



Descentrada, vol. 8, núm. 1, marzo - agosto 2024, e230. ISSN 2545-7284  
 Universidad Nacional de La Plata  
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
 Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG)

## Respuesta a “Tres comentarios sobre La fantasía de la historia feminista de Joan W. Scott”

Response to “Three comments on *La fantasía de la historia feminista*, by Joan Scott”

Joan W. Scott  
 jws@ias.edu  
 Institute for Advanced Study, Princeton, USA

Traducción de: Juan Ignacio Veleda

Recepción: 15 Noviembre 2023  
 Aprobación: 18 Diciembre 2023  
 Publicación: 01 Marzo 2024

**Cita sugerida:** Scott, J. W. (2024). Respuesta a “Tres comentarios sobre *La fantasía de la historia feminista* de Joan W. Scott”. *Descentrada*, 8(1), e230. <https://doi.org/10.24215/25457284e230>

**Resumen:** Esta comunicación contiene la lectura que Joan W. Scott elaboró como respuesta a los tres comentarios que Juan Ignacio Veleda, Rosa Belvedresi y Adriana Valobra realizaron sobre su libro *La fantasía de la historia feminista*, traducido por primera vez al español y publicado en marzo de 2023 por Editorial Omnívora. Se presenta el texto en inglés y luego su traducción al español.

**Palabras clave:** Historia, Género, Feminismo, Psicoanálisis.

**Abstract:** This communication includes the lecture that Joan W. Scott prepared in response to the three comments made by Juan Ignacio Veleda, Rosa Belvedresi, and Adriana Valobra on her book *La fantasía de la historia feminista*, translated into Spanish for the first time and published in March 2023 by Editorial Omnívora. The text is presented in English and followed by its Spanish translation.

**Keywords:** History, Gender, Feminism, Psychoanalysis.

I want to begin by thanking Juan Ignacio Veleda for dreaming up this project and undertaking what must have been an arduous translation and, I am told, doing it so well. Also I want to thank the publishers at Omnívora, Lila and Dania for their faith in the project and for the beautiful book they produced. And for today’s event, I want to thank Rosa Belvedresi and Adriana Valobra for their comments.

I thought I would talk a bit today about my interest in psychoanalysis and why that, more than any other theoretical approach, helped me historicize the question of gender. When I wrote my now classic essay, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis” (1986), I was skeptical about what seemed to me the ahistorical aspect of psychoanalysis. I thought it fixed the male/female, masculine/feminine opposition in a set of dynamics outside of time, even though we know, of course, that psychoanalysis itself is a late-nineteenth, early twentieth-century development. What convinced me to reconsider this early skepticism was the important feminist work that used psychoanalytic concepts in ways I found useful and appealing and that went beyond the application of diagnostic categories to historical events. So I set out to learn more. The best way to do that for teachers is to give a course or a set of courses on the topic. That’s what I did in



seminars for history graduate students at Rutgers University for several years. We read Freud and Lacan — the original texts and some, but not much, commentary. The aim was to become familiar with the sources for psychoanalytic thinking. I think the course was a revelation both for me and many of the students. Reading the texts closely opened up new ways of thinking about history.

I was interested in what psychoanalysis could offer because I was dissatisfied with arguments about cultural construction, economic interest, and patriarchy (though all of these have relevance and utility). They didn't address the ways in which unconscious processes influenced human behavior. And nowhere was an understanding of these processes more important, I thought, than in considerations of sex and sexuality. It was in the theorizing of sexual difference that I ultimately found the perspective I was seeking.

This theorizing comes from what the British psychoanalyst, Adam Phillips, calls the 'post-Freudian' Freud, the one read through the lenses of poststructuralism (Jacques Lacan, Jean Laplanche, Michel Foucault and certain feminists – Naomi Shore, Joan Copjec, Renata Salecl), post-colonialism (Frantz Fanon), and theories of race and racism (W.E.B. DuBois, Hortense Spillers, Sylvia Wynter). This is the Freud who, according to Phillips, questions “the very idea of the self as an object of knowledge.” “The inevitability of infancy, the unruliness of instinctual life, the puzzling acquisition of language and its link with sexuality, the unconscious dream-work; all of these suggested to Freud a radical and formative insufficiency, something that cannot be solved by knowledge” (Phillips in Coviello, 1995, p. 24). In terms of identity, we cannot know in advance how subjects will identify. Social attribution (cultural construction in the jargon of the 1980s and '90s) is not psychic determination. Michel Foucault tells us that the modern subject is “always open, never finally delimited, yet constantly traversed” (Foucault, 1994, p. 322). Michel de Certeau puts it this way: “The labor by which the subject *authorizes* his own existence is of a kind other than the labor for which he receives *permission* to exist. The Freudian process attempts to articulate this difference” (De Certeau, 1988, p. 303). Joan Copjec insists as well that subjects are not reducible “to the images social discourses construct *of her*” (Copjec, 1989, pp. 241–242).

The post-Freudian Freud asks us not to read diagnostically (Oedipus complex, family romance, developmental stages) because these labels tend to close down interpretive possibilities. It asks us instead to read openly, expecting to encounter the unforeseen and the unknown. This reading practice involves acute attention to language. It refuses categorical explanations and reductive causalities, opening itself instead to the vagaries of linguistic expression and to theories of psychic representation that seek to make them intelligible.

