

# Herculine Barbin o la crítica al régimen binario de la sexualidad. Consideraciones en torno a la relación entre el poder, la diferencia sexual y la identidad

*Herculine Barbin or the critique of the binary regime of sexuality. Considerations around the relationship between power, sexual difference and identity*

Cuahtémoc Nattahí Hernández Martínez\*

Universidad de Guanajuato  
nattahiher@yahoo.com.mx

DOI: 10.5281/zenodo.6604964

**Recibido:** 19/06/2021 **Aceptado:** 19/05/2022

**Resumen:** En el artículo llevamos a cabo una lectura del dossier sobre Herculine Barbin, una hermafrodita del siglo XIX que se suicida a la edad de 29 años tras haber sido reasignada legalmente al "sexo opuesto", que Michel Foucault recuperó de los anales médico-legales del siglo XIX y publicó en 1978. Una lectura que hace hincapié en el carácter subjetivo y vivencial que tienen las memorias de Herculine, así como en el carácter crítico que Foucault les adjudica y cómo esto le permite cuestionar la idea de que existe un "sexo verdadero" y, por tanto, una "identidad sexual legítima". A partir de lo anterior, nos esforzamos por mostrar cómo las memorias evidencian el funcionamiento violento del régimen binario de la sexualidad y el carácter heteronormativo del "continuo sexo-género", lo que nos permite recuperar la pertinencia del proyecto de una "desexualización del placer" que Foucault esgrimió como la estrategia política radical que nos permitiría arribar a una nueva, más plena y libre economía del cuerpo y sus placeres.

**Palabras clave:** Foucault, Herculine Barbin, Intersexualidad, Poder, Género.

**Abstract:** In the article we carry out a reading of the dossier on Herculine Barbin, a 19th century hermaphrodite who commits suicide at the age of 29 after having been legally reassigned to the "opposite sex", which Michel Foucault recovered from the medico-legal annals of the XIX century and published in 1978. A reading that emphasizes the subjective and experiential nature of Herculine's memoirs, as well as the critical nature that Foucault attributes to them and how this allows him to question the idea that there is a "true sex" and, therefore, a "legitimate sexual identity". Based on the above, we strive to show how the memories show the violent functioning of the binary regime of sexuality and the heteronormative character of the "sex-gender continuum", which allows us to recover the relevance of the project of a "desexualization of the pleasure" that Foucault used as the radical political strategy that would allow us to arrive at a new, fuller and freer economy of the body and its pleasures.

**Keywords:** Foucault, Herculine Barbin, Intersex, Power, Gender.

\* Profesor y doctor en Filosofía, actualmente se desempeña como profesor e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Es autor de los libros *El dispositivo sexo-género* (2017) y *Foucault* (2019) <https://orcid.org/0000-0002-5205-8007>

## 1. Foucault: la crítica histórica de la sexualidad

Ante las certezas incuestionables y las seguridades de la lógica bienpensante, Michel Foucault fue más bien un pensador que tendía a enturbiar las cosas y problematizarlas hasta el punto en que lograba cambiar el contorno mismo de nuestros problemas. Por eso, más que edificar y construir, Foucault terminaba por dismantelar y minar, es decir, por desmontar los estados de cosas efectivos que conforman nuestro presente. Así, como arqueólogo, excavó en el subsuelo de nuestro pensamiento para mostrarnos la precariedad histórica de los órdenes epistémicos que se han sucedido en Occidente y, como genealogista, perforó la historicidad de nuestras prácticas para socavar la pretendida universalidad y naturalidad de nuestras creencias y certezas.

Este *carácter corrosivo* de su pensamiento fue el resultado de una forma peculiar de llevar a cabo la crítica filosófica, a la que entendía como una práctica que intenta desentrañar nuestro ser histórico y en la que la historia se convierte en el modo en que se plantea la relación reflexiva y crítica con el presente (Hernández Martínez, 2019, pp. 39 y 202).

Bajo esta forma de acometer la crítica filosófica, Foucault va a visualizar su proyecto global como una práctica histórico-filosófica constituida por una serie de investigaciones histórico-críticas concretas, que conjugarían en un mismo movimiento tanto el análisis arqueológico de las prácticas discursivas como el análisis genealógico de las relaciones de fuerza, y cuyo objetivo no sería otro sino desentrañar el *campo de historicidad* sobre el que se asienta nuestro presente, pero no como parte de un mero ejercicio erudito, sino para detectar los límites actuales franqueables de aquello que ya no nos es necesario para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos (Hernández Martínez, 2019, p. 204ss).

Dentro de este proyecto global, «Nietzsche, la genealogía, la historia» de 1971 abrió, precisamente, toda una perspectiva histórico-crítica sobre el presente que vino a continuar y a profundizar la historización radical con que la arqueología analizaba nuestros saberes.

Cuando Foucault reconoció, con Nietzsche, que en el origen de las cosas que tienen sentido para nosotros, no está la identidad, la unidad o la pureza de una

esencia incontaminada, sino la mutilación, la multiplicidad y la alteración, puso sin duda el dedo en la llaga, pues ya no se podía aceptar la creencia en un glorioso y milagroso origen de las cosas que son válidas para nosotros. De la misma manera, cuando detrás de su supuesta presencia siempre inmodificable, descubrió el vértigo de la disociación, volvió a poner el dedo en la herida, pues ya no se podía aceptar en más que las cosas y figuras que pueblan nuestro presente han estado siempre allí a lo largo de la historia, como si fuesen algo necesario.

Con la genealogía queda, así, entredicho, no sólo la afanosa «búsqueda del origen», sino también la «gran continuidad» de la historia, con las que la historia tradicional presentaba al presente como una sustancia llena de sentido e inscrita de forma necesaria e inevitable en el acontecer histórico. La genealogía de este modo se convierte en todo un *proyecto de historización radical* del presente que no reposa sobre ningún absoluto ni sobre ninguna constante transhistórica, pues sabe bien que ni los sentimientos, ni los instintos ni siquiera el cuerpo mismo son lo suficientemente fijos y sólidos para reconstruir de forma continuista la historia.

Se trata de una manera de abordar histórica y críticamente el presente, que encontramos en los textos propiamente genealógicos de Foucault, en los que la investigación histórico-crítica tiene la encomienda de mostrar la radical contingencia de los estados de cosas naturalizados y eternizados. Una manera de abordar y trabajar la realidad que Foucault hizo valer para el mundo del sexo y la sexualidad en *La voluntad de saber* de 1976, así como lo había hecho antes a propósito del sistema moderno de castigo y la prisión en *Vigilar y castigar* de 1975.

Frente a la concepción tradicional del sexo y la sexualidad, que los entiende como los aspectos más naturales y espontáneos que tenemos y como sustratos biológicos que recorren la historia de forma inalterable, Foucault va a pensar la sexualidad como un constructo histórico-social que en un determinado momento fue inventado y al sexo como un efecto de poder que ha sido inscrito en el cuerpo (Hernández Martínez, 2017, p. 113ss). Se trata de una forma de llevar a cabo el análisis en términos de radicalidad teórica, en la que se sortea la evidencia con que se nos imponen estas nociones, se toma distancia de su cotidianidad y, entonces, se cuestiona su aparente familiaridad y neutralidad.

Fruto de este esfuerzo fueron los tres volúmenes de su historia de la sexualidad, una serie de entrevistas y conferencias, así como el cuarto volumen de la historia

de la sexualidad, *Las confesiones de la carne*, recién publicado, que en conjunto van a venir a transformar la forma en que es posible pensar la sexualidad, así como el horizonte tanto teórico como práctico del algunos de los movimientos feministas y lésbico-gay.<sup>1</sup>

Dentro de este panorama, cabría ubicar la publicación que constituye la principal referencia de nuestro análisis: el caso de Herculine Barbin, la hermafrodita conocida como Alexina Barbin, cuyas memorias Foucault recuperó en la editorial Gallimard en 1978 de los anales médico-legales del siglo XIX.

