

## DEBATES SOBRE EL GÉNERO

Extracto del capítulo del libro *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización*.

El término género ha tenido una historia accidentada desde que se introdujo, a partir de la lingüística, en la medicina y la psiquiatría a mediados de los 50 y de allí pasó a las ciencias sociales y a la teoría feminista. Primero fue la enseña de las teorías que estaban en contra del determinismo biológico. Más tarde, como “sistema sexo-género”, se enfrentaría a concepciones como la del marxismo, el psicoanálisis y la teoría de Lévi-Strauss sobre las relaciones de parentesco, intentando suplir sus insuficiencias. Luego sufrió la crítica de las feministas negras y lesbianas que argumentaban que el género no era la única ni la más importante instancia en la vida de muchas mujeres, crítica que se enlazó con la que realizaron algunas teóricas influidas por la filosofía postmoderna a conceptos calificados de “totalizadores”, como “género”, “patriarcado”, “mujer”, considerándolos como meras construcciones del discurso. En el momento actual, el término que nos ocupa parece estar deslizándose hacia el eufemismo. Como afirma la teórica francesa Christine Delphy, de las dos nociones implícitas en el término, la de división y la de jerarquía, se hace hincapié solamente sobre la división, con lo que “género” puede servir como otro nombre para “sexo” o “diferencia sexual”. Esta acepción apolítica vendría provocada por lo que Delphy llama la “deriva norteamericana” del concepto que parece estarse extendiendo al feminismo europeo. Quizá por ello exista hoy cierta desconfianza hacia el concepto de “género” por parte de algunas feministas: así, la denominación de “estudios de género” en sustitución de “estudios feministas” o “estudios sobre las mujeres” no es sino una forma eufemística, fomentada por las instituciones económicas y políticas, de designar una realidad de subordinación y opresión que no se desea presentar como tal.

### **1. Lingüística y Género**

El uso del término género, tal como lo utiliza hoy la teoría feminista, no está reconocido por el Diccionario de la Real Academia Española y ha entrado en nuestro idioma procedente del inglés. En el Diccionario de la R.A.E. género es

definido como: “1. Conjunto de seres que tiene una o varias características comunes // 2. Modo o manera de hacer una cosa. // Clase o tipo al que pertenecen personas o cosas. // 4. En el comercio, cualquier mercancía. // 5. Cualquier clase de tela. // 6. En las artes, cada una de las categorías o clases en las que se pueden ordenar las obras según rasgos comunes de forma y contenido. // 7. Gram. Clase a la que pertenece un nombre sustantivo o un pronombre por el hecho de concertar con él una forma y, generalmente sólo una, de la flexión del adjetivo y del pronombre. En las lenguas indoeuropeas estas formas son tres en determinados adjetivos y pronombres: masculino, femenino y neutro.” Aunque las acepciones no terminan aquí, y se define más abajo desde el punto de vista gramatical el “género femenino” el “género masculino” y el “género neutro” (se dice de este último que “en español no existen sustantivos neutros, ni hay formas neutras especiales en la flexión del adjetivo; sólo el artículo, el pronombre personal de tercera persona, los demostrativos y algunos otros pronombres tienen formas neutras diferenciadas en singular”) no hay ninguna otra que haga referencia al concepto que estamos analizando.

La raíz de los términos *gender*, *genre* y *género* es el verbo latino *generare*, el sustantivo *genus* y el prefijo latino *gener-*, tipo o clase. Tanto en castellano, como en francés, inglés y alemán, el término que designa el “género” se refiere a categorías gramaticales y literarias. Sin embargo, el significado del término inglés “gender” está relacionado estrechamente con los conceptos de sexo, sexualidad y diferencia sexual, cosa que no ocurre con sus equivalentes en idiomas como el francés, italiano y castellano.

Así, Teresa De Lauretis señala que, en el *American Heritage Dictionary of the English Language*, la primera acepción de *gender* es la de un término clasificatorio gramatical, y la segunda es “clasificación de sexo: sexo”. “Es interesante resaltar”, señala la autora (italiana de origen, pero que reside en EE.UU.), “que esta proximidad de sexo y gramática está ausente en las lenguas románicas (que, según la opinión popular, son habladas por pueblos mucho más románticos que los anglosajones). El español *género*, el italiano *genere* y el francés *genre* no implican ni tan siquiera la connotación del género de una persona, que se expresa, por el contrario, con el término usado para “sexo”. Y

quizá por eso la palabra inglesa *genre*, tomada del francés para designar la específica clasificación de las formas artísticas y literarias (...) está también libre de cualquier tipo de connotaciones sexuales, tanto como la palabra *genus*, la etimología latina de *gender*, que se usa en inglés como término clasificatorio en biología y lógica. Un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés (la acepción de *gender* referida al sexo) es que el concepto de género que aquí analizo y, por tanto, toda la intrincada cuestión de la relación entre género humano y representación, es imposible de traducir en casi todas las lenguas románicas.

