

Patricia Soley-Beltran y la teoría performativa de género de Judith Butler

Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler.

Patricia Soley-Beltran
2009. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad.

Patricia Soley-Beltran y Leticia Sabsay
2012. Barcelona-Madrid: Egales.

¡Divinas! Modelos, poder y mentiras.

Patricia Soley-Beltran
2015. Barcelona: Anagrama.

Patricia Soley-Beltran es exmodelo, licenciada en Historia Cultural y doctora en Sociología del Género por la Universidad de Edimburgo, docente e investigadora en Sociología del Cuerpo en diversas universidades, premio Anagrama de Ensayo 2015 y conocedora de la obra de Judith Butler. Obra que ha tenido un impacto significativo en el feminismo, los estudios de género

y en la teoría *queer*, al tener como principal objetivo crítico el heterosexismo, la heteronormatividad del feminismo. En gran medida, señala Vicki Kirby (*Judith Butler: pensamiento en acción*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011), la crítica de Butler al fundamentalismo heterosexual de la identidad no está en reemplazar una identidad errónea por otra más valiosa o verdadera, sino en reconocer que cualquier identidad es inherentemente inestable y, por lo tanto, provisional, al tiempo que reconocer que «la identidad es una necesidad política con una base empírica». Por esto la cuestión que plantea la teoría performativa es la de comprender los mecanismos «mediante los cuales los sujetos» devienen como tales en un entramado de relaciones de poder. Bajo esta clave, señala Soley-Beltran (2012), «la promesa de la performatividad [...] no solo implica una reflexión genealógica (en el sentido nietzscheano y foucaultiano) sobre las condiciones de aparición de las subjetividades, sino

asimismo una intervención política sobre esas mismas condiciones». De esto trata esta intervención crítica a la que nos invita la performatividad. Indagar en los efectos de poder «mediante los que toma cuerpo nuestra subjetivación nos da la posibilidad de resistir la reproducción del orden social y renegociar entonces las diferentes condiciones y exclusiones en las que obligatoriamente, para bien y para mal, participamos».

La teoría performativa butleriana presupone que la identidad de género no es algo que «deba aproximarse a un ideal intemporal e inalterable», sino que es un artificio escenificado, «una re-presentación fantástica carente de estabilidad natural», una realización «que requiere la habilidad de construir el cuerpo en un artefacto socialmente legitimado» (Judith Butler, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminism Theory», *Theatre Journal*, n.º 40), y de acuerdo al ideal de género normativo. Por ello Butler rechaza la idea de un espacio psíquico interior, al considerarla como una repetición compulsiva de actos de género que crean la ilusión del espacio interior. Entendida de este modo la perspectiva de la performatividad, suplanta la noción de la «identidad nuclear de género» por la noción de «identidad de género normativo», como actuación que produce la ilusión de una identidad interior de género. Según Butler, «a través de la

imitación de una idealización aprendemos a actuar como hombres o mujeres, y a modelar nuestra gestualidad, indumentaria, habla, etc., de acuerdo con los estereotipos y fantasías de masculinidad o feminidad» (Soley-Beltran, 2009). Concretamente, Butler (*Desbarcer el género*, Barcelona: Paidós, 2006) manifiesta: «Si el género es una norma, no podemos decir que es un modelo al que los individuos tratan de aproximarse. Por el contrario, es una forma de poder social que produce el campo inteligible de los sujetos, y un aparato que instituye el género binario. Como norma que aparece independiente de las prácticas que rige, su idealidad es el efecto reinstituido de aquellas mismas prácticas. Esto no solo sugiere que la relación entre las prácticas y las idealizaciones bajo las cuales trabaja es contingente, sino también que la misma idealización puede ser puesta en cuestión y en crisis, sometiéndola potencialmente a una desidealización y a la desposesión».

Por esta razón, y con el objetivo de desidealizar el género, Butler pone de relieve las estructuras y/o matrices de poder que crean el género, y así liberarlo de la naturaleza-cultura y articularlo como mutable. Para ello Butler elabora la noción de la matriz heterosexual «como un marco regulador de la identidad de género culturalmente específica», y se basa principalmente en lo siguiente: «[...] la noción del “contrato heterosexual” de Wittig y también

en la noción de la “heterosexualidad obligatoria” para teorizar la noción de matriz heterosexual como un tipo de sistema de sexo/género. Y que Butler define como un modelo discursivo/epistémico de inteligibilidad de género, el cual supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad» (Soley-Beltran, 2009).

Bajo este modelo, tiene lugar la idealización de la heterosexualidad y/o heteronormatividad obligatoria. Idealización que realiza nuestra cultura occidental sobre la certeza epistemológica de la idea de la diferencia sexual, de la idea del dimorfismo sexual, de la idea de que hay varones y hay mujeres, de que hay machos y hay hembras, de que hay una «identidad nuclear de género».

Esta identidad no es una esencia causada por los hechos naturales del sexo, sino tan solo, para Butler, una sucesión de repeticiones de normas que sedimentan y se naturalizan, es decir, «que se piensan que tienen su origen en la naturaleza» (Soley-Beltran, 2009) y no en la matriz heterosexual. Distanciándose, así, con Foucault y Derrida, señala Linda M. G. Zerilli (*El feminismo y el abismo de la libertad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2008), de la tradición epistemológica de la fi-

losofía occidental, Butler no centra su preocupación en «el problema de los reclamos de conocimiento fundado sino en las relaciones de poder y su naturalización en formas de identidad». «Crítica a la tradición por no haber tomado en cuenta “las reglas y prácticas” que constituyen al sujeto, y lo constituyen de manera tal que la identidad (género) parece ser una sustancia permanente y original». En contraste con esta visión realista, «Butler plantea que los géneros no pueden ser verdaderos ni falsos, sino que solo son producidos como los efectos verdaderos de un discurso de identidad primaria y estable». De aquí que la cuestión «no es probar que el género no está justificado —en el sentido de fundamentado—, sino mostrar cómo se produce la ilusión de que existe un fundamento para decidir la verdad o la falsedad del género y cuáles son sus consecuencias para las políticas feministas».