Foucault noted that the Freudian approach led to considerations that exceeded the bounds of the empirical knowledge of the human. It exposed “what is there and yet is hidden ... what exists with the mute solidity of a thing, of a text closed in upon itself, or of a blank space in a visible text” (Foucault, 1994, p. 394). Exceeding the bounds of empirical knowledge means taking into account what Elizabeth Wilson calls the operations of the “unruly unconscious” (Wilson, 2011, p. 156) which has reasons of its own for accepting or refusing social norms.

I think it is important to add, in this moment of “alternative facts”, that neither psychoanalysis nor the history influenced by it denies “reality” in the manner of Donald Trump or other authoritarian politicians. The point is to introduce another register of interpretation, an attempt to understand the psychic underpinnings of the stories we tell. The critical role of psychoanalysis is to attempt to account for the ways in which the unconscious plays into our understanding of what counts as an event or a fact—the “fact” of sexual difference, for example.

My encounter with Freud and the Lacanian rereading of Freud made it clear that the difference of sex is ultimately inexplicable. It cannot simply be referred to the body's organs; it cannot be explained as the origin of desire or as a “natural” species reproductive mandate. Sexual difference is the riddle that defies fixed

meaning, the understanding that always seems to escape control, the dilemma that gives rise to myth and fantasy. It is the place where questions of the relationship of mind and body are confounded. Psychoanalytic theory refuses a separation between the biological and the social or cultural, attending instead to what Alenka Zupančič describes as “the zone where the two realms overlap; i.e. where the biological or somatic is already mental or cultural and where, at the same time, culture springs from the very impasses of the somatic functions which it tries to resolve (yet, in doing so, creates new ones). In other words ... the overlapping in question is not simply an overlapping of two well-established entities (‘body’ and ‘mind’), but an intersection which is generative of both sides that overlap it” (Zupancic, 2008, p. 7). Sex and sexual difference are generated by this intersection. The mind/body, culture/nature oppositions don’t work here. Anatomy is not a fact apart, but rather a fantasy about the body’s meaning that follows from gender assignment (naming, gender designation – the identification as male or female at birth and the cultural norms that seek to establish that identification) and from a child’s efforts to account for what he or she sees or does not see.<sup>1</sup> Jean Laplanche (invoking history to think psychoanalysis) refers to “the contingent, perceptual and illusory character of anatomical sexual difference,” which cannot ground the gender assignment that precedes it (Laplanche, 2011, pp. 159-202). Put in other terms, sex follows gender assignments, it does not determine those gender assignments. Zupančič points out that “the central point of Freud’s discovery was precisely that there is no ‘natural’ or pre-established place of human sexuality ... the sexual is not a substance to be properly described and circumscribed, it is the very impossibility of its own circumscription or delimitation ... The sexual is not a separate domain of human activity or life, and this is why it can inhabit all the domains of human life” (Zupancic, 2008, p. 19). But precisely because it is impossible to describe or delimit, great effort has been expended to fix its meaning, locating anatomy as *the* determination for gender. Entire social and cultural edifices are built on the shaky foundations of so-called immutable gender difference. Whether taken as God’s word or Nature’s dictate, gender – the historically and culturally variable attempt to insist on the duality of sex difference – becomes the basis for imagining social, political, and economic order. As such, gender is a product not of biology, but of history.

By thinking gender in these terms, I found I could gain insight not only into the articulation, implementation, regulation, and transgression of what used to be called “sex roles,” but also into the ways that difference (at least in modern times) organizes perceptions of societies, polities, and economies. This, of course, meant assuming the fragility of these perceptions and it required reading for specific, contextual articulations of what male/female differences were taken to mean and how they were often used as a metaphor for other differences assumed to be “natural” as well.

That gender plays a crucial definitional role in the organization of societies and politics is evident these days in the anguished warnings from opponents of feminist and queer theories, who argue that “gender theory” is an assault against the very foundations of civilized life. It is as if the recognition of varieties of gender identification (that always include the male/female binary as one among several options) will topple the whole edifice! To take only a few examples: during the debates that led to the creation of the International Criminal Court in 1999, one commentator noted that if gender were allowed to refer to anything beyond biologically defined male and female, the Court would be in the position of “drastically restructuring societies throughout the world” (Rome Statute of the International Criminal Court, July 17, 1998). This same concern about the radical potential of the concept was expressed by the opponents of a French curriculum that aimed at gender equity in 2011 and of France’s law on gay marriage in 2013. The “theory of gender,” they argued, “by denying sexual difference, [would] overturn the organization of our society and call into question its very foundations.”<sup>2</sup> In a similar vein, Pope Francis has likened gender theory to a nuclear bomb, that will destroy civilization as we know it.

It is not only that gender is a primary way of conceiving of differentiation, extending beyond sex to race, class, and nation, it is also that the illusory nature of anatomical sex difference introduces ambivalence, anxiety, indeterminacy, and instability into these organizing conceptual systems. They must always be regulated and defended. Knowing that this is the case opens the way to thinking about the dynamic operations of these systems, reading for their points of tension and contradiction, for the ways devised to deny or displace norms and regulations, and thus for the sources of their transformation.