Las memorias de Herculine Barbin ya habían sido objeto de atención por parte de Ambroise Tardieu, un notable médico que en 1874 las publicó como parte de una obra titulada la “Question médico-légale de l’identité”, con un claro interés forense y para mostrar los efectos nocivos que a nivel identitario conlleva la errónea identificación del sexo a la hora de nacer. Foucault, por su parte, publicó las memorias con el objetivo de problematizar críticamente algunos de los supuestos del régimen práctico-discursivo sobre el que se sostiene el orden de la sexualidad en Occidente, sobre todo para cuestionar la noción de “sexo verdadero”, que era el presupuesto que implícitamente guiaba el propio intento de Tardieu y en base al cual a Herculine en su momento se le re-assigna de forma médico-legal un sexo y un género distintos a aquellos en los que había sido criada.

Las memorias de Herculine Barbin evidencian, como vamos a poder ver, el atroz funcionamiento de una de las instituciones básicas de la sociedad como es la tesis del *dimorfismo sexual*, en la medida en que ponen en evidencia la violencia implícita a nuestra creencia de que sólo existen dos únicos sexos opuestos e inconmensurables entre sí y, en consecuencia, dos géneros o dos modos legítimos de vivir el cuerpo y sus placeres. Lo que Foucault buscaba con la publicación de las memorias era, precisamente, problematizar esta creencia social, desestabilizando y desnaturalizando la tesis del dimorfismo sexual.

<sup>1</sup> Entre la abundante bibliografía que da cuenta del impacto que Foucault ejerció y sigue ejerciendo al interior de estos movimientos políticos, puede mencionarse el trabajo pionero de Judith Butler *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, de 1990, así como el texto de David Halperin *San Foucault. Para una hagiografía gay* de 1995.

Cinco años antes, en 1973, Foucault ya había publicado otras memorias: las famosas memorias de Pierre Rivière, el joven parricida que en 1835 en el Canton de Aunay mata a su madre, a su hermana y a su hermano para “liberar” a su padre de los malos tratos de aquella. Con la publicación, Foucault intentaba mostrar y evidenciar el funcionamiento de la máquina jurídico-penal, que a fuerza de repetición ha terminado por aceptarse y olvidarse. Y para eso las memorias de Pierre Rivière resultaban más que idóneas, pues, durante el proceso jurídico-legal que se le sigue, van a convertirse en una “pequeña máquina de guerra” que logra desnudar los discursos del poder, en este caso el discurso de la justicia penal y el de la psiquiatría que por aquel entonces se debatían la hegemonía al interior de aquella máquina. Al oponer su propia lógica de los hechos a la de la máquina jurídica, las memorias de Pierre Rivière evidencian cómo funcionan los argumentos y los conceptos de esos discursos al interior de las relaciones de poder (Foucault, 2014b, p. 19).

Dos memorias, dos dossier que ocupan un lugar muy particular en el conjunto de la obra completa del pensador francés y que habría que pensar como un registro distinto a sus libros publicados, a las conferencias brindadas y a los Seminarios impartidos.

Al publicar las memorias junto a los demás documentos que conforman los dosieres, Foucault les otorga un *efecto desnaturalizador y destabilizador* con la intención de evidenciar el funcionamiento de la máquina jurídico-penal, por un lado, y del sistema binario de la sexualidad por otro.

Junto a este carácter desarticulador, otra de las características de las memorias es, obviamente, su carácter biográfico. Pero se trata de escritos autobiográficos muy peculiares, como ha señalado Daniel Pereira, en los que se refleja vivamente el momento en que el poder toca esas vidas hasta entonces ínfimas y sin gracia (Pereira Andrade, 2007).

Y es que, en efecto, ni la misteriosa hermafrodita escondida en los conventos ni el joven imbécil del pueblo de Faucterie llevaban vidas ejemplares dignas de ser contadas y registradas; es hasta que el poder las descubre que adquieren esa cualidad. Pero, aquí, la singularidad y la celebridad se obtienen de forma inversa, porque son cualidades que el poder les adjudica a esas vidas hasta entonces

anónimas para exhibir las alteridades y desviaciones que el orden social, moral y legal no puede aceptar en más.

En el caso de las memorias de Herculine Barbin se trata, como vamos a ver enseguida, de un escrito autobiográfico que da cuenta vivamente de los conflictos subjetivos provocados por la reasignación médico-legal del sexo de que fue objeto a los 22 años. Frente a la desestimación de este carácter vivencial que poseen las memorias, habría que insistir en que se trata de un escrito que, al contrario, permite sopesar los efectos subjetivos que se desprenden del ejercicio del poder. Como dice Juan Pablo Sánchez, contrariamente a lo que parece asumir Tardieu, que las memorias no eran sino un conjunto de reclamos exaltados, las memorias exponen palpablemente la agonía, los sinsabores y las amargas experiencias que provoca un orden sexual que empieza a asumirse como un orden dicotómico y excluyente, así como la forma en que Abel/Alexina va a sufrir en carne propia la reasignación a “su verdadero sexo” (Sánchez Domínguez, 2015).

## 2. Herculine Barbin: vida y poder

### Fragmentos de una vida troceada por el poder

Adélaide Herculine Barbin nació el 8 de noviembre de 1838 en Saint-Jean-d'Angély, una comuna francesa situada en el departamento de Charente Marítimo. Siendo todavía una niña, muere su padre; lo que obliga a su madre a dejarla -primero- en un hospicio para huérfanos para poder trabajar y luego en el Convento de las Ursulinas de Chavagnes, donde pasa la mayor parte de su infancia y juventud. En “Mis recuerdos”, “Alexina”, como usualmente se le conocía, recuerda estas casas religiosas como casas “apacibles” y “piadosas”, donde “corazones rectos y puros” presidieron su educación (Foucault, 2007, p. 22).

En compañía de otras niñas que la aceptaban y de religiosas que la estimaban y apreciaban, pasa feliz su infancia y su primera juventud. Pero será allí en esas mismas casas donde también descubre el amor y, con ello, la complejidad e intensidad de los sentimientos. Se enamora de Léa, hija de un Consejero de la Corte Real, con quien mantiene una relación íntima que desconcertaba a las propias religiosas, al tiempo que empieza a albergar dudas en torno a su cuerpo, sus prácticas y la rectitud de sus sentimientos.

Después de realizar su “primera comunión”, Alexina de 1853 a 1856 trabaja en la misma casa que su madre en La Rochelle, como doncella al cuidado de la hija del Señor de la casa, quien de inmediato la tomó como una hija y vela por su educación. Allí continuó cultivándose y se convierte en una ávida lectora. Lee las metamorfosis de Ovidio, cuya lectura la trastorna porque de alguna manera aviva en ella la conciencia de lo que pasa con su cuerpo y el presentimiento del porvenir sombrío y amenazador que le deparaba la estrechez de su sociedad.

Tras consumarse el matrimonio de la Señorita a su cuidado, su madre y el señor de Saint-M, deciden ingresarla -con su consentimiento- a la Escuela Normal de Oléron en le Château para prepararse como institutriz. Tenía entonces 17 años y ya era presa de dolores y malestares indefinibles que no van sino a intensificarse con el paso del tiempo. Dolencias que son las que la llevan a exponerse a la inspección médica en algún punto de su vida y lo que desencadena todo un periplo médico-legal que culminara con la modificación de su identidad legal y con la corrección de su sexo en 1860.

Entre tanto en la Escuela Normal, siendo ya casi una joven, Alexina toma una mayor conciencia, no sin cierta vergüenza y congojo, de la “enorme distancia” que había entre su cuerpo y el de sus compañeras. “A esa edad en que se desarrollan todos los encantos de la mujer, yo no tenía ni el aire lleno de abandono ni la redondez en los miembros que revelan la juventud en flor. Mi tez, de una palidez enfermiza, denotaba un estado de sufrimiento constante. Mis rasgos tenían una cierta dureza que era imposible ocultar” (Foucault, 2007, p. 41). Allí de nueva cuenta se enamora de una “encantadora muchacha llamada Thécla” con la que intima prontamente. Relación que termina cuando obtiene su diploma como institutriz y abandona la academia.