La crítica a la ilusión de que existe un fundamento a la heteronormatividad le ha permitido, por un lado, a Soley-Beltran (2009) desentrañar los mecanismos de la construcción social de los tópicos o lugares comunes del orden heterosexual hegemónico y/o matriz heterosexual, y que son estándares normativos de identidad, a los cuales nos vemos obligados a conformarnos. Estos estándares definen los límites de la aceptabilidad dentro de la matriz, y funcionan como un lenguaje en la medida en que «se emplean como

un conjunto de prácticas atributivas, explicativas y predictivas». Para Butler, nuestro esquema corporal y libidinal se construye de acuerdo con el modelo normativo de la matriz heterosexual, el cual nos hace concebir determinadas partes de nuestro cuerpo y no otras como fuentes de placer. Por esto, la matriz es una práctica política que discrimina y una ley productiva de categorías de conocimiento y prácticas definidas colectivamente. Ley visible en personas transexuales, ya que experimentan una discontinuidad entre partes corporales y los placeres sexuales que le deberían estar asociados. Personas cuyos cuerpos no se corresponden con el ideal heterosexual sobre la corporalidad. Este ideal se construye «discriminando entre aquellos placeres, partes y prácticas corporales que son socialmente definidos como sexuados y generizados», ya como masculinos o ya como femeninos. Estas convenciones son «las normas que guían la forma en la que aprendemos a percibir nuestros cuerpos y las sensaciones que surgen de él». Convenciones que configuran una práctica política que permite, a Butler (2006), redefinir «la agencia como una posibilidad frágil y contingente dentro de matrices de poder», ya que los sujetos están constituidos en el lenguaje, pero «el lenguaje es también el lugar de la desestabilización», ya que concibe Butler los fundamentos del sujeto «como contingentes e indispensables a la vez». Así pues, no con-

sidera la agencia «como una categoría trascendente sino como la posibilidad de reelaborar las convenciones que posibilitan nuestra identidad de género». Con ello, Butler evita la «visión liberal del individuo como fuente de agencia», al considerar al sujeto dependiente a la vez que deudor de los discursos que lo producen. De este modo, «presenta un punto de vista sobre el construccionismo de género que implica que el género es contingente y que permite nuevas configuraciones locales» (Soley-Beltran, 2009).

Por otro lado, Soley-Beltran (2015) desentraña los mecanismos de la construcción social de la moda, el lujo y la belleza, que afectan a amplios sectores de la población, a hombres y a mujeres. Para esta autora, investigar a las modelos, el glamour y la moda como fenómenos culturales implica, por un lado, asumir la importancia del cuerpo para la construcción social de la identidad, ya que «en las sociedades de consumo, el cuerpo se convierte en un signo del *self*, una suerte de percha que muestra nuestro estilo de vida mediante su apariencia, indumentaria y elecciones de consumo que se comercializan y se presentan como señales identitarias»; por otro lado, distinguir entre las personas que trabajan como modelos y su imagen, aspecto que permite explorar la construcción social de la belleza, la colonización estética de la moda, «dejando definitivamente de lado juicios morales espurios o proyecciones

políticas sesgadas». Y es que lo que le interesa a Soley-Beltran es indagar en «los procesos de definición, promoción, comercialización y manipulación de los patrones estéticos dominantes», y también en las tácticas de producción de patrones estéticos y las normas que «regulan la identidad mediante la propaganda de determinados valores culturales». De hecho, los modelos profesionales, «en tanto cuerpos técnicos de los ideales de género, ilustran la noción del cuerpo como artefacto fruto de la transformación obediente merecedora del prestigio social y el *glamour* con el que se recompensa la adhesión a los estándares normativos de identidad» (Soley-Beltran, 2012).

En ambas investigaciones, Soley-Beltran se apoya en la problematización foucaultiana de que el sexo «es el elemento más especulativo, más ideal y también interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres» (Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI, 2005). También en la problematización butleriana de la existencia de una identidad de género original y permanente, de la existencia de la diferencia sexual, de la distinción sexo/género. Problematización que lleva la utilización feminista de «construcción» más allá del rechazo de un sexo prediscursivo hacia una investigación sobre de qué modo se produce

forzosamente la materialidad del sexo. Soley-Beltran expone que Butler concibe el «sexo» como una norma «que materializa cuerpos, por lo tanto, el “sexo” no se contempla como un hecho dado sino como un proceso, una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. Butler trata de enlazar la performatividad del género con la materialidad del cuerpo, puesto que si se puede establecer ese enlace, entonces debe replantearse la categoría del “sexo”».

Por esta razón, Butler nos urge a repensar la materialidad como un producto del poder y a «contemplar la firmeza, los contornos y los movimientos del cuerpo no como materiales sino como productos discursivos». «De este modo, cesa la noción del género como constructo cultural impuesto sobre la superficie material (que se concibe como el cuerpo físico y su sexo que nos viene dado), y el “sexo” se convierte en el conjunto de normas mediante las cuales los cuerpos se vuelven inteligibles en términos culturales. Según Butler, si en lugar de entender el “sexo” como una descripción de lo que uno es en términos estáticos, se entiende como las normas mediante las cuales se nos califica “como un cuerpo para toda la vida” culturalmente inteligible, entonces ya ni será posible pensar sobre la materialidad del cuerpo como algo desconectado de los efectos materializadores de las normas. La materialidad del cuerpo deberá ser consi-

derada como el producto de la norma. Entonces resultará obvio que el sexo no es una condición estática de un cuerpo sino un constructo ideal que se materializa en un proceso de reiteración forzosa de las normas» (Soley-Beltran, 2009).

Bajo esta concepción, Soley-Beltran (2009) analiza los procesos por los cuales los sujetos adquieren una identidad transexual, como ejemplo de las normas de género que rigen la vida de todos los hombres y mujeres, es decir, normas de género que «gobiernan la vida heterosexual corriente». En este sentido, la investigación efectuada sobre las personas transexuales «como ejemplos de la citación de los estándares normativos de identidad en la performatividad del género a los que todos estamos sometidos pone de relieve la masculinidad y la feminidad como sofisticadas actuaciones socialmente reguladas. Dichas actuaciones ilustran la ordenación del género mediante una fantasía estructurada por un orden estético epitomizado por imágenes creadas por los medios y la publicidad, que efectúan una suerte de colonización visual, así como una absorción del potencial subversivo de movimientos e incorporaciones transexuales».

Podría también afirmarse que las personas transexuales ponen de manifiesto el encuentro con lo extraño, lo abyecto, ya que la identidad del sujeto, en la matriz heterosexual, se establece marcando aquello «que les es ajeno a

través de la expulsión, la repulsión y la exclusión». «Aquello que se expelle del cuerpo es lo abyecto, lo otro del sujeto, que incluye aquellos otros que presentan características sexuales o raciales diferentes del “sujeto” hegemónico. Todos aquellos otros se convierten en lo abyecto y, por lo tanto, en lo no humanos [...]. En otras palabras, el género es aquello que califica los cuerpos como cuerpos humanos». Por esta razón, aquellos cuerpos que no encajan claramente en un género u otro «se consideran no humanos, o lo abyecto, y lo humano se define en oposición a ellos».