I do not think of my work as exclusively psychoanalytic (it is not psycho-history), but nor is psychoanalysis only supplementary, accounting for reason's left-overs or deviations, those pathological outbursts that otherwise do not fit within conventional frames. The point is not to try to account for what Certeau called "the areas where an economic or a sociological explanation forcibly leaves something aside" (De Certeau, 1988, p. 289), but rather to include the irrational as a fundamental principle of human behaviour – psychic reality as a vital aspect of human experience. For that reason, psychoanalysis has become an integral aspect of my thinking about the past. (And, my friend the psychoanalyst seeking to historicize gender for his clinical practice, adds: "and your historian's perspective is a fundamental aspect to our rethinking of psychoanalysis").<sup>3</sup>

It is probably most useful at this point to offer some examples of what I mean by this. They come from my book, *Sex and Sexularism*, a book that is a synthetic history, based on reading and rereading lots of work – feminist, postcolonial, queer theory, theories about race and racism – on the foundational place of gender in the emergence of modern nation states.

The first example has to do with the politics of the nuclear family from the eighteenth century on, particularly the idea that the only legitimate aim of sexual activity was reproduction, confined to a married, heterosexual couple. What Lee Edelman, invoking Freud and Lacan, calls "reproductive futurism" helps me account for this far-reaching phenomenon. Edelman's is a manifesto for a queer politics; my interest in his work has to do with understanding historical developments. It is his emphasis on reproduction as a denial of the death drive that inspires my thinking (Edelman, 2004).

To put it all too briefly, the advent of the modern discourse of secularism, what Max Weber called "disenchantment" – the substitution of rational calculation for religious belief – brought with it questions about the meaning of life. In the discourses of secularists, there was no longer a guarantee of immortality, of some kind of spiritual life after death, nor was it possible to imagine death as continuous with life. This led, Weber observed, to a sense not only of the "meaningless of death", but also to "the senselessness of life itself." He writes, "the stronger, the more systematic the thinking about the 'meaning' of the universe becomes, the more the external organization of the world is rationalized, and the more the conscious experience of the world's irrational content is sublimated" (Weber, 1998, pp. 356-357). Sublimation in the classic Freudian sense: the turning of unappeasable anxiety to socially constructive ventures. A.K. Kordela describes it as the "administration and management of the subject's relation to mortality and immortality, as compensation for the loss of eternity" (Kordela, 2011, p. 19). In this discourse, biological reproduction becomes not only the sole legitimate aim of sexual intercourse, but the guarantee of immortality –securing life's meaning by deferring its realization to succeeding generations. This is what Edelman means by "reproductive futurism" "children secure our existence through the fantasy that we survive in them." Edelman notes that it is not so much real children as an iconic Child that embodies this promise, "the promise of a natural transcendence of the limits of nature itself" (Edelman, 2004, p. 12). From this secular insistence on the importance of reproduction follows what Jacques Donzelot has called "the policing of families" – the intervention of state power in the supposedly private life of individuals (Donzelot, 1977). "The old power of death that symbolized sovereign power", Foucault wrote, "was now carefully supplanted by the administration of bodies and the calculated management of life" (Foucault, 1990, pp. 139-140). But the question of what



counted as a man or woman could never be entirely settled, it persisted in challenging and undermining those calculated management schemes. Reading for the rearticulations of gender in these terms and, of course, in the context of political, economic, and social developments from the eighteenth century on, provides critical insight into politics and history. The legitimation and defense of gender norms appeals to unconscious anxiety about death and the meaning of life.

The second example has to do with political institutions and citizenship and takes off from the French political theorist Claude Lefort's observation about the "indeterminacy" of democracy. In the discourse of disenchantment, the loss of preeminent religious authority meant the loss of a transcendent affirmation for political power. Possession of the phallus, the symbol of the ruler's power, was no longer the prerogative of God's representative on earth. And, as the reign of kings (and the occasional queen) gave way to representative systems of government (parliaments, constitutional monarchies, republics, democracies), the physical body of the ruler as the incarnation of sovereignty was replaced by a set of disembodied abstractions: state, nation, citizen, representative, individual. Lefort puts it this way: "the locus of power becomes an empty place ... it is such that no individual and no group can be consubstantial with it – and it cannot be represented" (Lefort, 1991, p. 17). The impossibility of representation, he continues, leads to a permanent state of uncertainty: "The important point is that democracy is instituted and sustained by the dissolution of the markers of certainty. It inaugurates a history in which people experience a fundamental indeterminacy as to the basis of power, law and knowledge and as to the relations between *self* and *other* at every level of social life ..." (Lefort, 1991, p. 19). Indeterminacy is a feature of democracy, not a denial of its history or institutions. Attention to indeterminacy and the anxiety it creates can help account not only for the long-standing exclusion of women and minorities from access to political office, but also for the populist appeal of figures like Donald Trump and Silvio Berlusconi.