Tras una corta estancia en la casa del señor Saint-M, le ofrecen una plaza como institutriz en un internado cercano donde conoce a Sara, de quien se enamora y con quien mantendrá una relación amorosa, intensa y secreta. Todas las noches Alexina se escabullía furtivamente para pasar la noche con Sara. Inseparables, entre ambas llevaban las riendas del internado, sin que la madre de Sara y dueña de la institución sospechara de su relación.

Eran tiempos felices que ella presentía que ineludiblemente iban a ser pasajeros. Pues de inmediato comprendió que esa relación también era imposible, porque

atentaba contra el orden social y moral: “Destinadas a vivir en la perpetua intimidad de dos hermanas, ¡necesitábamos ocultar a todos el secreto que nos unía a ambas! ¡Se trataba de una existencia que no podría ser comprendida! ¡La dicha que íbamos a saborear no podía, bajo ninguna circunstancia, manifestarse a la luz del día, haciéndonos objeto de reprobación pública! [...]” (Foucault, 2007, p. 67). Este torbellino de pasión, intimidad y amor, que se extendió por todo un año, provocara que sus sentimientos de culpabilidad se exacerbaban hasta lo intolerable y que se alternaban con largos razonamientos en los que intentaba exculparse de sus actos.

Lo que le abrumaba era la dolorosa imposibilidad de disfrutar del amor. “Yo había nacido para amar” (Foucault, 2007, p. 42), dice en algún momento. Y era la moral de la sociedad de su tiempo -que ella misma compartía- la que se lo imposibilitaba. La de Herculine, como se ve, era una vida desgarrada entre la búsqueda incansable del amor y la imposibilidad de tenerlo.

Pero a pesar de que sabía bien que lo que le acontecía era en última instancia una fatalidad más allá de su control, en la que tanto la naturaleza como la sociedad se habían empeñado en asignarle un sexo que no le correspondía, Alexina -formada en una educación religiosa- no podía dejar de vivir esta situación sino culpándose: “¡Dios mío! ¿He sido culpable? ¿Debo pues acusarme de un crimen?” (Foucault, 2007, p. 65). “¿He sido culpable, criminal porque un error grosero me asignara en el mundo un lugar que no era el mío?” (Foucault, 2007, p. 67). Se trataba de una situación en la que sentía que llevaba un género de vida que no le correspondía y en la que creía que estaba usurpando un puesto y un título que tanto las leyes humanas como las divinas le prohibían. Y fue debido a la exacerbación de estos sentimientos que se va a autoimponer como un imperioso deber moral ponerle fin.

Y, en efecto, se hace confesar primero ante el párroco local, quien responde sólo con cólera, intolerancia y desprecio a su clamor de comprensión, y después con un religioso misionero, quien de forma más piadosa la insta a internarse en un convento como religiosa para solucionar su desventura. Ante el siempre inminente peligro de ser descubierta y la imposibilidad de alargar indefinidamente la



situación,<sup>2</sup> Alexina se confiesa por tercera vez con el Obispo Monseñor J. F. Landriot en La Rochelle, en busca de consejo y comprensión, y en un intento desesperado por resolver una situación que ya le resultaba insoportable. El Obispo supo comprender su desesperación; le dio sosiego y conmiseración; pero la instó a inspeccionarse con el doctor Chesnet, quien la revisó exhaustivamente y habría de remitir el caso a la ley mediante un informe, consignado más tarde también en los *Anales de medicina legal*.

El doctor resolvió que la situación era grave, más de lo que Alexina podía imaginar; que había que reparar el error y que para hacerlo se debía proceder a un juicio de rectificación del estado civil de Herculine. Y eso fue precisamente lo que sucedió el 22 de julio de 1860. A los 22 años a Alexina se le re-assignó legalmente el sexo masculino y se le re-bautizó como “Abel” ante M. de Bonnégens, presidente del tribunal de Saint-Jean-d`Angély.

Ya estaba hecho. El estado civil me llevaba a formar parte de esa mitad del género humano llamada el sexo fuerte. ¡Yo, educado hasta los veintiún años en casas religiosas, en medio de tímidas compañeras, iba, como Aquiles, a dejar tras de mí todo un pasado delicioso, para entrar en lid únicamente armado de mi debilidad y de mi profunda inexperiencia de los hombres y las cosas! (Foucault, 2007, p. 100).

Pero antes que ser el camino a la tranquilidad anhelada, este cambio fue el inicio de nuevos tormentos y sin sabores; prontamente se extendió el rumor en el pueblo y se convirtió en objeto de la crítica y de la calumnia; lo que, a su vez, tuvo eco en los propios periódicos locales. Su antiguo temor se había convertido en realidad: el mundo se había convertido para ella en un juez despiadado. “El mundo, tan severo, tan ciego en sus juicios”, en efecto, había hecho de sus actos un crimen (Foucault, 2007, p. 91).

Decidido a ya no sufrir el desprecio social del que era objeto, Herculine/Abel decide tomar un trabajo en el ferrocarril y marcharse hacia el anonimato que le ofrecía el tumultuoso París. El entusiasmo que le despertaba la ciudad, sin

<sup>2</sup> “¿Prolongar indefinidamente la situación? ¡Era exponerme inevitablemente a mayores desgracias! ¡Era ultrajar la moral en aquello que más tiene de inviolable y sagrado!” (Foucault, 2007, p. 88).

embargo, pronto se esfumó; la amargura, la indiferencia, pero sobre todo la soledad se transformaron en hastío de vivir.

¡Dios mío, qué me queda ahora? Nada. ¡La fría soledad, el negro aislamiento! ¡Oh! ¡Vivir sólo, siempre sólo, entre la masa que me rodea, sin que una palabra de amor venga a alegrar mi alma, sin que nunca una mano amiga se tienda hacia mí! ¡Castigo terrible e innumerable! (Foucault, 2007, p. 103).

La reasignación legal al “sexo masculino” había eliminado de pronto su vida pasada y le había negado una identidad y una vida construida por veinte años; fue una decisión legal que lo/la dejó indefensa(o) ante un mundo masculino de significados, de comportamientos y de actitudes para el cual no tenía competencia.

¡Y ahora sólo!... ¡sólo para siempre! ¡Abandonado, proscrito entre mis amigos! Pero, ¡qué digo! ¿Acaso tengo el derecho de dar este nombre a quienes me rodean? No, no lo tengo. ¡Estoy sólo! Desde mi llegada a París entro en una nueva fase de mi existencia doble y extraña. Educado durante veinte años entre muchachas, fui primeramente doncella, durante dos años a lo sumo. A los dieciséis y medio ingresaba como alumna de magisterio en la escuela normal de...; salí de allí a los veintiún años. Era en el mes de abril. Al final del mismo año me encontraba en París, en el ferrocarril... (Foucault, 2007, p. 110).

Este sentimiento de aturdimiento ante la rapidez con que había ocurrido todo se profundiza, así como el sentimiento de aberración hacia el mundo de los hombres para el que no estaba preparado ni inicialmente, ni después:

Hoy afronto con calma la obscura perspectiva de mi destino implacable. Profundamente hastiado de todo y de todos, soporto, sin conmovirme, las injusticias de los hombres, sus odios hipócritas. No podrían alcanzarme en el seguro refugio en que me escondo. Hay entre ellos y yo un abismo, una barrera infranqueable. Yo les desafié a todos (Foucault, 2007, p. 112).