En palabras de Butler (2006): «La clave no es recurrir a las excepciones, a lo extraño, meramente para relativizar los reclamos en favor de una vida sexual normal. Sin embargo, como sugiere Freud en sus *Tres ensayos de Teoría Sexual*, es la excepción, lo extraño, lo que nos ofrece pista acerca de la constitución del universo mundano y lo-dado-por-sentado de los significados sexuales. *Sólo desde una posición autoconscientemente desnaturalizada* podremos ver cómo está constituida la apariencia de naturalidad. Los presupuestos que tenemos sobre los cuerpos sexuados, sobre su ser una cosa o la otra, sobre los significados que, según se dice, les son inherentes o provienen de ser sexuados de determinada manera, *son repentina y significativamente perturbados* por aquellos ejemplos que no satisfacen las categorías que na-

turalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los términos de las convenciones culturales. De allí que lo extraño, lo incoherente, lo que queda “afuera”, nos brinde la posibilidad de comprender el mundo dado-por-sentado de la categorización sexual como un mundo construido y, por cierto, como un mundo que podría ser construido de manera diferente».

Por tanto, el estudio de la transexualidad —«lo supuestamente extraño», esto es, «lo *drag*»— no es más, señala Soley-Beltran, que un tropo para pensar acerca del género y el mundo dado-por-sentado de la categorización sexual y para modificar las concepciones normativas del género en términos de la teoría butleriana, que define el género como una realización y no como una sustancia, como una práctica contingente y mutable —una *performance*—, una práctica que implica seguir unas reglas, como una «repetición estilizada de actos» carentes de original, como un efecto performativo que requiere la habilidad de construir el cuerpo en un artefacto socialmente legitimado, y que requiere también asumir la distinción entre el género como «performativo» («la cita eficaz de una norma») y el *drag* como «performance» («la cita paródica de una norma»), el cual expone que «los diversos actos de género crean la idea de género, y sin estos actos no habría género en absoluto». En consecuencia, el género es una práctica reiterativa y citacional, y

sus reglas no tienen más sentido o significado más allá de su aplicación, más allá de ser prácticas no determinadas por una elección individual, de ser una habilidad que deriva del hecho de que «dependemos de (y hasta cierto punto incluso “somos”) efectos de poder», esto es, dependemos de tramas de poder/significación, esto es, del sistema binario de género en el que nos configuramos como sujetos normativizados.

Proceso de normativización que puede fallar o quedar incompleto, y por ello Butler (2006) explica en relación con la construcción del «sexo» que esta construcción: «No es un acto único ni tampoco un proceso casual iniciado por un sujeto y que culmina en un conjunto de efectos fijos. La construcción no solo ocurre en el tiempo sino que es, en sí misma, un proceso temporal que opera mediante la reiteración de normas; el sexo es producido, y simultáneamente desestabilizado en el transcurso de esta reiteración. En tanto efecto sedimentado de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado; y no obstante, también en virtud de esta reiteración se abren brechas y fisuras como inestabilidades constitutivas en esas construcciones, como aquello que escapa o excede a la norma, como aquello que no puede ser completamente definido o fijado por la labor repetitiva de esa norma. Esta inestabilidad es la posibilidad deconstitutiva del proceso mismo de repetición, el poder que deshace

los mismos efectos que estabilizan al “sexo”. La posibilidad de poner en crisis potencialmente productiva la consolidación de las normas del “sexo”. Por tanto, toda cita de una norma abre la posibilidad de aquello que escapa o excede a la norma (Linda M. G. Zerilli, 2008). De hecho, el fracaso de lo performativo es su condición de posibilidad, «la misma ley y fuerza de su surgimiento», y es que el hecho de que las expresiones performativas puedan funcionar mal, ser mal aplicadas o mal invocadas, es esencial a su funcionamiento «apropiado» (Butler, 2006).

Entonces, las tramas de poder/significación producen unos efectos contingentes que estas tramas no pueden controlar ni limitar, pero también producen zonas de exclusión —de «abyección»— que quedan fuera de lo significativo de la trama de poder/significación. De hecho, «la posibilidad esencial del fracaso y el carácter interminablemente mimético de la cita son cruciales para Butler porque revelan la “impostura” de lo performativo como su condición de “funcionamiento legítimo” (de allí el potencial transformador del *drag*)» (Linda M. G. Zerilli, 2008), es solo mediante la producción de un exterior «a lo inteligible/significable que se produce la totalidad social entendida como el todo de una sociedad, la cual cobra sentido para nosotros en oposición a aquello que se abyecta y figura los límites de lo que concebimos como nuestra huma-

nidad». «Desde luego, este exterior no es ajeno al poder; de hecho, entendido en términos foucaultianos, se trataría de un pliegue mismo del poder. Pero este pliegue a la vez excede y subvierte el orden establecido por ese mismo poder y, nuevamente, las posibilidades a las que se abre este exterior abyectado no pueden ser previstas por él» (Sabsay, «De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas», en Soley-Beltran y Sabsay, 2012). Esto es a consecuencia de que «la norma no es una regla en el sentido que sostiene el realista (es decir, algo que determina desde arriba cada instancia de su aplicación)», sino una interpretación o aplicación sedimentada que es hegemónica y que tendemos a repetir sin reconocer que somos nosotros quienes interpretamos la regla de esa manera, «pero podríamos interpretarla de otra manera». «Gracias a la posibilidad esencial de los casos desviados, todo performativo alberga otras interpretaciones posibles; puede romper con sus contextos previos, es decir, romper con cualquier y todo uso anterior» (Linda M. G. Zerilli, 2008).

De lo anterior se destaca cómo la ley hegemónica, la matriz heterosexual, «aquella de cuyo cumplimento depende nuestra aceptabilidad como sujetos humanos, funciona mediante la producción de una serie de exclusiones violentas y agresivas», y que Soley-Beltran (2009, 2012) define como una teoría folk estructurada como un

lenguaje clasificatorio, con categorías autorreferenciales, tales como estereotipos y lugares comunes, estándares de identidad normativa cuyo cumplimiento se vigila constantemente como un bien común. Una teoría que confirma el «sexo» como «un término teórico y convencional que performa cuerpos sexuados como “naturales”, aun no siendo más que un tipo artificial, fruto de la citación performativa y ritual de los estándares de identidad hegemónica». Además, la matriz confirma la circularidad de sus categorías y «su funcionamiento como una profecía que se autocumple». Y la elección de transexuales como informantes para llevar a cabo su estudio empírico sobre la matriz heterosexual constituye un claro ejemplo de que «la identidad coherente se sustenta en una serie de exclusiones, de actos de crueldad; crueldad contra una misma, o contra uno mismo, ya que nos prescribe mutilar facetas que anidan en nuestra constitución múltiple, en la de todos los sujetos» (Elvira Burgos, «Deconstrucción y subversión», en Soley-Beltran y Sabsay, 2012).

