

## **Ciudadanía y nuevas identidades de género: sobre biopolítica y teoría *queer***

*Isabel Balza\**

### 1. CIUDADANÍA Y GÉNERO

«Ciudadanía» es la categoría política que legitima el nuevo estatuto del sujeto occidental en la actualidad. A partir del siglo XVIII, dos ejes construyen la nueva subjetividad política moderna: la ciudadanía y los derechos humanos. La proclamación, tras la Revolución Francesa, de los derechos del hombre y del ciudadano definen la humanidad. En el cruce entre la ciudadanía y los derechos humanos emerge la nueva humanidad que quiere ser pensada: sólo aquel que posea o adquiera el estatuto de ciudadano es perceptible de ser considerado humano. Se establece un límite político entre aquellos que pueden ser considerados ciudadanos y quienes quedan fuera de los límites de tal definición. Y quedar fuera de la definición de ciudadano significará no tener garantizados derechos humanos básicos. De tal modo que desde el momento en que la noción de «ciudadanía» aparece en el pensamiento político moderno como categoría central para definir la nueva subjetividad moderna, hay sujetos que quedan fuera de tal definición. La exclusión que marca en su mismo fundamento la constitución del ciudadano moderno afecta a diversos sujetos: los niños, las mujeres o los esclavos, entre otros. Desde su origen la ciudadanía se perfila como una categoría política excluyente. Estos diversos ejes que conforman la identidad subjetiva y que marcan la no pertenencia a la ciudadanía son: el género, el sexo, la sexualidad, la raza, la clase social o la nacionalidad.

En este sentido, quiero analizar el modo en que la noción de ciudadanía debe ser revisada y ampliada en relación con las nuevas identidades de género. Con este término hago referencia a posiciones subjetivas que cuestionan la dicotomía genérica que reconoce sólo dos sexos y/o géneros. Algunas de estas nuevas identidades son recientes y otras están presentes a lo largo de la historia, aunque hayan sido poco estudiadas.

---

\* Profesora de Filosofía Moral de la Universidad de Jaén. [ibalza@ujaen.es](mailto:ibalza@ujaen.es)

Ya en el siglo XVIII diversos autores critican el fenómeno de exclusión con el se presenta la noción de ciudadanía. En lo que a esta investigación que propongo interesa, recordemos las críticas profeministas de algunos ilustrados tales como Madame Lambert, D'Alembert, D'Holbach, Condorcet, Mademoiselle Jodin, Théroigne de Méricourt, así como la conocida «Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana» de Olimpe de Gouges (*cf.* Condorcet, De Gouges, De Lambert 1993). Estos autores y autoras critican la exclusión que los sujetos de sexo femenino padecen de la noción de ciudadanía y de la posesión, por lo tanto, de los derechos básicos. Ello evidencia que, desde su misma aparición, el estatuto del ciudadano es discutible y ambiguo.

La teoría crítica feminista ha centrado gran parte de sus análisis en el hecho de la exclusión de las mujeres del estatuto de ciudadanas y de su falta de derechos básicos. Entre estas críticas, recordemos la oposición entre ciudadanía civil y ciudadanía social que clarifica las razones de la falta histórica de derechos sociales para las mujeres, y el escaso desarrollo que los derechos sociales han experimentado. Nancy Fraser y Linda Gordon tratan de pensar la oposición entre contrato y caridad, asociados uno a la ciudadanía civil y el otro a la ciudadanía social, oposición que aparece codificada en términos de género. Su análisis sirve para entender por qué los valores asociados a la ciudadanía civil son los que la ideología dominante ha permitido que afloren en el discurso, relegando otro tipo de valores al ámbito de lo privado e incluso de lo escondido. Fraser y Gordon<sup>1</sup>, utilizando como punto de partida el ensayo de Marshall de 1949 «Ciudadanía y clase social», buscan el punto de inflexión en el que el desarrollo de la ciudadanía se estanca, o más bien descubren cómo el mismo modo de constitución del contrato civil de ciudadanía excluye el desarrollo de lo social. Para Marshall, la ciudadanía social sería el punto culminante del desarrollo histórico de la ciudadanía moderna, la última de tres fases: la ciudadanía civil, la ciudadanía política, la ciudadanía social. Esta última se estaría construyendo en el siglo XX y no sólo abarcaría el derecho a un mínimo de seguridad económica, sino que implicaría también un derecho, «a compartir todo el patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado según los patrones que prevalezcan en la sociedad»» (Fraser & Gordon 1992: 67-68). Sin embargo, las autoras recuerdan que el mismo concepto de ciudadanía «había funcionado como arquitecto de la desigualdad social» (*ibidem*), pues en su misma constitución excluyó a miembros integrantes de la sociedad.

---

1 FRASER & GORDON (1992): «Contrato *versus* caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría*, nº 6, pp. 65-82.