Ya no era únicamente la imposibilidad de amor lo que la acongojaba, sino ahora también la soledad implacable. Le resulta insoportable una vida en la que no encuentra lugar, una sociedad en la que no es aceptado ni querido, un mundo en

el que las mujeres a las que se acerca se retiran avergonzadas de él, como si hubiesen tocado a “un reptil”. Es en este escenario de abandono y frío aislamiento, de soledad profunda, donde empieza a jugar con la idea del suicidio y la muerte se le presenta como una forma de liberación: “¡Oh! ¡la muerte! ¡La muerte constituirá para mí la hora de liberación! ¡Como un judío errante, la espero como el final del más espantoso de los suplicios!” (Foucault, 2007, p. 103). Más adelante exclama: “¡Venga, maldito, continua tu tarea! El mundo que invocas no estaba hecho para ti. Y tú no estabas hecho para él”. Y hacia el final de sus memorias, confiesa:

No son años los que me quedan, sino meses, o tal vez días. Lo siento de una manera evidente, terrible, ¡y cuán dulce y consoladora es esta idea para mi alma! Es el tránsito, el olvido. Allí, sin dudarlo, el desgraciado exiliado encontrará, al fin, una patria, hermanos, amigos. Allí habrá un lugar para el proscrito (Foucault, 2007, p. 114).

Y, en efecto, en medio de la miseria y de la tortura del hambre, sin trabajo y sin que nadie le extendiera una mano para encontrar solución a su desempleo, Herculine/Abel se suicida en 1868 mediante asfixia carbónica, a la edad de 29 años.

Alexina fue víctima de su propia subjetividad, una subjetividad que se había gestado en ambientes marcadamente religiosos. Si bien desde siempre Alexina se había sentido diferente y distinta a las demás e instintivamente se alejaba del mundo, “como si ya hubiera comprendido que debía vivir ajeno a él” (Foucault, 2007, p. 20), en realidad, fueron los propios sentimientos de culpa alimentados por su formación religiosa los que la orillaron a exponer sus inclinaciones y a abordar su anatomía ante el confesor. Este sentimiento es lo que la hace sentir “una mentirosa”, “una usurpadora”, “una traidora”, indigna de la confianza que tanto las madres como Madame P., habían depositado en ella. Por eso es que responde al sentido del deber inculcado y se obliga a sí misma a actuar como un ente moral, aun a pesar de que presentía la desgracia que le deparaba el futuro.

Herculine, como sostiene José Ignacio Lacasta, sufrió en su cuerpo todas las estrecheces y crueldades de una sociedad cerrada, de una moral rígida y de una ciencia desabrida incapaz de recoger las inquietudes más humanas de las personas (2007, p. 5). Pero esto fue posible solo hasta que el sentido del deber inculcado y justificado por su educación se exagera hasta tal punto que se obliga a sí misma a

auscultarse ante el poder de la religión, de la medicina y de la ley. Todavía autodesterrada en París se arrepiente amargamente de lo que antes consideraba un imperioso deber: “El mundo me mostraría pronto que había cometido un estúpido acto de debilidad, y me castigaría cruelmente” (Foucault, 2007, p. 91).

“Mis recuerdos” es un escrito íntimo, apasionado y trágico, que expone las vivencias más importantes de su vida como experiencias de autoexclusión, abnegación y sacrificio. Un texto que pone de relieve cómo, a partir de un cierto momento, su vida va a quedar presa del poder. Si hasta entonces llevaba una vida ordinaria, minúscula y desapercibida en aquellas casas religiosas donde creció como un “Aquiles diminuto”, después de ser descubierta por el poder, se convierte en una vida ejemplar, en una vida exhibible que el poder ilumina para evidenciar lo que de ningún modo puede aceptarse en una sociedad que empieza a pensarse a sí misma como racional.

La de Herculine es, así, la historia de una hermafrodita cuya vida se vuelve insostenible en una sociedad que le niega un lugar en el mundo.

## Monstruosidad y hermafroditismo

Al trazar la genealogía de la anomalía y del *individuo anormal*, Foucault, en *Los anormales*<sup>3</sup>, encuentra a fines del siglo XVIII tres figuras diferenciadas (“el monstruo”, “el incorregible” y “el masturbador”) que en su cohesión y superposición darán lugar al individuo anormal, tal como esta figura funciona en el siglo XIX, por lo que el individuo anormal terminará marcado por a) una monstruosidad difusa y diáfana, b) por una “incorregibilidad rectificable” y c) por la idea de “desviación sexual”.

Lo que pasa con la figura del monstruo, dentro de esta problemática, es bastante peculiar, pues hay una transición del “monstruo” como complejo jurídico-natural al “monstruo moral”. Una transformación que nos interesa porque se realiza en buena medida a partir de la transformación en la manera de entender la figura del hermafrodita.

<sup>3</sup> Cfr. Clase del 22 de enero de 1975 en Michel Foucault, *Los anormales*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

Foucault sostiene que la vieja figura del monstruo, tal como se encuentra en el derecho romano, en la edad media y hasta el siglo XVIII, era básicamente una noción jurídica definida esencialmente por la idea de la mezcla (la mezcla de dos reinos, como el hombre con cabeza de buey, la mezcla de dos especies, como el cerdo con cabeza de carnero, o la mezcla de dos sexos, como el hermafrodita). Era, por consiguiente, la figura de la transgresión natural y de la transgresión jurídica. “Sólo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso” (Foucault, 2014a, p. 69).

La nueva teoría que se elabora en el siglo XIX, en cambio, plantea que el monstruo es únicamente una figura jurídico-moral; es una monstruosidad de los comportamientos, como dice Foucault, antes que una monstruosidad natural (Foucault, 2014a, p. 80).

Esta transición a la nueva teoría de la monstruosidad puede ejemplificarse vivamente, a juicio de Foucault, con la figura del hermafrodita. Hasta principios del siglo XVII, los hermafroditas eran considerados “monstruos” en aquel sentido de una monstruosidad jurídico-natural; y como tales, eran “ejecutados, quemados, y sus cenizas se lanzaban al viento” (Foucault, 2014a, p. 73). El hermafrodita era un monstruo porque era un error de la naturaleza. En cambio, a inicios del siglo XIX, el hermafrodita va a seguir siendo considerado un monstruo, pero ahora “su monstruosidad” deriva no de su naturaleza, sino de sus costumbres, de sus actos, de sus comportamientos. El discurso médico, por ejemplo, ya no define el hermafroditismo “como una mixtura de los sexos” (Foucault, 2007, p. 79), porque para los médicos de la época ya no hay en realidad mezcla de los sexos en un solo cuerpo; lo que hay, a su juicio, son individuos con un sexo predominante, “pero cuyas partes de la generación están mal conformadas”, como piensa Champeaux (Foucault, 2007, p. 79). Así, para la sensibilidad del siglo XIX, no hay hermafroditas en realidad, y lo que se denomina “hermafroditismo” “no es más que una mala conformación”.

Este es el caso de Herculine Barbin. El informe del médico Chesnet se titula: “Question de identidad; vicio de conformación de los órganos genitales externos; hipospadias, error sobre el sexo”. De acuerdo a este médico, Herculine sufre de “hipospadias”, una “anomalía” por la que el pene no se desarrolla de manera

“normal”. Herculine presenta, por supuesto, algunos “atributos femeninos”, como “una especie de inicio de vagina” o una “uretra completamente femenina”, pero la opinión conclusiva del médico en torno al “verdadero sexo” de Alexina es que es un hombre:

¿Qué concluiremos de estos hechos precedentes? ¿Es Alexina una mujer? Ella tiene una vulva, labios mayores, una uretra femenina, independientemente de una especie de pene imperforado, el cual ¿no será un clítoris monstruosamente desarrollado? Existe una vagina, muy corta en verdad, muy estrecha, pero al fin y al cabo ¿qué es sino una vagina? Estos son atributos completamente femeninos: sí, pero Alexina no ha reglado jamás, todo el exterior de su cuerpo es el de un hombre, mis exploraciones no han podido encontrar la matriz. Sus gustos, sus inclinaciones, le atraen hacia las mujeres. Por la noche, sensaciones voluptuosas son seguidas de un derramamiento espermático, su ropa anterior aparece manchada y almidonada. Para acabar, en fin, se encuentran al tacto unos cuerpos ovoides, un cordón de vasos espermáticos en un escroto dividido... He aquí los verdaderos testimonios del sexo; podemos concluir y decir: Alexina es un hombre, hermafrodita sin duda, pero con predominancia evidente del sexo masculino (Foucault, 2007, p. 138).