En esta clave, la performatividad butleriana confirma el carácter performativo, contingente de nuestra existencia social, ya que decir que «el género es performativo es afirmar que el sujeto también lo es». «Esta hipótesis orientada a cuestionar la idea de que el género sería la “expresión” de otra cosa más original (la anatomía, la diferencia sexual) planteaba desde el co-

mienzo que el “efecto género” no tiene otro origen que su efectuación misma, bajo unas relaciones de poder dictadas por la obligatoriedad de la heterosexualidad». De este modo, se quita al sexo su sustancialidad y se lo presenta como un sistema de reglas mediante las cuales no solo se juega la identificación o desidentificación de los sujetos, sino «algo más fundamental aún, esto es nuestra misma capacidad de ser (o, para el caso, ser consideradx reales)» (Soley-Beltran y Sabsay, 2012). De aquí que el estudio empírico sobre los transexuales, produce «pensamiento crítico sobre el género», al poner de relieve «aquello que, después de todo, solo es determinado con relación a lo hiperbólico: la cualidad sobrentendida, dada por sentada, de la performatividad heterosexual» (Butler, 2006), o también poner de relieve lo que realmente es el género: performativo, esto es, que «el cuerpo con género [...] no posee estatus ontológico más allá de los diversos actos que constituyen su realidad» (Butler, 2006).

La teoría de género de Butler (*Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos de sexo*, Buenos Aires: Paidós, 2002) se configura de la lucha que mantiene constantemente contra la división entre naturaleza y cultura, relación supuesta por algunos modelos de construcción del género, y que implica: «[...] una cultura o una acción de lo social que obra sobre una naturaleza, que a su vez se supone

como una superficie pasiva, exterior a lo social, y que es, sin embargo, su contrapartida necesaria. Una cuestión que han planteado las feministas es, pues, si el discurso que representa la acción de construcción como una especie de impresión o imposición no es en realidad tácitamente masculinista, penetración mediante la cual se le asigna significación, no es tácitamente —o tal vez demasiado evidentemente— femenina. ¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino? [...]. Esta reconcepción de la naturaleza también pone en tela de juicio el modelo de construcción mediante el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones. En realidad, la distinción entre sexo y género, si bien fue crucial para la versión feminista de Simone de Beauvoir, fue criticada en los años recientes por degradar lo natural a aquello que está “antes” de la inteligibilidad, que necesita una marca, sino ya una huella, de lo social para significar, para ser conocido, para adquirir valor.

De esta lucha surge el concepto bulteriano de que el sistema de género es un sistema de normas y de prácticas sociales, un entramado de relaciones de poder, y los sujetos solo pueden emerger como tales en este entramado y mediante el cual devenimos legibles para nosotros mismos. Esta es la razón por la que Butler apela a «la dimensión performativa de la construcción» y que se ha de entender: «[...] antes

que como un acto o como un proceso causal iniciado por un sujeto, como un proceso que en el curso de su devenir temporal funciona por la reiteración, *citación*, de unas normas que son la ocasión para la formación del sujeto, de las nociones de sexo y género, y que son al mismo tiempo la ocasión para la desestabilización del sujeto sexuado y generizado. Es, justamente, esta idea de la reiteración, en la que se acentúa a la vez lo que se enuncia y lo que no se dice, lo que se cierra en cada acción de repetición discursiva, la que indica que las construcciones se constituyen de modo inestable; porque en la reiteración se estabilizan las normas y se ofrece asimismo el espacio para el surgimiento de fisuras que imposibilitan el completo y definitivo asentamiento de las normas y de sus producciones» (Elvira Burgos, 2012). De ahí que la performatividad «debe leerse no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Judith Butler, 2002).

Planteamiento «absolutamente necesario para poder cuestionar las relaciones de poder en las que somos arrojados y de las que de uno u de otro modo formamos parte». De esto trata la intervención crítica a la que, señalan Soley-Beltran y Sabsay (2012), nos invita «la performatividad». «Indagar en los efectos de poder mediante los que toma cuerpo nues-

tra subjetivación nos da la posibilidad de resistir la reproducción del orden social y renegociar entonces las diferentes condiciones y exclusiones en las que obligatoriamente, para bien o para mal, participamos». Condiciones y obligaciones dictadas por «una ley que define y sostiene colectivamente, y que prescribe la coherencia entre una serie de características agrupadas arbitrariamente según el criterio de la matriz heterosexual». Dentro de la matriz se asocian género y sexualidad «o incluso se equiparan mediante la ley de la heterosexualidad obligatoria». En efecto, «la ecuación puede ser tan intensa que algunas personas llegan a cambiar sus cuerpos para cuadrar la identidad prescrita entre orientación sexual y género». «Sin embargo, cierto número de personas rompen con la ley de la heterosexualidad obligatoria, mostrando así que la ecuación sexualidad/género puede truncarse, aunque esa transgresión puede ser castigada o incluso ser considerada abyecta». Ahora bien, la heterosexualidad obligatoria «no necesariamente implica su universalización», pues no se puede dar por sentada su universalidad de lo que tan solo «es una definición cultural concreta, una categoría culturalmente específica, un conocimiento local en particular de la sociedad occidental» (Soley-Beltran, 2009), y que requiere de formas de resignificación paródica del binarismo masculino/femenino, de crítica y de acción política subversiva

de las identidades genéricas normativas, dada la carga normativa que porta la performatividad, esto es, de las prácticas genéricas y sexuales normativas.

Prácticas que se asientan sobre la naturalización de la diferencia sexual, por lo que Butler (*El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós, 2001) plantea que las repeticiones paródicas de los modelos normativos han de entenderse, por sí mismas, como «una parodia de la noción de lo natural y lo original», una «desnaturalización del orden ontológico, de la diferencia sexual o de la jerarquía entre copia y original», al margen «de sus efectos más o menos subversivos sobre la base ontológica de la norma, sobre la normatividad genérica», y respecto «a la primacía y naturalidad de la heterosexualidad», de la heterodesignación jerarquizante de la que son objeto los hombres y las mujeres por parte de la matriz heterosexual, que decide quién puede mostrar, según el irreductible dualismo genérico, del modelo binario del género, qué atributos genéricos dotan a «lo masculino» y «lo femenino» (Pablo Pérez Navarro, «Dos lecturas de la parodia», en Soley-Beltran y Sabsay, 2012).

El libro *Transexualidad y la matriz heterosexual* es producto de diversas experiencias personales de Soley-Beltran (2009, 20012), que le facilitaron la comprensión de la alienación corporal y de la falta de identificación de los transexuales con los actos de

género que se esperaban de ellos. Esta comprensión deriva de su infancia, en la que se la confundía con un niño, y de su experiencia como modelo profesional de publicidad y moda, en la que a pesar de desear aparentar ser una mujer —mujer sexy y seductora—, los looks por los que se le contrataba vibraban más bien hacia la androginia o la asexualidad. Así pues: «Como mis entrevistados, me sentía alienada de mi cuerpo y mi imagen, ya que su producción nunca se correspondía con mi fantasía».