In *Totem and Taboo* Freud (1913-1914) offered a myth of the origin of social contracts. These emerged, he said, when the original band of brothers, fed up with their father's monopoly of women, killed and ate him. The equal distribution of power among them, however, remained a challenge. Although there have been many attempts to equate the phallus with the penis and so political power with masculinity, the fit has not been as persuasive as when a single ruler wielded all the power. Indeed, the penis might be seen as a poor substitute for the large, central, and singular authority of the king. In any event, making the literal case for the penis as phallus has required continuous effort, the invention and reinvention of explanations. And it has not solved the matter of competition among the brothers. Can one of them ultimately take the father's place and so be exempt from or above, the law? If so, which one? What are the signs of what Lacan called "phallic exceptionalism" (Lacan, 1977)<sup>4</sup> — the belief that one of the brothers is the incarnation of his father with all the exceptional rights pertaining to him alone. The search for answers to these questions plays out in the writing of constitutions, in the structure of political parties, in competition for office, in debates about the access of women to politics, in politicians' sexual liaisons, and in varieties of political conflict, some of which have shaken the very foundations of nation-states.

To the extent that those foundations rest, at least in the western imaginary, on notions of naturalized, immutable sex differences, they will remain indeterminate (and that is probably all to the good). It is not (as I once argued) gender that itself constitutes a useful category for historical analysis, but a historicized gender, understood as the impossible attempt to resolve what psychoanalysis tells us is the enigma of the difference of sex. If the resolution is impossible, cultural norms of gender will always be improvised, unstable solutions, leaving open possibilities for change (gay marriage, trans identities). Far from imprisoning our history in closed diagnostic categories, as I once worried psychoanalysis would do, this approach makes gender not only a useful category of historical analysis, but it enables us to see that what counts as gender in any time and place is a matter not of nature, but of politics and of history.

## RESPUESTA A “TRES COMENTARIOS SOBRE LA FANTASÍA DE LA HISTORIA FEMINISTA DE JOAN W. SCOTT”

Joan W. Scott

Institute for Advanced Study, Princeton, USA

Quiero comenzar agradeciendo a Juan Ignacio Veleza por soñar este proyecto y emprender lo que debió ser una ardua traducción y, según me dicen, hacerlo tan bien.<sup>5</sup> También quiero agradecer a los editores de *Omnívora*, Lila y Damián por su fe en el proyecto y por el hermoso libro que produjeron. Y para el evento de hoy, quiero agradecer a Rosa Belvedresi y Adriana Valobra por sus valiosos comentarios.

En el día de hoy, pensé en hablar un poco sobre mi interés en el psicoanálisis y por qué este enfoque teórico, más que cualquier otro, me ayudó a historizar la cuestión del género. Cuando escribí mi ahora ya clásico ensayo, “Género: una categoría útil para el análisis histórico” (1986), era escéptica respecto de lo que me parecía ser la dimensión ahistórica del psicoanálisis. Creía que se fijaba la oposición hombre/mujer, o masculino/femenino, dentro de un conjunto de dinámicas por fuera del tiempo, aunque sabemos, por supuesto, que el psicoanálisis en sí mismo es un desarrollo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Lo que me convenció para reconsiderar aquel temprano escepticismo fue todo ese notable trabajo feminista donde se utilizaban conceptos psicoanalíticos de una manera provechosa y atractiva, y que iba más allá de la aplicación de categorías diagnósticas a acontecimientos históricos. Así que me propuse aprender más. Para quienes enseñamos, la mejor manera de hacerlo es ofrecer un curso o una serie de clases sobre el tema. Y eso fue lo que hice en seminarios destinados a estudiantes de posgrado de historia en la Universidad de Rutgers durante varios años. Leímos a Freud y a Lacan: los textos originales y algunos, aunque no muchos, comentarios. El objetivo era familiarizarse con las fuentes del pensamiento psicoanalítico. Creo que esos cursos fueron una revelación tanto para mí como para muchxs de lxs estudiantes. La lectura atenta de los textos nos permitió nuevas formas de pensar la historia.

Estaba interesada en lo que podía ofrecer el psicoanálisis porque no me satisfacían los argumentos sobre la construcción cultural, el interés económico y el patriarcado (aunque todos estos tuvieran cierta relevancia y utilidad). Estos argumentos no abordaban las formas en que los procesos inconscientes influyen en el comportamiento humano. Y en ninguna parte resultaba tan importante la comprensión de estos procesos, pensé, como en las consideraciones sobre el sexo y la sexualidad. Fue en la teorización psicoanalítica de la diferencia sexual que encontré, finalmente, la perspectiva que buscaba.

Esta teorización proviene de lo que el psicoanalista británico Adam Phillips llama el Freud ‘post-freudiano’, aquel Freud leído a través de las lentes del postestructuralismo (Jacques Lacan, Jean Laplanche, Michel Foucault y ciertas feministas como Naomi Shore, Joan Copjec, Renata Salecl), el poscolonialismo (Frantz Fanon) y las teorías de la raza y el racismo (W.E.B. DuBois, Hortense Spillers, Sylvia Wynter). Este es el Freud que, según Phillips, cuestiona “la idea misma del yo como objeto de conocimiento”. “El carácter indócil de la infancia, la rebeldía de la vida pulsional, la desconcertante adquisición del lenguaje y su vínculo con la sexualidad, el trabajo onírico inconsciente; todo ello sugería a Freud una insuficiencia radical y constitutiva, algo que no puede ser resuelto por el conocimiento” (Phillips en Coviello, 1995, p. 24). En términos de identidad, no podemos saber de antemano cómo se identificarán los sujetos. La atribución social (o construcción cultural, en la jerga de los años 80 y 90) no significa determinación psíquica. Michel Foucault nos dice que el sujeto moderno está “siempre abierto, nunca definitivamente delimitado, sino más bien

constantemente atravesado” (Foucault, 1994, p. 322). Michel de Certeau lo expresa así: “El trabajo por el cual el sujeto autoriza su propia existencia es de un tipo distinto del trabajo por el cual recibe permiso para existir. El proceso freudiano intenta articular esta diferencia” (De Certeau, 1988, p. 303). Y Joan Copjec insiste también en que los sujetos no son reductibles “a las imágenes que los discursos sociales construyen *de ella*” (Copjec, 1989, pp. 241–242).

