamente-: o bien se busca explicar la humanidad de lxs diferentes para procurar respeto, tolerancia o –en el mejor de los casos- aceptación y compartir un estatuto (relativo) de normalidad, o bien se radicaliza el cuestionamiento a los dispositivos institucionales de (a)normalización que distinguen, estigmatizan y jerarquizan modos de actuar y de relacionarse como modos de ser. Frente a un registro civil que hoy permite elegir a qué sexo

(M o F) ponerle el cuerpo e, indistintamente, con quién unirse en matrimonio, ¿por qué y para qué seguir inscribiendo los cuerpos recién nacidos en protocolos exhaustivos de masculinización o feminización? Si se quiere lograr la igualdad real de trato y oportunidades entre mujeres y varones, ¿por qué y para qué perpetuar tal distinción con estatuto jurídico-legal y regímenes codificados de disciplinamiento?

Si desde 1994 el servicio militar ya no es más obligatorio para promover y garantizar la formación de los varones de la patria, ¿por qué y para qué las escuelas siguen ritualizando tal división en las horas de educación física, las formaciones ceremoniales, los sanitarios y en las expectativas que generalmente se estimulan sobre los unos y las otras en el resto de las actividades? Si las mujeres verdaderamente tuvieran garantizados los mismos derechos que los varones y ser lo uno o la otra actualmente cuestiona la adscripción genitalista que se produce en el nacimiento, ¿por qué y para qué las escuelas querrían o deberían sostenerse en este arcaísmo hermenéutico complementario a una división sexual del trabajo injustamente asimétrica?

Referências

- BARRANCOS, Dora. *La escena iluminada. Ciencias para trabajadores. 1890-1930*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1996.
- BONTE, Pierre. *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG-Paidós, 2011.
- CABRAL, Mauro. *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, 2009. Disponible online en: <http://aloefresa.blogspot.com/2009/03/mauro-cabral-edita-nuevo-libro.html>.
- CIANCIO, M. Belén. Estudios visuales. Consideraciones epistemológicas desde una filosofía crítica. *Ediciones de la UNLa*, Lanús, Año 10, N°10, 2009.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. Clase del 16/11/1971: Los códigos, el capitalismo, los flujos, descodificación de los flujos, capitalismo y esquizofrenia, el psicoanálisis. En *El Antiedipo*, 1971, versión bajada de la web en <http://www.linksole.com/a48t3p>.
- FLOREZ, Valeria. “Interrupciones”, disponible online en su blog Escritos Heréticos www.escritoshereticos.blogspot.com/.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1991.
- _____. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 2001.
- _____. *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 2007.
- FOX KELLER, Evelyn. *Lenguaje y vida. Las metáforas de la biología del siglo XX*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1969.

- KOSOFSKY SEDWICK, Eve. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998.
- LOMAS, Carlos (comp.) *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004.
- MUNDO, Daniel. “Georg Simmel. La contraluz de la claridad moderna” en Simmel, Georg (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2009.
- ROCKWELL, Elsie. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- RONELL, Avital. *Pulsión de prueba. La filosofía puesta a examen*. Buenos Aires: Interzona Editora, 2008.
- TAUSSIG, Michael. *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford: Stanford University Press, 1999.