El libro *Transexualidad y la matriz heterosexual* está organizado en tres partes. La primera parte desarrolla una reconstrucción sociológica de la teoría performativa de género de Butler, apoyándose en la teoría performativa de las instituciones sociales de Barry Barnes y David Bloor y la teoría de la psicología folk y los tipos artificiales de Martin Kusch. Soley-Beltran sostiene que la teoría de Butler problematiza la distinción sexo/género «desde dentro» con el objetivo de desafiar la noción de cuerpo como un hecho dado «natural» y precultural, y llevar a cabo una crítica a la heterosexualidad obligatoria, a los estándares de identidad de la matriz heterosexual. Estándares que funcionan como un lenguaje que conlleva una forma específica de clasificación, ya que la transmisión del lenguaje y la transmisión del conocimiento son el mismo proceso. Bajo la suposición de que el lenguaje codifica

«las cogniciones restringidas comunales de una determinada sociedad», todo conocimiento es inseparable de la sociedad que lo elabora, «puesto que las categorías clasificatorias mediante las cuales transmitimos y adquirimos conocimiento son convencionales». Para Soley-Beltran (2009, 2012), en el modelo de Barnes, el conocimiento social se codifica y se transmite mediante el lenguaje y se sostiene «por las creencias conjuntas y disposicionales que forman la cognición y la acción». «Al calcular sus acciones de acuerdo con el conocimiento consensuado, los miembros del colectivo performan la realidad social de acuerdo con este consenso y, de este modo, lo validan. En este modelo, las instituciones sociales son bienes colectivos porque la posibilidad de la acción colectiva depende de su existencia. Al tratarse de un bien colectivo, redundan en el interés de los miembros de la colectividad participar en la sanción mutua para preservarlo. Por este motivo, las razones lingüísticas y las normas que guían la clasificación son instituciones sostenidas por un aparato de control». En el modelo de Kusch, la psicología folk forma la base para todas las instituciones sociales y es también, al crear humanos predecibles, una institución social, un bien colectivo, que crea las «condiciones para lograr los niveles de coordinación y predictibilidad para la acción colectiva». Una institución social que comporta obligaciones y deberes, que

crea —y recrea continuamente— los mismos individuos cuyas creencias y acciones sostienen formas de vida. Por otra parte, Kusch, mediante datos antropológicos e históricos, demuestra que el conocimiento psicológico popular y sus nociones de creencia, yo, la mente, la persona, etc., son convencionales e históricamente variables.

Basándose en Barnes y Kusch, Soley-Beltran (2009, 2012) asimila la matriz heterosexual como una suerte de teoría folk que se comporta como un lenguaje, que tiene una estructura autorreferente y que se autovalida, que es normativa, que funciona como un bien colectivo, que es convencional, que su conocimiento es finitista y revisable, y que conlleva la creación de artefactos. Por tanto, es una institución social que se refiere a la biología, la sexualidad, el género, etc., a los que define. Como teoría, la matriz tiene una estructura similar al lenguaje y dominar dicha teoría folk es equivalente a conocer una lengua, en tanto que comporta conocer bien conceptos o categorías psicológicas folk para clasificar individuos. Con base en esta noción del lenguaje, Soley-Beltran se apoya en Butler y en su noción de género al afirmar que «el cuerpo generizado no está determinado biológicamente, sino que es el resultado de la repetición compulsiva de las normas de género». Así, concluye Soley-Beltran, afirmando que Butler invierte el discurso hegemónico de la matriz heterosexual sobre el sexo

«al argumentar que las diferencias de género socialmente creadas se naturalizan como sexo, en lugar de ser el producto de un cuerpo “natural” que nos viene dado», lo que explica la noción de poder que emplea Butler como productor de la categoría «sexo». Una noción foucaultiana de poder, como una relación interna de interacción social. Así pues, «Butler entiende el género como una relación de poder que existe en interacción y que debe, por lo tanto, ser entendida en interacción».

Dentro de este marco, Soley-Beltran se apoya en Butler al considerar que la matriz heterosexual por sí misma no posee el poder de existir y persistir, al ser necesaria la acción humana para su existencia y su definición. Paralelamente, al concebir el poder social como una distribución de conocimiento, implica también asumir que el poder implica las acciones de muchas personas. De hecho, en el modelo de Barnes, se considera que «el poder para sostener el orden normativo» requiere de las acciones de las personas, es decir, de su «conformidad con el orden normativo, y en el poder del colectivo para constreñir y sancionar las acciones individuales». Por tanto, se enfatiza en el papel de la gente en la creación y el sostén de las reglas. Así, «si reconocemos las categorías de la matriz no como normas fijas, sino como aplicaciones subdeterminadas de las categorías de conocimiento, entonces podemos concebir los actos de los sujetos como si

fueran calculados en conformidad con lo establecido en el sistema rutinario, es decir, en la matriz heterosexual hegemónica, pero no completamente determinados por ella».

En la parte segunda, se efectúa, en primer lugar, una selección bibliográfica de estudios sobre la transexualidad, en segundo lugar, se desarrolla la metodología empleada en el estudio, y en tercer lugar, el análisis de la información cualitativa recogida, es decir, del análisis del género como experiencia. La elección de los transexuales como informantes del saber popular concerniente al sexo y el género fue establecida, señala Soley-Beltran, por Garfinkel y Kessler y MacKenna. Elección que parte también de la premisa de Butler de que «lo extraño, lo incoherente, eso que cae “fuera”, nos indica una manera de comprender el mundo de la categorización sexual que damos por sentado como un mundo construido, es más, como un mundo que bien pudiera construirse de manera diferente». Partiendo de esta premisa, el estudio empírico consistió en lo siguiente: «[...] doce entrevistas en profundidad realizadas a seis informantes británicos (Jane, Brenda, Justin, Ronnie, Gwendolyn y Carol) y a seis españoles (Gabriel, María, Silvia, Pamela, Elsa y Elies). En mi elección de entrevistados aspiré a la representación paritaria de trans pre y postoperativos de mujer a hombre, así también como de hombre a mujer. En total, el estudio compren-

de cinco preoperativos o no-operativos (tres españoles y dos británicos) y siete postoperativos (tres británicos y cuatro españoles)».

El análisis de la experiencia de los transexuales confirma el hecho de que son un modelo adecuado para pensar los estereotipos de la matriz heterosexual como estándares normativos de identidad, es decir, para pensar acerca de los procesos generales de adquisición de la identidad de género, al ilustrar procesos que nos afectan a todos, al clarificar «las prácticas de género mediante la exploración de la interacción biología/matriz», y ayudar «a construir un marco teórico que puede llegar a ser políticamente efectivo» (Soley-Beltran, 2009). Además, confirma la convencionalidad de la matriz heterosexual, y que se puede trazar la historicidad de sus términos y leyes, así como se muestra su contingencia cultural, y también las variaciones culturales relativas a las categorías y las leyes de la matriz heterosexual entre España y Reino Unido. Pero como argumenta Soley-Beltran, sirve como punto de partida para establecer «comparaciones interculturales entre la matriz y las instituciones de la identidad personal en culturas radicalmente diferentes». Los datos obtenidos confirman que la propia práctica transexual establece la existencia de normas que exigen que la identidad se exprese en el cuerpo. Así pues, «el estudio confirma el modelo folk de persona de la matriz centrada

en el cuerpo como fuente y locus de la identidad», y de que dado que la pertenencia a un género depende de una presentación apropiada, la vigilancia colectiva tiene una gran relevancia en la vida social. Por tanto, la identidad de género colectiva constituye una ley que se define y sostiene colectivamente y que «prescribe la coherencia entre una serie de características agrupadas arbitrariamente según el criterio de la heterosexualidad. La identificación de género normativa, vigilada y sancionada constantemente por el propio sujeto y los demás permea las relaciones sociales hasta el punto de que nos empuja a cambiar radicalmente los cuerpos con el fin de llevar a cabo la identidad prescrita relativa a la orientación sexual y al género».