El Freud post-freudiano nos pide que no leamos aplicando diagnósticos (complejo de Edipo, novela familiar, etapas del desarrollo), porque estas etiquetas tienden a cerrar las posibilidades interpretativas. Nos pide en cambio que leamos de manera abierta, esperando encontrarnos con lo imprevisto y lo desconocido. Esta práctica de lectura implica una aguda atención al lenguaje. Rechaza las explicaciones categóricas y las causalidades reduccionistas, abriéndose en cambio a los caprichos de la expresión lingüística y a las teorías de la representación psíquica que buscan hacerlos inteligibles.

Para Foucault, el enfoque freudiano conducía a consideraciones que excedían los límites del conocimiento empírico de lo humano. Según expuso, “lo que está allí y sin embargo está oculto... lo que existe con la solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo, o de un espacio en blanco en un texto visible” (Foucault, 1994, p. 394). Superar los límites del conocimiento empírico significa tener en cuenta lo que Elizabeth Wilson llama las operaciones del “inconsciente ingobernable” (Wilson, 2011, p. 156), que tiene sus propias razones para aceptar o rechazar las normas sociales.

Me parece importante agregar, en este momento de “hechos alternativos”, que ni el psicoanálisis ni la historia por él informada niegan la “realidad”, a la manera en que lo hacen Donald Trump u otros políticos autoritarios. Lo importante es introducir otro registro de interpretación, un intento de comprender los fundamentos psíquicos de las historias que contamos. El papel crítico del psicoanálisis consiste en intentar hacer inteligibles las formas en que opera el inconsciente en nuestra comprensión de aquello que cuenta como un acontecimiento o un hecho, como por ejemplo el “hecho” de la diferencia sexual.

Mi encuentro con Freud y la relectura lacaniana de Freud dejó en claro que la diferencia sexual es, en última instancia, inexplicable. No puede referirse simplemente a los órganos del cuerpo; no puede explicarse como el origen del deseo o como un mandato reproductivo de la especie “natural”. La diferencia sexual es el enigma que desafía el significado fijo, la comprensión que siempre parece escapar al control, el dilema que da lugar al mito y la fantasía. Es el sitio donde se confunden las cuestiones de la relación entre la mente y el cuerpo. La teoría psicoanalítica rechaza la separación entre lo biológico y lo social o cultural, atendiendo en cambio a lo que Alenka Zupančič describe como “la zona donde los dos ámbitos se superponen; es decir, donde lo biológico o somático es ya mental o cultural y donde, al mismo tiempo, la cultura brota de los mismos impasses de las funciones somáticas que trata de resolver (pero, al hacerlo, crea otras nuevas). En otras palabras... la superposición en cuestión no es simplemente una superposición de dos entidades bien establecidas ('cuerpo' y 'mente'), sino una intersección que genera los dos lados superpuestos” (Zupancic, 2008, p. 7). El sexo y la diferencia sexual son generados por esta intersección. Las oposiciones mente/cuerpo, cultura/naturaleza no funcionan aquí. La anatomía no es un hecho establecido aparte, sino más bien una fantasía sobre el significado del cuerpo que se deriva de la asignación de género (nombramiento, designación de género: la identificación como hombre o mujer al nacer y las normas culturales que buscan establecer esa identificación) y de los esfuerzos de un niño por dar cuenta de lo que ve o no ve. <sup>6</sup> Jean Laplanche (invocando a la historia para pensar el psicoanálisis) se refiere al “carácter contingente, perceptivo e ilusorio de la diferencia sexual anatómica”, que no puede fundamentar la asignación de género que la precede (Laplanche, 2011, pp. 159-202). Dicho en otros términos, el sexo sigue las asignaciones de género, no las determina. Zupančič señala que “el punto central del descubrimiento de Freud fue precisamente que no existe un lugar ‘natural’ o preestablecido de la sexualidad humana... lo sexual no es una sustancia que deba ser adecuadamente descrita y circunscrita, es la imposibilidad misma de su propia circunscripción o delimitación... Lo sexual no

es un dominio separado de la actividad o de la vida humana, y por eso puede habitar todos los dominios de la vida humana” (Zupancic, 2008, p. 19). Pero precisamente porque es imposible describirlo o delimitarlo, se ha hecho un gran esfuerzo para fijar su significado, ubicando a la anatomía como *EL* elemento determinante del género. Edificios sociales y culturales enteros se construyen sobre los cimientos inestables de la llamada diferencia de género, supuestamente inmutable. Ya sea que se tome como la palabra de Dios o como un dictado de la naturaleza, el género – el intento histórica y culturalmente variable de insistir en la dualidad de la diferencia sexual – se convierte en la base para imaginar el orden social, político y económico. Como tal, el género no es un producto de la biología, sino de la historia.