2. BIOPOLÍTICA: *HOMO SACER*

Para analizar el modo en que la noción de ciudadanía debe ser revisada y ampliada en relación con las nuevas identidades de género me interesan dos perspectivas contemporáneas que convergen para esta investigación. Por una parte, los análisis del filósofo italiano Giorgio Agamben sobre biopolítica, por otra parte, la teoría *queer*.

En los análisis que Giorgio Agamben ha llevado a cabo sobre la noción de soberanía y «*homo sacer*», estudia cómo la política occidental se constituye por medio de la exclusión de lo que denomina «nuda vida» o vida insacri-ficable<sup>2</sup>. Agamben revisa el concepto de sacralidad de la vida que la ideología de los derechos humanos presenta, y revisa asimismo las aporías del cuerpo dividido entre animalidad y humanidad<sup>3</sup>. Estudiando los límites de la humanidad, analiza esa zona de indiferencia y de tránsito entre el hombre y la bestia que es la nuda vida del *homo sacer*<sup>4</sup>. Agamben analiza también la función del *hombre sagrado* como el lugar de exclusión que la sociedad necesita para su constitución. Es el lugar de excepción o síntoma que la sociedad precisa para establecer el orden político y social. Es una figura que se presenta desprovista del estatuto de ciudadanía y con una falta de garantía de derechos<sup>5</sup>. Ejemplo de lo anterior son para Agamben los refugiados contemporáneos, o en nuestro pasado reciente, los reclusos en los campos de concentración.

Pero Agamben localiza los modos contemporáneos del *homo sacer* en lo que considera su encarnación extrema, que son los llamados *neomort*, el ultracomatoso y el *faux vivant*, una nuda vida totalmente controlada por el hombre y su tecnología. Estos cuerpos sagrados —que son insacri-ficables, pero a quien cualquiera puede dar muerte— muestran cuál es la estructura biopolíti-

---

2 «La vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacri-ficable del *homo sacer*» (Agamben 1995:18).

3 «La división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana, se desplaza pues al interior del viviente hombre como una frontera móvil, y, sin esta íntima cesura, la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es sería, probablemente, imposible. La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes y, al propio tiempo, de organizar la compleja —y no siempre edificante— economía de las relaciones entre los hombres y los animales, sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han mensurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.» (Agamben 2004: 28).

4 El *homo sacer* es una «zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.» (Agamben 1995: 141).

5 «La ciudadanía ya no define ahora simplemente una sujeción genérica a la autoridad real o a un sistema legal específico, ni se limita a encarnar sin más el nuevo principio igualitario; designa ahora el nuevo estatuto de la vida como origen y fundamento de la soberanía e identifica, pues, literalmente, en las palabras de Lanjuinais a la Convención, a *les membres du souverain*.» (Agamben 1995: 164).

ca fundamental de la modernidad; a saber, la decisión política sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal<sup>6</sup>: la soberanía se traduce entonces en poder de decisión sobre qué cuerpos merece la pena que vivan.

### 3. TEORÍA *QUEER*: LOS CUERPOS QUE NO IMPORTAN

La teoría *queer* analiza aquellas posiciones subjetivas que se hallan en los límites de la norma social y cultural. Estos límites los marcan las diferencias de sexo, de género, de sexualidad, étnicas e incluso las diferencias de especie. Ejemplos de lo anterior son las mujeres, los gays y las lesbianas, los sujetos transteneros y los intersexuales o los cyborgs. Lo que a la teoría *queer* interesa es el modo en que estas posiciones subjetivas modifican y amplían los criterios normativos que niegan entidad a los que se hallan en el límite de lo humano. En este sentido podemos citar los análisis de Judith Butler, Donna Haraway, Teresa De Lauretis, Judith Halberstam o Beatriz Preciado. Estos seres que se hallan en el límite de la norma son los seres que a lo largo de la historia se han considerado o se siguen considerando inhumanos o no humanos, es decir, no ciudadanos. Esta falta de ciudadanía se ve reflejada en la carencia de derechos. Esta situación de falta de derechos y déficits de ciudadanía la encontramos todavía en numerosos países, tanto de Europa como del resto del mundo.

La tesis que Judith Butler sostiene en su libro de 1993 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* es que para permitir ciertas identificaciones sexuadas el imperativo sexual debe excluir y repudiar otras. La exclusión de algunas posiciones conforma las posiciones sexuales posibles y permitidas por la norma social heterosexual. Si la constitución de la subjetividad implica adoptar una posición sexual, en tanto que nuestra identidad es una identidad sexuada, el rechazo de ciertas elecciones sexuales conllevará el rechazo de ciertos sujetos. De modo que para formar la identidad subjetiva es necesario expulsar del campo de lo posible a aquellos seres que nunca llegarán a ser sujetos. Por lo cual la producción de sujetos *humanos* requiere el repudio simultáneo de aquellos que conformarán su exterior constitutivo. Este exterior expulsado conforma *lo abyecto* (Butler 1993: 19-20).