En la tercera parte se exponen las conclusiones transitorias de los datos empíricos del estudio, y en se testimonia la significancia de la matriz heterosexual como conocimiento sexológico folk, y se muestra cómo los cuerpos y las performances o actuaciones de género se sedimentan mediante la reiterada citación de los lugares comunes relativos al género de la matriz. Así pues, el estudio empírico confirma el carácter performativo de la categoría «sexo» de la matriz heterosexual, y presenta pruebas que corroboran la conceptualización del sexo y el género como entidades teóricas definidas bajo el criterio de la heterosexualidad que performan la percepción del *self* como

una esencia que reside en un espacio interior. Como consecuencia, «los lugares comunes de la matriz gobiernan el género, definen los estándares de la identidad “naturalmente” sexuada y se convierten en los referentes de la performación de los cuerpos en sexos normativos coherentes». Por lo tanto, la investigación demuestra que existe un consenso, acordado y sostenido colectivamente, sobre el sexo como tipo natural dado, causa y origen de las diferencias sociales; es decir, como causa de lo que se teoriza como estatus sociales o tipos sociales. Además, se confirma que el género y el sexo son relaciones de poder, y la atribución social del género que se pone de relieve en los mecanismos de castigo y la vigilancia general, «como por ejemplo el control de uno mismo y de los demás». Por lo general, concluye Soley-Beltran (2009), dentro de la matriz se asocian género y sexualidad, o incluso se equiparan mediante la ley de la heterosexualidad obligatoria. Finalmente, la investigación confirma la «convencionalidad de la matriz al exponer diferencias culturales entre España y Reino Unido».

El libro *¡Divinas! Modelos, poder y mentiras* está organizado en cinco capítulos, una introducción y un epílogo. En la introducción, Soley-Beltran efectúa un autoanálisis de su propia experiencia profesional, autorreflexión en la que se plantea si su experiencia es extrapolable a las experiencias profesionales de las y los modelos que trabajan

en las industrias de la moda, el lujo y la belleza. Esta cuestión está en el origen de esta investigación que radiografía la figura de las modelos, representadas o visualizadas como «divinas», cuyo glamour es «la liturgia visual que invoca el poder económico». Liturgia que muestra que las modelos son algo más que símbolos de feminidad, su visibilidad se utiliza como una representación abstracta de algo situado más allá de ellas mismas, de su realidad como personas: la domesticación de placeres e identidades sujetos a intereses mercantiles. Visibilidad que se afianzó cuando la intensificación del consumo durante la segunda mitad del siglo xx incidió en la importancia del físico, del cuerpo, para señalar la pertenencia social y que «conllevó un interés creciente en la elección de los productos de consumo como formas de identificación personal». De hecho, como resultado de la revolución industrial y la urbanización que conllevó, «en la era moderna la identidad se afianzó progresivamente en las elecciones de consumo, ocio, indumentaria y apariencia física de una persona o un grupo, como modo de reflejar actitudes y valores sociales y personales». De hecho, el cuerpo, y específicamente el cuerpo modelo, se convierte en un medio de comunicación de mensajes, en el espacio privilegiado para mostrar un estilo de vida, convirtiéndolo en una responsabilidad individual, personal, tanto para hombres como para mujeres. Como resul-

tado, las identidades «se mercantilizan y se comercializan como tipos de vida mediante la construcción de complejas fantasías asociadas a mercancías. De este modo, nuestro cuerpo, el de cada persona, se convierte en una metáfora con el consiguiente mandato cultural de cultivarlo». Por esta razón, actualmente se habla de sociedades somáticas, volcadas en la corporeidad, «en las que el llamado “culto al cuerpo” no es una actividad banal o superficial, sino un requisito social que indica la obediencia a los patrones corporales imperantes». El «culto al cuerpo», afirma Soley-Beltrán, no funciona «por medio de un dictado, sino a través de la seducción y el consentimiento (más o menos informado)». Es decir, no estamos ante una dictadura propiamente dicha en la que el poder lo ostenta una sola fuente que impone normas estéticas mediante la represión. Se trata más bien de «un régimen que produce identidades, las rodea de un halo seductor y nos conquista para que deseemos adecuarnos a ellas». Un régimen que produce ¡divinas!, cuerpos de mujeres modelos en los que se monta todo un *packaging*, una «identidad modelo» rodeada de *glamour*, de un halo seductor.

La investigación de Soley-Beltrán se apoya en las reflexiones teóricas de Butler, que forman parte de «un amplio movimiento intelectual y asociacionista para una mayor flexibilidad del género y para la aceptación de las llamadas minorías sexuales, personas ho-

mosexuales, bisexuales, intersexuales, transexuales y transgénero». Reflexiones que muestran que nuestra pertenencia a un determinado colectivo nos obliga a sujetarnos a sus normas. Así, para que se nos acepte como legítimos integrantes de una determinada cultura, debemos sujetarnos a sus reglas. En este sentido, afirma Soley-Beltran: «A la luz de mis progresos teóricos, debía asumir íntimamente una incomodísima paradoja teórica. Ser sujeto es estar sujetado. Si quería considerarme sujeta construida, debía ponerme a mí misma en un paréntesis autorreflexivo permanente, sin el lujo de un anclaje identitario fijo de género, etnia, clase o nacionalidad. Era todo un cambio de punto de vista: de mujer libremente determinada a mujer foucaultiana, de buscar la independencia identitaria a entenderme como intrínsecamente interdependiente. Tenía que aceptar mi identidad como relacional, despedirme de mis ansias de seguridad identitaria y de mis ilusiones de originalidad y plena autonomía. [Al considerar el género como] el fruto de una cadena de actuaciones de un estilo corpóreo específico, como teorizaba Butler, llegué a la conclusión de que yo era una persona atrapada en un cuerpo de mujer». Como llegó también a la conclusión de que las prácticas corporales y las imágenes del cuerpo que se generan en un entorno social determinado son claves para entender las reglas que rigen los procesos de construcción de la identi-

dad sociopersonal y de la autopercepción corporal.