Al pensar el género en estos términos, descubrí que podía comprender no solo la articulación, implementación, regulación y transgresión de lo que solía llamarse “roles sexuales”, sino también las formas en que la diferencia (al menos en los tiempos modernos) organiza las percepciones de las sociedades, las políticas y las economías. Esto, por supuesto, significaba asumir la fragilidad de estas percepciones y requería leer con atención las articulaciones específicas y contextuales de lo que se entendía que significaban las diferencias entre hombres y mujeres, y cómo se usaban a menudo como metáforas para otras diferencias que, supuestamente, eran también “naturales”.

Que el género juega un papel definitorio y crucial en la organización de las sociedades y la política se vuelve evidente, en la actualidad, en las angustiadas advertencias de quienes se oponen a las teorías feministas y queer, argumentando que la “teoría de género” representa un ataque contra los cimientos mismos de la vida civilizada. ¡Es como si el reconocimiento de las diversas formas de identificación de género (que siempre incluyen el binario masculino/femenino como una entre varias opciones) fuera a derribar todo el edificio! Para tomar solo algunos ejemplos: durante los debates que llevaron a la creación de la Corte Penal Internacional en 1999, un comentarista señaló que, si se permitiera que el género refiriera a algo más allá de la definición biológica de hombre y mujer, la Corte estaría en posición de “reestructurar drásticamente las sociedades en todo el mundo” (Rome Statute of the International Criminal Court, July 17, 1998). Esta misma preocupación sobre el potencial radical del concepto fue expresada por los opositores de un plan de estudios francés que apuntaba a la equidad de género en 2011 y de la ley francesa sobre el matrimonio homosexual en 2013. La “teoría del género”, argumentaron, “al negar la diferencia sexual, trastornaría la organización de nuestra sociedad y pondría en tela de juicio sus propios cimientos”.<sup>7</sup> De manera similar, el Papa Francisco ha comparado la teoría de género con una bomba nuclear, que destruirá la civilización tal como la conocemos.

No es solo que el género sea una forma primaria de concebir la diferenciación, extendiéndose más allá del sexo a la raza, la clase y la nación, sino que también la naturaleza ilusoria de la diferencia sexual anatómica introduce ambivalencia, ansiedad, indeterminación e inestabilidad en estos sistemas conceptuales organizadores. Siempre deben ser regulados y defendidos. Saber esto abre el camino para pensar sobre las operaciones dinámicas de estos sistemas, interpretando sus puntos de tensión y contradicción, las formas ideadas para negar o desplazar normas y regulaciones, y por lo tanto las fuentes de su transformación.

No pienso en mi trabajo como exclusivamente psicoanalítico (no es psicohistoria), pero tampoco el psicoanálisis es algo meramente complementario, explicando los sobrantes o desviaciones de la razón, esos estallidos patológicos que de otro modo no encajarían en los marcos convencionales. El punto no es intentar dar cuenta de aquello que Certeau llamó “las áreas donde una explicación económica o sociológica deja algo de lado por la fuerza” (De Certeau, 1988, p. 289), sino más bien incluir lo irracional como un principio fundamental del comportamiento humano: la realidad psíquica como un aspecto vital de la experiencia humana. Por esa razón, el psicoanálisis se ha convertido en un aspecto integral de mi pensamiento sobre el pasado. (Y, mi amigo psicoanalista que busca historizar el género para su práctica clínica agrega: “y tu perspectiva de historiadora es un aspecto fundamental para nuestro replanteamiento del psicoanálisis”).<sup>8</sup>



Probablemente sea más útil en este punto ofrecer algunos ejemplos de lo que quiero decir con todo esto. Proviene de mi libro *Sexo y secularismo*, un libro que es una historia sintética, basada en la lectura y relectura de muchos trabajos (teoría feminista, poscolonial, queer, teorías sobre la raza y el racismo) sobre el lugar fundacional del género en el surgimiento de Estados nacionales modernos.