Este rechazo de la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo significa, como comenta Foucault, que ante un hermafrodita, ya no se trata de reconocer la presencia de dos sexos yuxtapuestos y entremezclados, sino dar con el único sexo verdadero (Foucault, 2007, p. 13). Ya no se admite sin más, como ocurrió durante mucho tiempo, que un hermafrodita simplemente tiene dos sexos; ahora se postula que debía tener uno sólo. Para la sensibilidad del siglo XIX el hermafrodita, en definitiva, ya no existe, y lo que hay son hombres o mujeres con ciertas anomalías en los órganos genitales. Ciertamente, como sostiene Tardieu, las apariencias del sexo femenino habían llegado muy lejos, pero “la ciencia y la justicia reconocen el error” y devuelven a ese joven a su “sexo verdadero”. La idea es que por debajo de los “vicios de conformación”, por debajo de los extravíos anatómicos, existe un “sexo verdadero”, que ahora al especialista le toca determinar así como a la sociedad y a la justicia exigir.

Así, en el caso de Herculine la conminación a rectificar su estado civil, no es una obligación que se le imponga por “ser hermafrodita”, sino porque ha habido una

errónea asignación del sexo desde un inicio. Ante “un error sobre el sexo de un individuo”, a la ciencia le toca llevar a cabo -como dice E. Goujon- “la demostración fisiológica del sexo verdadero” (Foucault, 2007, p. 146).

No por esto, estas “rarezas”, estas “malas conformaciones” dejan de ser condenadas socialmente y consideradas “monstruosidades”, pero ahora lo son porque esas imperfecciones se consideran el principio o el pretexto de conductas deshonestas, impropias o, incluso, criminales. “En referencia a la mujer Grandjean, lo que debe suscitar, lo que debe provocar la condena –dice Champeaux–, no es que sea hermafrodita. Es simplemente el hecho de que, pese a ser mujer, tenga gustos perversos, le gusten las mujeres: esta monstruosidad, no de naturaleza sino de comportamiento, es lo que debe provocar la condena” (Foucault, 2014a, p. 80).

Es esto lo que tenemos precisamente en el caso de Herculine Barbin. Si se le condena socialmente y si ella misma se autocondena y se siente culpable, si sobreviene una ola de calumnias e injurias tras la rectificación de su “sexo legal”, no es tanto por la peculiaridad de su conformación anatómica, sino porque ha usurpado un papel y se ha tomado unas prerrogativas que socialmente no le corresponden. Porque su “monstruosidad” es moral y tiene que ver con el comportamiento, antes que con la naturaleza.

## La diferencia sexual como dispositivo de poder

En *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, el historiador estadounidense Thomas W. Laqueur sostuvo, desde un estudio de corte epistemológico e histórico que recuerda mucho los emprendimientos de Michel Foucault, que nuestra idea de diferencia sexual es una construcción histórica propia de la modernidad.

Frente al sentido común que supone que la naturaleza define los sexos, T. Laqueur en su estudio puso en evidencia que de los hechos corporales no se ha seguido históricamente una única comprensión de la diferencia sexual. Durante el medievo y todavía hasta el renacimiento, al cuerpo femenino se le consideró una versión menor del masculino y era un lugar común considerar que las mujeres tenían los mismos genitales de los hombres, pero invertidos. Hacia fines del siglo XVIII, en cambio, los órganos sexuales de las mujeres van a entenderse como de una

naturaleza completamente distinta a la de los hombres; numerosos discursos van a consignar “las diferencias fundamentales entre el sexo masculino y el femenino”, basándose en distinciones biológicas observables. Con lo que se pasó del reinado de un modelo que estipulaba una sola carne, un solo sexo, a un modelo que va a estipular la existencia de dos sexos.

En aquel mundo de una sola carne, en lugar de estar divididos por sus anatomías reproductoras, los sexos estaban vinculados por una anatomía común que reflejaba el orden cósmico más amplio. Los límites entre hombre y mujer eran de grado, no de clase (Laqueur, 1994, p. 55). Se estimaba que el cuerpo humano tenía un sexo único, del cual las mujeres eran la versión menor y los hombres la superior. Los cuerpos de las mujeres se consideraban cuerpos inversos, cuerpos “al revés”, y menos perfectos que los masculinos, debido a lo insuficiente de su calor vital, el cual se pensaba era el elemento que hacía aflorar los genitales hacia el exterior. El hecho de que antes del siglo XVIII no se disponía de ningún término técnico para designar la vagina como opuesta al pene, lo que nos indica, no es sólo la ausencia de la nomenclatura para designar la diferencia sexual, sino que ésta en suma no encontraba lugar en el lenguaje, no encontraba todavía lugar en lo real.<sup>4</sup>

En aquel mundo de un solo sexo, no había una relación fija entre sexo y género: el sexo biológico no era el fundamento sólido de la categoría cultural de género, pues no había nada como un sexo esencial, verdadero y profundo, que diferenciara al hombre de la mujer. No obstante, era un mundo real en el que hombres y mujeres se distinguían y jerarquizaban social, jurídica y culturalmente, en el que había claras y férreas distinciones y desigualdades sociales, en el que lo que podía hacer un hombre o una mujer estaba estrictamente definido y donde las transgresiones

<sup>4</sup> Todavía durante buena parte del siglo XVII, “ser hombre o mujer era ostentar un rango social, asumir un rol cultural, y *no pertenecer* orgánicamente a uno u otro de los dos sexos” (Laqueur, 1994, p. 246). Es decir, el sexo era todavía una categoría sociológica y no ontológica. Con la imagen mecánica del mundo, que derrumba los ecos entre el microcosmos y el macrocosmos, el cuerpo de la mujer, por vez primera, deja de ser considerado como una versión imperfecta del cuerpo del hombre, para pasar a concebirse como una criatura completamente diferente. Cuando esto sucedió las diferencias graduales entre los órganos, fluidos y procesos fisiológicos dejaron de considerarse reflejos de un orden trascendental; y los órganos de la reproducción pasaron a ser lugares paradigmáticos que manifestaban, ya no la jerarquía metafísica de la creación, sino la inconmensurabilidad biológica entre hombre y mujer (Laqueur, 1994, pp. 258 y 259).



se castigaban severamente (Laqueur, 1994, p. 220). Lo que era posible porque el sistema de género descansaba en las certezas *a priori* de la jerarquía de la creación, que predisponían que en el eje vertical del sexo único los ejemplares más perfectos fueran fácilmente etiquetados como varones y los menos perfectos como mujeres.<sup>5</sup>

En cambio, entre nosotros, el sistema sexo-género, como se sabe, descansa en una diferencia sexual que se asume como inconmensurable y como algo dado por la naturaleza de una vez por todas. Cuando el ser hombre o el ser mujer llegó a significar ser orgánicamente de uno u otro de los dos sexos inconmensurables y opuestos, la invención de los dos sexos va a convertirse en el nuevo fundamento del género. Si antes del siglo XVIII los dos géneros remitían su razón de ser a la jerarquía de la creación, cuando los genitales comenzaron a ser vistos como signos de la oposición sexual, los dos géneros van hacerse corresponder con los dos sexos. Ser hombre o mujer, tanto en el sentido biológico como en el sentido social, ahora es pertenecer orgánicamente a uno u otro de los dos sexos inconmensurables. El cuerpo natural, así, pasó a ser la regla de oro del sistema social del género.<sup>6</sup>

Pero lo que esto también significa es que la diferencia sexual es lo que permite el orden diferenciado y jerarquizado del género, así como *la ferrea política de la identidad sexo-genérica*, basada en la trampa del continuo sexo-género, pues la

<sup>5</sup> Laqueur comenta que incluso el sexo se pensaba como algo fluido y el género como estático y fijo. El hecho de que circularan leyendas que relataban que algunas personas habían tenido un cambio de sexo muestra que el sexo podía inclusive subvertir el género, ya que en ese eje vertical de un único sexo compartido por todos (desde el guerrero más fuerte al cortesano más afeminado, desde la más agresiva virago hasta la más gentil doncella) los límites resultaban más que borrosos (Laqueur, 1994, pp. 103, 217, 218).