En el primer capítulo, se expone la intención que tiene Soley-Beltran para desarrollar la investigación: estudiar el llamado culto al cuerpo como fenómeno cultural. Por ello trata de evitar prejuicios y posiciones dogmáticas como concebir el cuerpo como fuente de pecado y enemigo de la vida espiritual, o considerarlo como fuente de placer, laxitud moral y causa de decadencia de la aristocracia, o verlo también como instrumento de producción capitalista y espacio para el autocontrol, o considerar las prácticas del adorno corporal, embellecimiento y moda una cuestión exclusivamente feminista. En contra de estas posiciones, lo que pretende analizar es: «La construcción social de la belleza, dejando definitivamente de lado juicios morales espurios o proyecciones políticas sesgadas. Lo que a mí realmente me interesaba era indagar los procesos de definición, promoción, comercialización y manipulación de los patrones estéticos dominantes. También quería analizar la intersección entre las tácticas de producción de patrones estéticos y las normas que regulan la identidad mediante la propagación de determinados valores culturales».

En el segundo capítulo, se efectúa una historia del término «maniquí», indicándose que su aparición, como figura prestigiosa a imitar, coincidió con la eclosión de las sociedades de con-

sumo de masas Al respecto, se señala, en primer lugar, que de probadoras al servicio de reinas, a deseadas y precarias empleadas de modistas, las primeras maniquís prestaron su cuerpo para animar vestidos destinados a vestir a aristócratas y burguesas, y a hacer soñar al resto (incluidas ellas mismas). En segundo lugar, se contrastan dos estilos de modelos, el estilo Venus, estilo clásico-divino, y el estilo Diana, estilo fordista-autómata, es decir, estética automática, estandarización y uniformización. Ambos respondían a la necesidad de llegar a dos mercados diferenciados con clientelas segregadas. Por una parte, se comercializaban modelos estandarizados dirigidos a representantes de grandes almacenes, y por otra parte se vendían vestidos exclusivos a la clientela privada de alta costura. De la lucha entre estos dos estilos, fue Diana quien triunfó, y su éxito se debió a un par de figuras que la precedieron. Primero fue *flapper*, una gamberra divertida que constituyó el ideal de los felices veinte, y que es deudora de la llamada nueva mujer, una figura que simbolizaba los derechos conseguidos a inicios del siglo xx por las feministas de la primera ola. Una maniquí que, gracias a su asombrosa belleza, resurge de las «cenizas de la pobreza hasta alcanzar un rutilante éxito laboral y casarse en matrimonio ventajoso y eterno que, se intuía. Iba a protegerla para el resto de su vida; particularmente, tras el desvanecimiento de su atractivo juvenil».

Más adelante, fue la Barbie que prometía «un pequeño reinado doméstico, cómodo, accesible y feliz». De hecho, la Barbie refleja los intereses económicos que tras la Segunda Guerra Mundial requería la vuelta al hogar de las mujeres fuertes y autónomas que habían mantenido la vida en la retaguardia haciéndose cargo de la producción en las fábricas, de los transportes públicos y del cuidado de los heridos. En tercer lugar, se detallan los efectos en la moda, la estética y el consumo de la generación del *baby boom* de postguerra. Generación vinculada a la democratización de la cultura, la valorización del deporte y el ocio ante la creciente irrelevancia de la ética del trabajo y la progresiva importancia de la sexualidad, la rebelión y el hedonismo. En este sentido, Soley-Beltran destaca: «Mediante la astuta asociación entre productos y rebelión en contra de la alienación, durante los sesenta el consumismo se convirtió en una forma de activismo alternativo de izquierdas para luchar contra el sistema». Y tras la explosión del consumo de masas de los sesenta, los setenta trajeron una moda más sobria, pero paralelamente la moda se convirtió en una industria global y el caché de las supermodelos fue en aumento. En la década de los noventa, emergieron la deconstrucción y el chic de la pobreza, de los tejanos rotos y la ropa de segunda mano, la *glamourización* del estilo de las bandas juveniles, los tatuajes, etc. Sin embargo, el sueño

de la realidad de los años noventa «no hizo desaparecer a las supermodelos sino que, paradójicamente, llegaron a vestir el transgresivo estilo *grunge* para revistas de alta moda».

En el tercer capítulo, se analizan los relatos míticos que rodean la vida de las maniquís. En primer lugar, el relato de las «Nuevas Cencientas», en el que se hace hincapié en el hecho de que la belleza es sinónimo de bienestar y pasaporte social ascendente, subrayándose las siguientes dos vertientes interrelacionadas de la figura de la modelo. La de patrón normativo de feminidad y la de icono cultural, que son dos aspectos que se solapan en la figura de la modelo, aunque ambos aspectos se hallan atravesados por juicios ideológicos y morales sobre las normas correctas de identidad y el comportamiento corporal y sexual de hombres y mujeres. En segundo lugar, el relato de la modelo empresaria y *self-made-woman*, y que es producto de la adecuación a los avances sociales en la igualdad de derechos de las mujeres, e incide en las dos vertientes, patrón de identidad e icono cultural. Relato netamente meritocrático, y que retrata «a la maniquí como mujer profesional o empresaria independiente, honesta, dueña de sí misma, que controla su propia vida y es autónoma». Ambos relatos exponen un modelo positivo de la maniquí, un modelo que aporta beneficios económicos y gratificación social y personal del más alto nivel. Sin embargo, este

modelo positivo envuelve una realidad profesional mucho más dura de lo que parece, concluye Soley-Beltran. Una realidad en la que se da una relación entre cuerpo y nación, gracias a la internacionalización de la moda. Con esta internacionalización, las maniquís «deben cumplir con una doble misión: convertirse en medio de comunicación visual de los valores asociados a una determinada nación y, al mismo tiempo, ofrecer un estándar transnacional que atraiga a audiencias globales». Por otra parte, con esta internacionalización se pone también de relieve la íntima relación que persiste entre nacionalidad y estereotipos étnicos, además, el recurso al cuerpo y a la etnia para configurar una base biológica de la identidad nacional «se conjuga con normas relativas a las virtudes morales y las “buenas costumbres” sexuales». En este sentido, señala Soley-Beltran que las industrias de la moda, la belleza y los modelos «están imbuidas por creencias culturales relativas a la etnia y la nacionalidad que empapan una noción de lo bello que no tiene nada de neutral, sino que supura prejuicios tácitos», dándose un etnocentrismo en la mirada y percepción de la belleza. De hecho, la sobresexualización de las personas de piel oscura, «combinada con el vínculo entre blancura, poder económico y superioridad, sigue vigente a nivel visual», y ello acaece en un periodo histórico en el que la gente ya no quiere «ser elegante, sino seducir». Un perio-

do en el que la progresiva sensualización de las maniquís forma parte de un contexto general de sexualización de la cultura.