El primer ejemplo tiene que ver con la política de la familia nuclear a partir del siglo XVIII, particularmente la idea de que el único objetivo legítimo de la actividad sexual era la reproducción, limitada a una pareja heterosexual casada. Lo que Lee Edelman, invocando a Freud y Lacan, llama “futurismo reproductivo” me ayuda a explicar este fenómeno de gran alcance. El libro de Edelman es un manifiesto para una política queer; mi interés en su trabajo tiene que ver con la comprensión de los desarrollos históricos. Lo que inspira mi pensamiento es su énfasis en la reproducción como negación de la pulsión de muerte (Edelman, 2004). Para decirlo demasiado brevemente, el advenimiento del discurso moderno del secularismo, lo que Max Weber llamó el “desencantamiento” –la sustitución del cálculo racional por la creencia religiosa– trajo consigo preguntas sobre el significado de la vida. En los discursos de los secularistas, ya no había garantía de inmortalidad, de algún tipo de vida espiritual después de la muerte, ni era posible imaginar la muerte como una continuación de la vida. Esto condujo, observó Weber, no solo a una sensación de “sin sentido de la muerte”, sino también de “la falta de sentido de la vida misma”. Él escribe, “cuanto más fuerte, más sistemático se vuelve el pensamiento sobre el ‘significado’ del universo, más se racionaliza la organización externa del mundo y más se sublima la experiencia consciente del contenido irracional del mundo” (Weber, 1998, pp. 356–357). Sublimación en el sentido clásico freudiano: la reconducción de una ansiedad insaciable hacia empresas socialmente constructivas. A. K. Kordela lo describe como la “administración y gestión de la relación del sujeto con la mortalidad y la inmortalidad, como compensación por la pérdida de la eternidad” (Kordela, 2011, p. 19). En este discurso, la reproducción biológica se convierte no solo en el único objetivo legítimo de las relaciones sexuales, sino también en la garantía de la inmortalidad, asegurando el sentido de la vida al diferir su realización a las generaciones venideras. Esto es lo que Edelman quiere decir con “futurismo reproductivo”: “los niños aseguran nuestra existencia a través de la fantasía de que sobrevivimos en ellos”. Edelman señala que, quien encarna esta promesa, no son tanto los niños reales como un Niño icónico, “la promesa de una trascendencia natural de los límites de la naturaleza misma” (Edelman, 2004, p. 12). De esta insistencia secular en la importancia de la reproducción se deriva lo que Jacques Donzelot ha llamado “vigilancia de las familias”: la intervención del poder estatal en la supuesta vida privada de los individuos (Donzelot, 1977). “El antiguo poder de la muerte que simbolizaba el poder soberano”, escribió Foucault, “fue ahora cuidadosamente suplantado por la administración de los cuerpos y la gestión calculada de la vida” (Foucault, 1990, pp. 139-140). Pero la cuestión de qué contaba como hombre o mujer nunca pudo resolverse por completo; persistió en desafiar y socavar esos esquemas de gestión calculados. La lectura de las rearticulaciones de género en estos términos y, por supuesto, en el contexto de los desarrollos políticos, económicos y sociales a partir del siglo XVIII, proporciona una visión crítica de esa política y de esa historia. La legitimación y la defensa de las normas de género apelan a la ansiedad inconsciente sobre la muerte y el sentido de la vida.

El segundo ejemplo tiene que ver con las instituciones políticas y la ciudadanía, y parte de la observación del teórico político francés Claude Lefort sobre la “indeterminación” de la democracia. En el discurso del desencantamiento, la pérdida de la autoridad religiosa preeminente significó la pérdida de una afirmación trascendente para el poder político. La posesión del falo, el símbolo del poder del gobernante, ya no era prerrogativa del representante de Dios en la tierra. Y, a medida que el reinado de los reyes (y ocasionalmente la reina) dio paso a sistemas de gobierno representativos (parlamentos, monarquías constitucionales, repúblicas, democracias), el cuerpo físico del gobernante como encarnación de la soberanía fue reemplazado por un conjunto de abstracciones incorpóreas: estado, nación, ciudadano, representante, individuo. Lefort

lo expresa de esta manera: “el lugar del poder se convierte en un lugar vacío... tan así que ningún individuo ni grupo puede ser consustancial a él, y no puede ser representado” (Lefort, 1991, p. 17). La imposibilidad de representación, prosigue, conduce a un estado de incertidumbre permanente: “Lo importante es que la democracia se instituye y se sustenta en la disolución de los indicadores de certeza. Inaugura una historia en la que las personas experimentan una indeterminación fundamental en cuanto a la base del poder, la ley y el conocimiento, y en cuanto a las relaciones entre uno mismo y los demás en todos los niveles de la vida social” (Lefort, 1991, p. 19). La indeterminación es una característica de la democracia, no una negación de su historia o instituciones. La atención a tal indeterminación, y a la ansiedad que genera, puede ayudar a explicar no solo la prolongada exclusión de mujeres y minorías del acceso a cargos políticos, sino también el atractivo populista de figuras como Donald Trump y Silvio Berlusconi.

En *Tótem y tabú*, Freud (1913-1914) ofreció un mito sobre el origen de los contratos sociales. Estos surgieron, decía, cuando la banda original de hermanos, hartos del monopolio de las mujeres por parte de su padre, lo mataron y se lo comieron. Sin embargo, la distribución equitativa del poder entre ellos seguía siendo un desafío. Aunque ha habido muchos intentos de equiparar el falo con el pene y, por lo tanto, el poder político con la masculinidad, tal ajuste nunca ha sido tan persuasivo como cuando un solo gobernante ejercía todo el poder. De hecho, el pene podría verse como un pobre sustituto de la autoridad grande, central y singular del rey. En cualquier caso, defender la literalidad del pene como falo ha requerido un esfuerzo continuo, la invención y reinversión de explicaciones. Y no ha solucionado el asunto de la competencia entre los hermanos. ¿Puede uno de ellos finalmente tomar el lugar del padre y así estar exento o por encima de la ley? ¿Si es así, Cuál? Cuáles son los signos de lo que Lacan llamó “excepcionalismo fálico”<sup>9</sup> (Lacan, 1977): la creencia de que uno de los hermanos es la encarnación de su padre con todos los derechos excepcionales que le pertenecen solo a él. La búsqueda de respuestas a estas preguntas se desarrolla en la redacción de constituciones, en la estructura de los partidos políticos, en la competencia por cargos públicos, en los debates sobre el acceso de las mujeres a la política, en las relaciones sexuales de los políticos y en las distintas formas de conflicto político, algunos de los cuales han sacudido los cimientos mismos de los estados-nación.