<sup>6</sup> Laqueur nos previene de considerar el paso del viejo modelo al nuevo modelo del dimorfismo radical, como el resultado del “progreso científico”. Cuando el dimorfismo sexual ganaba terreno contra el modelo unisexo, eso no obedeció a los avances científicos, pues los nuevos conocimientos científicos no hicieron abandonar el viejo modelo. Laqueur se esfuerza, precisamente, por mostrarnos que científicamente era imposible decidir entre los modelos, pues los nuevos conocimientos sobre el sexo no respaldaban en modo alguno y con suficiencia la tesis de la diferencia sexual (Laqueur, 1994, pp. 31, 265). Lo que suscitó el cambio en el modo de interpretar los cuerpos fue una cuestión eminentemente política: pues la diferencia sexual se utilizó para legitimar el orden social tal como antes lo hacía la metafísica (Laqueur, 1994, p. 261 y ss). “En otras palabras, se inventaron los dos sexos, dice Laqueur, como nuevo fundamento para el género” (Laqueur, 1994, p. 259).

inconmensurabilidad de la diferencia se asume como el fundamento de ser hombre o mujer. Es decir, que la opresión, dominación y postergación de la mujer halló en la biología de los dos sexos un nuevo modo de legitimación, desde el momento en que las “naturalezas biológicas radicalmente diferentes” entre hombres y mujeres fueron las instancias que empezaron a explicar el que las posiciones, los roles y las prerrogativas de hombres y mujeres fueran desiguales e inequitativas (Laqueur, 1994, p. 330). La diferencia sexual resultó ser, así, el nuevo fundamento del orden diferenciado y jerarquizado del género, en la medida en que fue la base sobre la que se estableció la distribución del poder en las relaciones entre hombres y mujeres.

## Herculine Barbin o el dispositivo binario de la sexualidad

Aunado a esto, la diferencia sexual va a convertirse, de igual modo, en el principio de negación de la condición intersexual a partir del régimen binario de la sexualidad.

Al estipular que la diferencia sexual entre hombres y mujeres es una diferencia inconmensurable e irreductible, el modelo de dos sexos terminó por enviar al diván de lo infrahumano a todas aquellas anatomías que no cumplieren con el ideal regulativo del dimorfismo sexual. Y es que, al postular el carácter inconmensurable de los dos únicos sexos, se excluye, de entrada, la consideración de los cuerpos andróginos como humanos. Esto sucede porque al colocar el cuerpo moderno en un *eje horizontal* en cuyos extremos se ubican de manera opuesta los dos sexos que se consideran únicos, *el medio se percibe como totalmente vacío*; a diferencia de lo que sucedía antes en el *eje vertical* de un solo sexo en el que había infinitas gradaciones entre uno y otro polo. De modo que en el reinado del dimorfismo sexual terminan por no caber las anatomías intermedias, las anatomías intersexuales, a no ser que como “anomalías”, “monstruosidades” o “malas conformaciones” que es necesario restituir a su “sexo verdadero”.

Esto se puede ilustrar si contrastamos los modos en que estas anatomías eran consideradas en el renacimiento y después en la época del reinado de la razón. En el renacimiento, para decidir lo masculino o lo femenino en casos de hermafroditismo no se buscaba ni en un órgano en particular ni el “sexo verdadero”, la decisión se centraba sobre el género que más les quedaba a las

personas y al que estuvieran más cercanos; esto es, lo femenino o lo masculino se decidía en función de la posición social y jurídica que se apreciaba en el individuo y no en función de algún órgano sexual. En la modernidad, en cambio, la “identidad legítima” se adjudica en función del “sexo verdadero”. Esto no significa que en el renacimiento no se discriminasen esas anatomías, sólo que en un mundo donde el sexo se pensaba como algo movable y con límites borrosos lo importante por determinar era el género, no el sexo. En la modernidad, en cambio, *esas anatomías resultan ininteligibles*. Mientras a los jueces del siglo XVI les interesaba el rango, el estatus, el vestido, las posturas, la conducta de los individuos, a los médicos del siglo XIX la idea misma de una auténtica ambigüedad sexual les resultaba impensable, porque para ellos el sexo, sin excepciones, *está ahí* presente en todo el cuerpo y, en los casos dudosos, un examen anátomo-fisiológico puede reconocer el “sexo verdadero” (Foucault, 2007, p. 237).

Lo que vemos en los discursos que conforman el dossier es cómo en la modernidad la ambigüedad anatómica (la intersexualidad) resultó precisamente impensable tanto médica como legalmente. Para la sensibilidad del siglo XIX, los hermafroditas son en realidad pseudo-hermafroditas. Y el examen médico es el que puede restituir a la persona a su “único sexo verdadero” y, de este modo, evitar que disimule la conciencia profunda de su sexo y aproveche sus extravagancias anatómicas “para servirse de su propio cuerpo como si fuera de otro sexo” (Foucault, 2007, p. 14). Por eso el diagnóstico médico, como dijo Foucault, poseía un carácter moral, porque fijaba la “identidad legítima” que le correspondía a la persona y que la sociedad le exigía.

Pero esto no es algo que hayamos dejado atrás, que hayamos “superado”, pues en la medida en que lo que está en juego en nuestra idea moderna de diferencia sexual es una diferencia inconmensurable y dicotómica, las anatomías que no se corresponden con ese ideal regulativo siguen siendo tratadas inmediatamente como “anomalías” que hay que restituir oportunamente a uno de los dos sexos, como sucedió de forma legal en el siglo XIX con Herculine Barbin, o intervenir y corregir quirúrgicamente, como ocurre actualmente.

Si lo humano se declina en dos, en hombre o mujer, en términos bipolares, dicotómicos y excluyentes, entre uno y otro polo se termina abriendo *un espacio que, al estar vacío, resulta invivible*, tal como lo atestigua vivamente la trágica

historia de Herculine Barbin, que vivió en carne propia la violencia que trajo consigo la idea de que sólo hay dos sexos, o como lo atestiguan hoy aquellos cuerpos que contradicen la bipolaridad de los sexos y que se ven sometidos a tratamientos de “normalización” corporal a través de intervenciones quirúrgico-hormonales.

A decir verdad, Alexina suscribía la bipolaridad de los sexos a título personal. Fue transgresora de la heteronormatividad del deseo, pero más que experimentar conscientemente su diferencia para afirmarse desde allí, para ella su anatomía -bajo el yugo del dimorfismo sexual- fue motivo para sentirse una “usurpadora” de un privilegio masculino que no le competía. Cuando se confiesa actuó en conformidad con la creencia en el dimorfismo sexual; y a pesar de que ya entreveía que las cosas no le resultarían nada favorables, con su confesión, como hemos visto, terminó finalmente *sacrificándose* al orden binario, ayudando a sostener el dispositivo del dimorfismo sexual.

Una de las cosas fundamentales del dossier de Herculine Barbin, en cualquier caso, es que, desde el punto de vista de la crítica, saca a la luz y exhibe el funcionamiento heteronormativo del dispositivo del dimorfismo sexual, esto es, la violencia inherente a nuestra idea moderna de diferencia sexual.