La formación de la subjetividad posible excluye lo otro como lo abyecto del sujeto. Toda figura corporal ambigua o poco delimitada será rechazada y

---

6 «Es como si toda valorización y toda «politización» de la vida implicase necesariamente una nueva decisión sobre ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que «vida sagrada» y, como tal, puede ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija ese límite, toda sociedad —hasta la más moderna— decide cuáles son sus «hombres sagrados.» (Agamben 1995: 176).

calificada de abyecta<sup>7</sup>. Pero además, añade Butler, esta operación de exclusión delimita el campo de lo que se considera humano, en tanto que «tales atribuciones o interpelaciones contribuyen a formar ese campo del discurso y el poder que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como «lo humano». Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma» (Butler 1993: 26). Lo que está en cuestión es la humanidad o dignidad de los sujetos. Los seres rechazados, excluidos por la norma reguladora de lo social, no se consideran humanos.

Esta situación de falta de derechos y déficits de ciudadanía la encontramos todavía en numerosos países, tanto de Europa como del resto del mundo. A este respecto, hay que señalar los recientes avances en la garantía de derechos y de adquisición, por tanto, de ciudadanía que hemos vivido en el estado español.

#### 4. CUERPO MONSTRUOSO

Por otra parte, tenemos otra categoría que funciona como metáfora que engloba todo aquello desterrado del concepto de lo humano, como lugar de exclusión social: la figura del «monstruo». Los monstruos son seres que se hallan en el límite de lo humano, seres que a lo largo de la historia se han considerado o se siguen considerando inhumanos o no humanos. La categoría de monstruo engloba las subjetividades que se hallan fuera de la norma naturalizada. Entre estos tenemos al hombre bestial de la Edad Media, los siameses del Renacimiento, las mujeres, los gays y las lesbianas, los sujetos transgéneros y los intersexuales o los cyborgs. Todos ellos se hallan de algún modo bajo la categoría de lo monstruoso (así, por ejemplo, las lesbianas y los hermafroditas que aparecen en la clasificación *Monstruos y prodigios* de 1575 de Ambroise Paré).

Aristóteles considera que un monstruo es aquel ser que desnaturaliza a su referente biológico al ir contra la norma, siendo el modo excelso de la norma el hombre varón<sup>8</sup>. Así, la primera desviación monstruosa de la naturaleza la encuentra Aristóteles en la mujer. La monstruosidad es una especie de mutilación y es algo contingente y carece de finalidad.

En el curso que en 1975 dictó Foucault en el Collège de France sobre *Los anormales*, describe tres formas privilegiadas de monstruos: el hombre bestial

---

7 «Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros caen fuera de lo humano y, de hecho, constituyen el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se constituye en sí lo humano.» (Butler 1990: 142).

8 «Desde luego, el que no se parece a sus padres es ya en cierto modo un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho. Pero ella es necesaria por naturaleza: pues hay que preservar el género de los animales divididos en hembra y macho.» (Aristóteles 1994: 249).

en la Edad Media, los hermanos siameses en el Renacimiento y un tercer tipo de monstruosidad para la Edad Clásica: los hermafroditas. El monstruo era no una noción médica como hoy (esto es, no una patología o error de la naturaleza a corregir), sino una noción jurídica. Lo definitorio de la esencia del monstruo es ser mezcla: mezcla de reinos (animal y humano: el hombre bestial), mezcla de especies o de dos individuos (los siameses), mixtura de vida y muerte, de formas, y mixtura de dos sexos: los hermafroditas. El monstruo es «transgresión de los límites naturales, transgresión de las clasificaciones, transgresión del marco, transgresión de la ley como marco.» (Foucault 1999: 64). Kappler, por su parte, considera en su *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, que la monstruosidad se cifra fundamentalmente en tres rasgos: desorden, imperfección y extremidad<sup>9</sup>: «La monstruosidad se sitúa así en los *extremos*, tanto se trate de lo Bello como de lo Horrible. En fin, el monstruo se distingue por su rareza.» (Kappler 1980: 249). Extraño e imperfecto, desliz de la naturaleza, el monstruo es, en definitiva, un exiliado del concepto de lo humano.

En este sentido, creo que el *cuerpo monstruoso* cumple una función análoga a la del *cuerpo sagrado* que Agamben analiza: ambos son el lugar de exclusión que la sociedad necesita para su constitución, por ser ese lugar de excepción o síntoma que la sociedad precisa para establecer el orden político y social. Los monstruos serían figuras del *homo sacer*, y provocan por ello atracción y rechazo, por ser umbral donde se cuestiona qué sea lo humano. Considero que esta posición subjetiva errante de la categoría de lo humano permite pensar nuevos lugares éticos que critican el referente ético supuestamente universal. En este sentido, quiero analizar los vínculos entre la biopolítica que se interroga sobre las estructuras contemporáneas del poder soberano y la teoría *queer* que reivindica las nuevas posiciones éticas y políticas que surgen desde los márgenes de la norma naturalizada.