En la medida en que esos cimientos descansan, al menos en el imaginario occidental, sobre nociones de diferencias sexuales naturalizadas e inmutables, permanecerán indeterminados (y probablemente todo eso sea para bien). No es (como argumenté alguna vez) el género lo que en sí mismo constituye una categoría útil para el análisis histórico, sino un género historizado, entendido como el intento imposible por resolver lo que, nos advierte el psicoanálisis, es el enigma de la diferencia sexual. Si tal resolución es imposible, las normas culturales del género siempre serán soluciones improvisadas, precarias e inestables, que dejan abiertas posibilidades de cambio (como el matrimonio gay o las identidades trans). Lejos de aprisionar nuestra historia en categorías diagnósticas cerradas, como alguna vez me preocupó que hiciera el psicoanálisis, este enfoque hace que el género no solo sea una categoría útil del análisis histórico, sino que nos permite ver que lo que cuenta como género en cualquier tiempo y lugar no es una cuestión de la naturaleza, sino de la política y de la historia.

## REFERENCIAS

- Ayouch, T. (2015). La déportation pour motif d'homosexualité: mémoire et histoire. *Déportations en héritage. Revue française de Phénoménologie et de Psychoanalyse*, 89-116.
- Copjec, J. (1989). Cutting up. In Teresa Brennan (Ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (pp. 241-242). NY: Routledge.
- De Certeau, M. (1988). *The Writing of History*. NY: Columbia University Press.
- Donzelot, J. (1977). *La Police des Familles*. Paris: Les Editions de Minuit.

- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham. NC: Duke University Press.
- Fink, B. (1997). *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. NY: Vintage Books.
- Foucault, M (1994). *The Order of Things, an Archeology of Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- Freud, S. (1913-1914). Totem and Taboo. London: HogarthKordela,
- A. K. (2011). (Psychoanalytic) Biopolitics and Bioracism. *Umbr(a): a Journal of the Unconscious*, 19.
- Lacan, J. (1977). The signification of the phallus. In *Écrits* (pp. 281-291). NY: WW Norton.
- Laplanche, J. (2011). Gender, Sex and the Sexual. En *Freud and the Sexual* (pp. 159-202). International Psychoanalytic Books.
- Lefort, C. (1991). *Democracy and Political Theory*. London: Polity Press.
- Coviello, P. (2003). Intimacy and Affliction: DuBois, Race, and Psychoanalysis. *MLQ: Modern Language Quarterly*, 64(1), 1-32.
- Weber, S. (1973). The Sideshow, or: Remarks on a Canny Moment. *MLN 88(6) Comparative Literature*, 1102-1133.
- Weber, M. (1998). Religious Rejections of the World and Their Directions. In H.H. Gerth and C. Wright Mills (Eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 356-357). NY: Routledge.
- Wilson, E. (2011). Another Neurological Scene. *History of the Present*, 1(2), 156.
- Zupancic, A. (2008). *Why Psychoanalysis: Three Interventions*. DK: Aarhus University Press.

## NOTAS

- 1 Samuel Weber's 1973 reading of Freud's essay on the uncanny points out that the phallus is not an object, but instead symbolizes the structure of castration itself. 'Not only do the eyes present the subject with the shocking "evidence" of a negative perception – the absence of a maternal phallus – but they also have to bear the brunt of a new state of affairs' – the subject 'will never again be able to believe its eyes, since what they have seen is neither simply visible nor wholly invisible. ... What is involved here is a restructuring of experience, including the relation of perception, in which the narcissistic categories of identity and presence are riven by a difference they can no longer subdue or command' (Weber, 1973, p. 1133).
- 2 'La Théoricienne du gender honoré par l'université Bordeaux 3', a protest circulated by the Association pour la Fondation de Service politique, a Catholic organization, protesting the award to Butler. [www.libertepolitique.com](http://www.libertepolitique.com)
- 3 Private email communication with Thamy Ayouch (2015).
- 4 See also Fink (1997).
- 5 La traducción de esta respuesta de Joan Scott también fue realizada por Juan Ignacio Veleda.
- 6 La lectura de 1973 de Samuel Weber del ensayo de Freud sobre lo ominoso señala que el falo no es un objeto, sino que simboliza la estructura de la castración misma. "Los ojos no solo presentan al sujeto la impactante "evidencia" de una percepción negativa –la ausencia de un falo materno– sino que también tienen que soportar la peor parte de un nuevo estado de cosas" –el sujeto "nunca más será capaz de creer a sus ojos, ya que lo que han visto no es simplemente visible ni totalmente invisible. ... Lo que está involucrado aquí es una reestructuración de la experiencia, incluida la relación de percepción, en la que las categorías narcisistas de identidad y presencia están divididas por una diferencia que ya no pueden someter ni dominar" (Weber, 1973, p. 1133).
- 7 «La teórica del género honorada por la universidad de Burdeos»; una protesta distribuida por la Association pour la Fondation de Service politique, una organización católica, en protesta por el premio a Butler. Ver: [www.libertepolitique.com](http://www.libertepolitique.com)
- 8 Comunicación privada por mail con Thamy Ayouch (2015).
- 9 Ver también Fink, B. (1997).