### 3. Identidad sexual, verdad y poder

Foucault piensa que el caso de Herculine Barbin forma parte de la historia política de la verdad en Occidente y que habría que inscribirlo en una especie de historia política del “sexo verdadero”, en tanto sus memorias revelan plásticamente cómo la medicina y la justicia del siglo XIX exigieron a esas anatomías intersexuales atenerse tanto a la idea de la “identidad sexual legítima” como a la ficción del “sexo verdadero”. Herculine, de este modo, sería uno de los *héroes desgraciados* de esa empresa que en Occidente ha anudado sexo, verdad e identidad de una forma por demás estrecha y opresiva (Foucault, 2007, pp. 15 y 16).

Aunque siempre se recibió con extrañeza al hermafroditismo, Foucault dice que, antes del establecimiento de esa relación entre verdad, sexualidad e identidad, se disponía la posibilidad de una cierta libre elección por parte del hermafrodita para decidir su lugar en la sociedad (Foucault, 2007, p. 12). Thomas W. Laqueur

sostiene que, en realidad, la elección de género no estuvo nunca tan abierta a la discreción individual y nadie era libre de cambiar sobre la marcha, como creía Foucault, pero lo que sí no existía hasta antes del siglo XVIII era toda esa idea de un sexo esencial, verdadero y profundo (Laqueur, 1994, pp. 219 y 220), porque la pregunta por el “sexo real” de una persona carecía de sentido.

En cualquiera de los casos, en lo que coinciden ambos autores es en señalar que el anudamiento de la relación entre la verdad, la identidad y la sexualidad es una peculiaridad propiamente moderna. Sería en la modernidad que llegamos a preguntarle al sexo quiénes somos y a pedirle que exprese nuestra naturaleza más profunda. Esta “obligación de verdad”, que para Foucault es uno de los pivotes de Occidente, asume en el caso de Herculine Barbin la forma de una imposición médico-burocrática, como hemos visto, que hizo de su vida todo un drama que acabó en el suicidio.

Y es que para Foucault la sexualidad básicamente es un aparato histórico de poder en el que se encuentra, no la naturaleza, sino la obstinación de las ciencias, no la reconciliación, sino la violencia del poder y el tumulto de los cuerpos.

La tesis de Foucault es que la sexualidad es un aparato conformado por cuatro grandes estrategias de poder y saber, que se han desplegado desde el siglo XVIII y que son las que dan forma a todo un *dispositivo de poder* de dimensiones históricas que él llama el «dispositivo de sexualidad» o también a veces «dispositivo de sexualización» (Hernández Martínez, 2017, p. 126ss).

*La voluntad de saber* es una investigación en torno a cómo es que este dispositivo histórico de poder ha invadido lo que los cuerpos tienen de más material y viviente y les ha podido solidificar algo así como el sexo y la sexualidad para controlarlos y administrarlos. La investigación genealógica, en este sentido, hace ver que estas realidades no constituyen un dominio externo al poder, sino son ya sus primeros efectos.<sup>7</sup> La investigación mostrará, por un lado, que la sexualidad, antes que ser

<sup>7</sup> La sexualidad infantil, por ejemplo, no constituyó una realidad primaria u originaria que el poder reprimió, sino surgió como efecto e instrumento del propio dispositivo histórico de poder, que no tuvo por objetivo suprimirla o erradicarla, sino convertirla en un soporte para montar líneas de penetración sobre el niño. Del mismo modo, la homosexualidad no es para Foucault una

aquello real que el poder somete, es el correlato de una práctica discursiva, y, como tal, un campo de significaciones que va a ser preciso descifrar, un lugar de procesos ocultos que hay que desocultar, y un dominio que va a exigir la formulación de discursos verdaderos y la concurrencia de intervenciones terapéuticas. De igual manera, la investigación mostrará que el sexo es una ficción regulativa que ha sido inscrita en los cuerpos como verdad biológica para poder penetrarlos de forma cada vez más eficiente, bajo la suposición de que es una especie de secreto del cuerpo que creemos capaz de revelarnos lo que somos (Hernández Martínez, 2017, pp. 149, 153-154).

En un sentido similar, Arnold I. Davidson, en *La aparición de la sexualidad*, sostiene que nuestra existencia se ha convertido en una “sexistencia”, desde que está “empapada en las promesas y las amenazas de la sexualidad” y nos empezamos a preocupar obsesivamente por nuestra “verdadera sexualidad” (Davidson, 2004, p. 19). Se trata de un vínculo entre sexualidad, verdad e individualidad en el que se supone que la sexualidad es la expresión más viva de nuestra personalidad, algo así como la externalización de nuestra esencia interior y de lo que realmente somos (Davidson, 2004, pp. 53 y 107).

Desde este costado, la cuestión central es que las memorias de Herculine Barbin desestructuran y ponen en duda toda esta lógica moderna que anuda la identidad, la verdad con la sexualidad.

Herculine no va a comulgar subjetivamente con la rectificación médico-legal de la identidad de que es objeto, ni al inicio ni después; al contrario, la rectificación no es sino el inicio de nuevas desventuras que desembocan en el suicidio. Foucault, en este sentido, llama la atención sobre cómo las memorias no están escritas desde el punto de vista de esta identidad asignada:

modalidad natural de la sexualidad humana que haya sido reprimida y que sea preciso liberar; la idea de Foucault es más bien que el poder ha constituido sexualidades como objetos de investigación y como campos de intervención médica, psicológica, legal y psiquiátrica. Las sexualidades “desviadas” o “heréticas” como dice Foucault no han sido descubiertas a partir de un cierto momento, sino más bien han sido producidas como campos de intervención por la lógica y la racionalidad esencialmente coactiva del dispositivo de sexualidad (Hernández Martínez, 2017, pp. 125, 126).

Quien habla, en definitiva, no es el hombre que intenta recobrar la vida y las sensaciones de cuando no era todavía “él mismo”. Cuando Alexina redacta sus memorias no se encuentra lejos del suicidio; ella sigue sintiéndose sin un sexo determinado, pero esta vez privada de las delicias que experimentaba al no tenerlo o, al menos, al no tener el mismo que aquéllas con las que vivía y a las que amaba y deseaba tanto (Foucault, 2007, p. 17).

La tesis de Foucault es que Alexina siempre jugó a favor de su propia ambigüedad durante la mayor parte de su vida en los internados, entre el calor de las jóvenes y el cariño de las monjas. No experimentaba su cuerpo como intersexual, tampoco hacía la experiencia de sí misma plenamente como mujer, sino como *un sujeto sin identidad*. Foucault incluso sostiene que para ella aquellos años en los internados fueron una especie de “limbo feliz” de una no-identidad (Foucault, 2007, p. 17). Y, en efecto, las memorias dan la impresión que Herculine era feliz en ese *limbo identitario* de amores y secretos hasta que cae en la trampa de su subjetivación religiosa y se ofrece a una decisión médica y jurídica que los va a convertir en imposibles.

Desde este costado lo fundamental del caso de Herculine Barbin es que cuestiona las *ficciones centrales del poder*, es decir, la idea de que existe un “sexo verdadero” y, por lo tanto, la idea de una “identidad sexual legítima”. La peculiaridad anatómica de su cuerpo es la base que nos hace dudar de la empresa occidental que convirtió el sexo y la sexualidad en la esencia de la identidad y en el lugar en el que se esconde lo que hay de más verdadero en nosotros. Frente a la obstinación con que Occidente tejió esta estrecha relación entre el sexo, la verdad y la identidad, Foucault pareciese reivindicar por ciertos momentos el “limbo identitario” y la no-identidad que vivió Herculine, puesto que a través de aquella empresa se ha terminado por introducir la cuestión de la verdad en un orden de cosas en el que, a decir verdad, solo cabe imaginar “la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres”, como dice Foucault en *La voluntad de saber*.