## 5. EL CUERPO BIOPOLÍTICO

El cuerpo sagrado que Agamben analiza, el cuerpo monstruoso que tanto Aristóteles como Foucault examinan o el cuerpo *queer* que aparece en los textos de Butler, entre otras<sup>10</sup>, presentan rasgos comunes: se trata de un cuerpo

---

9 «En todos los ámbitos, la perfección es el punto obligado de referencia, y si la Naturaleza sirve para los monstruos justamente de punto de referencia, es porque, por postulado, es perfecta. La imperfección se manifiesta en el desorden, pues éste es imagen del mal. [...] El monstruo, hijo del desorden, imagen de la deformidad, es también muy a menudo considerado como enemigo de lo Bello.» (Kappler 1980: 248).

10 Debemos citar aquí también «el cuerpo lesbiano» de Monique Wittig y el «cuerpo wittig» de Preciado. Remitimos a nuestro trabajo anterior: Balza 2007.

*híbrido*, mezcla de géneros o de especies (animal, máquina<sup>11</sup> o humano), de norma y vida biológica, de naturaleza y cultura; por ello, se presenta como *umbral* que cuestiona los límites de la humanidad. Estos cuerpos se muestran como cuerpos biopolíticos en tanto que son continuamente examinados y redefinidos, y se hallan a merced de las decisiones políticas<sup>12</sup> que les otorgan o no el derecho a ser considerados vida digna, vida que merece la pena ser vivida. Así, por ejemplo, los sujetos que cuestionan la dicotomía genérica que reconoce sólo dos sexos y/o géneros y ocupan posiciones subjetivas que muestran nuevas identidades de género, como los gays y las lesbianas, los sujetos transgénéricos y los intersexuales.

Tanto Agamben como Butler reivindican el potencial subversivo de estos cuerpos híbridos, de estas nuevas identidades transgenéricas. Frente a ello, Butler propone como tarea política un trabajo de resignificación y posicionamiento político que permitirá saber «qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran «vida», qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se lllore su pérdida» (Butler 1993: 39). Y Agamben, por su parte, afirma que «es a partir de estos terrenos inciertos y sin nombre, de estas perturbadoras zonas de indiferencia, desde donde han de ser pensados los caminos y las formas de una nueva política» (Agamben 1995: 237).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio (1995): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- (1996): *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- (1996): *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- (1999): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- (2003): *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- (2004): *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- ANTELME, Robert (1957): *La especie humana*, Arena Libros, Madrid, 2001.

---

11 En este sentido, debemos recordar aquí el cuerpo cyborg de Haraway, cuerpo que es un cuerpo monstruoso que permite «el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros» (Haraway 1991: 310). Recordemos que con el cyborg «las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado están puestas ideológicamente en entredicho» (Haraway 1991: 279).

12 «Una de las características esenciales de la biopolítica moderna (que llegará en nuestro siglo a la exasperación) es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida.» (Agamben 1995: 166).

- ARISTÓTELES: *Reproducción de los animales*, Gredos, Madrid, 1994.
- BALZA, Isabel (2007): «Éticas Sexuales: El cuerpo abyecto de Monique Wittig», publicado en *Escritoras y Pensadoras Europeas*, Arcibel Editores, Sevilla, 2007, pp. 39-62.
- BUTLER, J. (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, M. (1999): *Los anormales*, Akal, Madrid, 2001.
- FRASER & GORDON (1992): «Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», *Isegoría*, nº 6, pp. 65-82.
- Halberstam, *JUDITH: MASCULINIDAD FEMENINA, EGALES, MADRID, 2008.*
- HARAWAY, Donna (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- KAPPLER, Claude (1980): *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1986.
- LA METTRIE (1751): *El hombre máquina*, Valdemar, Madrid, 2000.
- LAQUEUR, T. (1990): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.
- PARÉ, Ambroise (1575): *Monstruos y prodigios*, Siruela, Madrid, 2000.
- PRECIADO, B. (2005): «Biopolitique du genre», en Rouch & otros (2005): *Le corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, Paris, pp. 61-84.
- (2008): *Testo yonqui*, Espasa Calpe, Madrid.
- SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto (2007): *Monstruos, ostentos y hermafroditas*, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- SASSEN, Saskia (2003): *Contradeografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Traficantes de sueños, Madrid.
- VIDARTE, Paco (2007): *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, EGALES, Madrid.