El contenido del capítulo cuarto plantea que cuanto más avanzaba Soley-Beltran en la reconstrucción de la identidad modelo, más avanzaba en su autoanálisis. En este sentido, el capítulo expone la trama ideológica que se encripta en los cuerpos de los modelos, cuerpos ideales, «engañosamente inocuos», explicitando que la forma en que percibimos el cuerpo depende de mecanismos de construcción simbólica; es decir: «[...] de conceptos que hacen inteligibles (o no) nuestra experiencia, la estructuran, nos ayudan a comprenderla y a comunicarla (o a descartarla como ininteligible). Estos conceptos conforman nuestra mirada cultural: una red de significados compartidos mediante la cual constituimos y dotamos de sentido a nuestro ser más personal e íntimo». Conceptos que nos ayudan a analizar la representación publicitaria de los roles que socialmente se atribuyen a hombres y mujeres, y que son claves para comprender, por ejemplo, los discursos actuales sobre la diferencia sexual, sobre la masculinidad y la feminidad, y sobre la tensión simbólica actual entre la necesidad de promover el cuidado del cuerpo y la imagen de los hombres, por una parte, y una definición de la masculinidad centrada en el poder y alejamiento del supuesto narcisismo de la feminidad

ante el espejo, por otra parte. Tensión que se resuelve con la figura del metrosexual. Con este planteamiento, Soley-Beltran trata de acometer de raíz las normas que gobiernan la representación de hombres y mujeres, de cuestionar el amplio ámbito ideológico, cultural, social, religioso y político en el que se originan. Y concluye afirmando que el cuerpo es un campo de batalla visual, y las representaciones reproducen relaciones de género que son relaciones de poder. Posteriormente, Soley-Beltran analiza la actual fascinación por la androginia, cuyo estilo se pone de moda cíclicamente. Así, tras periódicas reapariciones a lo largo del siglo xx, la androginia volvió con fuerza a inicios de la segunda década del siglo xxi en la denominada identidad «transversal», que incluye el *drag* y la transexualidad, el travestismo, el *cross-dressing* y otras variaciones de ambigüedad genérica. De hecho, a pesar de poner de relieve el género como mascarada, la androginia se ha ido apropiando de los aspectos más transgresores del discurso transgénero, de promover la mutabilidad como un valor social y personal extensible a hombres y mujeres, y es que, como iconos culturales, «las maniquís no son solo modelos». «Son también un modelo de identidad “desgénero” para hombres y mujeres. El análisis de su figura pública destapa una estetización que transmite valores racistas, mercantilistas y neoliberales al servicio de una economía de consumo

exacerbado. Como trabajadora ideal, ejemplifica el proceso mediante el cual el cuerpo se torna soporte y fruto de la mercancía, rendido al consumo y progresivamente vaciado de sentido sin los productos que le confieren un significado compartido y reconocible por el colectivo social. Como signo de la identidad, el cuerpo debe hablar la "verdad" de la persona, ya que no puede ser añadido, como la moda o los cosméticos. Sin embargo, mediante diversas técnicas modelamos nuestra corporeidad hasta convertirla en percha idealizada para las mercancías. A su vez, estas modelan los cuerpos».

En el último capítulo, Soley-Beltran verifica cómo sus experiencias son extrapolables al grupo de las modelos y los modelos; experiencias que son desmentidas por sus propias imágenes y la industria que las crea. De hecho, las propias modelos se encuentran a sí mismas posicionadas contra una feminidad idealizada que interpela a las mujeres en general, e incapaces de alcanzarla. Y concluye con la observación acerca de que los códigos de comportamiento que promueve la economía de consumo se estructuran como un sistema de creencias, y es que el culto al cuerpo no deja de ser en la actualidad una especie de religión, que opera como «una estructura religiosa propiamente dicha». «Según Benjamin, el capitalismo es, en esencia, un fenómeno religioso, un culto religioso puro; afirma, incluso, que quizá sea

el culto más extremo que haya habido. De hecho, el capitalismo trata de cumplir con algunos de los objetivos de lo que denominamos religión: dar respuesta a la angustia y a la inquietud dotando de sentido al mundo y a nuestra existencia», mediante la estimulación de afectos y emociones y a través del culto consumista, de «compro, luego existo». Y todo ello en un contexto de generalizada precariedad laboral, y «cuando no de amenaza directa a las condiciones mínimas para el mantenimiento de la vida». De hecho, la propia seguridad de «las divinas es una característica repetidamente desmentida por ellas mismas». Y ello en un universo que adquiere el carácter de mercancía, de un producto comercial, en un entorno globalizado y culturalmente inestable. En un universo en el que el conformismo y la homogeneidad no sirven al capitalismo, mientras que sí lo hacen la variación permanente, el rechazo de las tradiciones, el ansia de liberación y desacato. Por esta razón, la cultura del consumo, que fetichiza al objeto y al cuerpo, se presenta como «una anticultura liberadora que rompe con las convenciones establecidas y desarrolla una antropología filosófica del capitalismo según la cual uno de los rasgos esenciales de la humanidad es su deseo de novedades, el rechazo de lo antiguo, el ansia de traspasar límites y, muy importante, la avidez, la acumulación de experiencia, bienes, dinero». En esta cultura, la modelo se

convierte en el cuerpo metafórico que soporta la carga ritual de la liturgia consumista, pues su figura pertenece al reino del consumo, «donde el ideal se transfigura en real a condición de comulgar con sus principios de estilo y comprar el producto». Finalmente, en el epílogo, Soley-Beltran expone que el autoanálisis efectuado y que ha compartido tiene por objetivo inventar otra experiencia de modelo mejor, al desentrañar su construcción social, la construcción social de la identidad y de las relaciones de poder.

Ignasi BRUNET ICART
Universitat Rovira i Virgili

La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero. Hernán Palermo 2017. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Durante años, los estudios de género se centraron en estudiar a las mujeres, como si solo para ellas fuera una variable relevante. Ello se debía a la normalización de lo masculino como neutro y la feminidad como excepción o variación. En los últimos años, los men's studies están haciendo una importante labor de análisis del género en los hombres, haciendo mucho hincapié en desentrañar el funcionamiento de la masculinidad, un elemento clave para entender las estructuras sociales y políticas. Este libro realiza una interesante aportación en esta línea, realizando un análisis de género en un entorno laboral no mixto masculino. Hernán Palermo es investigador del CONICET y de la Universidad de Buenos Aires. Especializado en el ámbito de la antropología del trabajo, y, concretamente, en la masculinidad en los entornos laborales, tiene numerosas publicaciones en torno a la masculinidad y el trabajo petrolero. En esta publicación nos ofrece un análisis profundo y estructurado de los resultados de un intenso trabajo de campo iniciado en 2003 y sobre el que ha seguido trabajando hasta 2017. En este tiempo el autor también tiene la oportunidad de analizar los profundos cambios que supuso la privatización de YPF en los años noventa, y los profundos cambios que provocó en la