El dossier sobre Herculine Barbin, en este sentido, es una “pequeña máquina de guerra”. “Herculine, como señaló Judith Butler, no es una «identidad» sino la imposibilidad sexual de una identidad” (Butler, 2001, p. 82). Si Herculine evidencia la dificultad inherente a la idea misma de una identidad sexual, el dossier abre la posibilidad, por lo tanto, de un uso erótico del cuerpo más allá del doble

mecanismo del “sexo verdadero” y de la “identidad sexual legítima”; esto es, permite *pensar otra economía erótica del cuerpo y sus placeres*, como Foucault planteaba al final de *La voluntad de saber*, otra economía del cuerpo que no esté fincada en este entrelazamiento obstinado de sexo, verdad e identidad, sino signada únicamente por la intensidad y la búsqueda de los placeres.

Judith Butler sostuvo, en *El género en disputa*, que hay una “tensión no solventada” en la posición de Foucault entre *La voluntad de saber* y la Introducción que hizo al dossier Herculine Barbin. Por un lado, Foucault sostendría que el sexo está provocado por interacciones de discurso y poder. Por otro, parece sostener que hay una multiplicidad de placeres *en sí* que “no es el resultado de ningún intercambio concreto de discurso/poder” (Butler, 2001, p. 201ss). A nuestro juicio, más que una tensión no resuelta lo que se puede constatar, a partir de esta referencia a “otra economía del cuerpo y sus placeres”, es la coherencia con que Foucault pensaba esta cuestión. No se trata de liberar esa multiplicidad de placeres del sexo, como si aquella fuese una realidad pre-discursiva, cuanto de dar lugar a *una nueva economía del cuerpo y los placeres* produciendo nuevas formas de placer que desbaraten la *lógica identitaria de la sexualidad*, porque “el punto de apoyo del contraataque, como dice en *La voluntad de saber*, no debe ser el sexo-deseo, sino el cuerpo y los placeres” (Foucault, 2002, p. 191).

Desde este costado, lo fundamental del dossier de Herculine Barbin es que muestra, pone en evidencia y exhibe toda esa lógica que se erige sobre el supuesto de que la sexualidad es la expresión más viva de la forma individual de nuestra personalidad, a través de la que debemos gobernarnos irrestricta y permanentemente a lo largo de la vida, con el riesgo de que, de no hacerlo, dejemos de ser inteligibles socialmente.

#### 4. A modo de conclusión

En el pensamiento de Michel Foucault, es posible constatar que existe una estrecha correspondencia entre la apuesta (política) por una nueva economía del cuerpo y sus placeres, que Foucault oponía al dispositivo de la sexualidad al final de *La voluntad de saber*, y la reivindicación del limbo identitario que vivió Herculine antes de la reasignación médico-burocrática de que fue objeto, que encontramos en la Introducción al dossier. Esto es así porque en ambos registros lo que está en



juego es, en última instancia, *un uso del cuerpo y sus placeres más libre y pleno*, tanto en la apuesta por una economía distinta del cuerpo y sus placeres que no esté atravesada ni gobernada por las nociones de sexo y sexualidad, como en la reivindicación del limbo de una no-identidad de amores y placeres secretos que vivió Herculine en los internados entre el calor de las jóvenes y el cariño de las monjas antes de la irrupción del funcionamiento del dispositivo de poder.

En ambos casos, se hace referencia a un placer sin amo y sin sexo, o, mejor dicho, a *un placer desexualizado* que permite una relación con el cuerpo y entre los cuerpos nueva y más feliz.

La desexualización del placer en Foucault es, en realidad, todo un proyecto político radical que no pasa por la “liberación sexual” sesentayochista ni por la consecución del ideal humanista de una “sexualidad completa e integral”, sino al contrario, lo que exige es el proyecto de liberarnos de la sexualidad, esto es, un proceso radical de desexualización de los cuerpos, las identidades y las relaciones (Hernández Martínez, 2017, p. 161ss).

Se trata de un proyecto o una estrategia política cuyo objetivo es lograr que el placer deje de estar remitido a la ley austera del sexo y de la sexualidad para permitir arribar a otra economía del cuerpo y sus placeres donde lo que cuente sea la propia realidad del cuerpo en la intensidad de sus placeres. Hace alusión, en este sentido, a un uso de los placeres eróticos del cuerpo por fuera de las trampas del continuo sexo-género y de las subjetivaciones que lo facturan.

Por eso, frente a un poder que ha sexualizado los cuerpos, las identidades y las relaciones sociales, que convirtió la diferencia sexual en el fundamento del ordenamiento jerárquico de género y en el mecanismo a través del cual se discrimina y se regatea el estatuto de persona a las anatomías intersexuales, no resulta descabellado reivindicar la pertinencia de este planteamiento de Foucault en torno a una economía distinta del cuerpo y sus placeres

## Referencias

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG/UNAM, México.

Davidson, Arnold I (2004). *La aparición de la sexualidad*. Trad. Juan Gabriel Lopez, Alpha Decay, Barcelona.

Fernandez Agis, Domingo. "Psicologización y sexualización del yo". En *La Lámpara de Diógenes*, nº 15, enero-diciembre 2007. Disponible en: <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/14/115.pdf>

Foucault, Michel (2002). *La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú, Siglo Veintiuno, México.

Foucault, Michel (2014a). *Los anormales*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, Michel, "El sexo verdadero". En Foucault, M. *Herculine Barbin llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Talasa Ediciones, Madrid, 2007.

Foucault, Michel (2007). *Herculine Barbin. Llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Talasa Ediciones, Madrid.

Foucault, Michel. "Presentación". En *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*, Trad. de Joan Vinyoli. México: Tusquets Editores, 2014b.

García Canal, María I. "Espacio y diferenciación de género: (hacia la configuración de heterotopías del placer)". En *Revista Debate feminista*, Año 9, Vo1.17, (1998): 47-56. Disponible en: [https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista/article/view/429](https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/429)

Halperin, David (2000). *San Foucault. Hacia una hagiografía gay*, Cuadernos de Litoral, México.

Hernandez Martínez, Cuauhtémoc N. (2019). *Foucault*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Hernandez Martínez, Cuauhtémoc N. (2017). *El dispositivo sexo-género*, Universidad de Guanajuato/Cátedra de Filosofía y Literatura José Revueltas, Guanajuato.

Lacasta Zabalza, J.I. "Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de Michel Foucault". En Foucault, M. *Herculine Barbin llamada Alexina B. Presentado por Michel Foucault*. Talasa Ediciones, Madrid, 2007,

CJAUHTÉMOC NATTAHÍ HERNÁNDEZ MARTÍNEZ.

«Herculine Barbin o la crítica al régimen binario de la sexualidad. Consideraciones en torno a la relación entre el poder, la diferencia sexual y la identidad».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 93-119

Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. Eugenio Portela, Ediciones Cátedra, Madrid.

Peres Diaz, D. "Poder, teoría *queer* y cuerpo Cyborg". En *Daimon, Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 2, (2016): 123-134. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/269401>

Pereira Andrade, D. "Vidas paralelas. Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin". En *Tempo Social*, nº 2, (noviembre 2007): 233-252. Disponible em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12554/14331>>. Acesso em: 08 mar.

Sánchez Dominguez, Juan Pablo. "Herculine Barbin, un hermafrodita descrito por Michel Foucault". En *RIDE Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, vol. 6, núm. 11, julio-diciembre 2015. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498150319050> [Fecha de consulta: 1º de mayo de 2022]

Villaceque, S. "El hermafrodita y sus avatares: una lectura sociocritica de la intersexualidad e interculturalidad en la obra de Dalí". En *Sociocriticism*, Vol. XXVI, 1 y 2, 2011. Disponible en: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/sociocriticism/article/view/2464>.