A este respecto, la lingüista argentina Violeta Demonte subraya que no hay en las lenguas humanas una correlación entre el género gramatical y las características sexuales, ya que hay lenguas en las que la marca de género gramatical se basa en otras distinciones tales como animado/inanimado, humano/no humano, racional/no racional, o personal/no personal; sin embargo, “en las lenguas indoeuropeas, en las cuales se señalan desde muy pronto las diferencias de género gramatical, existe alguna conexión –aunque con muchos matices- entre el género de los sustantivos y el sexo de sus referentes y, más específicamente, entre género gramatical y propiedades estereotipadas de sus referentes. [...]Esas diferencias entre las lenguas revelan que no hay una propiedad intrínseca de las lenguas humanas, pero implican también que las lenguas que posean esta correlación ofrecerán un campo interesante de contrastación para la hipótesis de que la discriminación sexual puede estar de alguna manera gramaticalizada.” De la misma forma, J. Greville Corbett, después de examinar más de doscientas lenguas, afirma que el número de géneros no se limita a tres; “cuatro es bastante común y veinte es posible”. Por tanto, el término género es enormemente versátil en la lingüística, lo que le despoja de cualquier sombra de determinismo biológico.

Demonte subraya el hecho de que en las lenguas que tienen género gramatical, la clasificación de ciertos sustantivos para designar al conjunto de individuos –tanto de sexo femenino como masculino- se marca con género masculino, y, por tanto, se pregunta hasta qué punto esta adopción de términos denominados “genéricos” ha estado o está sexistamente determinada. Aunque

señala que sigue siendo objeto de controversia si la adopción originaria del genérico masculino obedece sólo a razones lingüísticas o existirían otro tipo de motivaciones, Demonte sostiene que en el origen de ciertas clasificaciones de la gramática están presentes los significados sociales de género. En apoyo de su tesis, la autora cita el ejemplo de una gramática inglesa de 1898 en la que su autor recomienda que “el principio general sea el de dar el género masculino a las palabras que sugieran ideas tales como fuerza, fiereza, terror, mientras que el género femenino se asociará a las ideas opuestas de amabilidad, delicadeza y belleza, junto con la fertilidad”. Es decir, hay que reconocer, como dice Virginia Maquieira que “los usos de la gramática pueden operar muy fuertemente en favor de la discriminación” También para Scott. “ en gramática, el género es la manera de clasificar a los fenómenos, un acuerdo social acerca de los sistemas de distinciones, más que una descripción objetiva de rasgos inherentes”.

## **2.-Constitución del género como categoría analítica en Kate Millet y Gayle Rubin**

Fue el médico John Money en 1955 quien tomó el término “gender” de la lingüística y lo aplicó a la sexualidad cuando estudiaba los problemas de hermafroditismo en el Hospital de la Universidad John Hopkins. Unos años más tarde, el psiquiatra Robert Stoller utilizó el concepto de “identidad de género” en el Congreso Internacional de Psicoanálisis celebrado en 1963, y en su obra *Sex and Gender*, publicada en 1968, afirmó: “El vocablo género no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son “macho” y “hembra”, mientras que los que mejor califican al género son “masculino” y femenino; éstos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico)” Y también: “si bien el sexo y el género se encuentran vinculados entre sí de modo inextricable en la mente popular, este estudio se propone (...) confirmar que no existe una correspondencia biunívoca e ineluctable entre ambas dimensiones (...) y que, por el contrario su desarrollo puede tomar vías independientes”. Este concepto será recogido en la obra *Política sexual* de K. Millet, publicada en 1970, quien cita este texto de Stoller y dice estar de acuerdo con él en la idea de que el papel genérico “depende de ciertos factores

adquiridos, independientes de la anatomía y fisiología de los órganos genitales”, “Aunque se considere un instinto la tendencia sexual de los seres humanos, es preciso señalar que esa importante faceta de nuestras vidas que llamamos “conducta sexual” es el fruto de un aprendizaje que comienza con la temprana “socialización” del individuo y queda reforzada por las experiencias del adulto [...] La influencia que ejercen sobre nosotros las normas patriarcales sobre el temperamento y el papel de los sexos no se deja empañar por la arbitrariedad que suponen. Tampoco plantean cuestiones debidamente serias las cualidades privativas, contradictorias y radicalmente opuestas entre sí que imponen a la personalidad humana lo “masculino” y lo “femenino”. Bajo su égida, cada persona se limita a alcanzar poco más, o incluso menos, de la mitad de su potencialidad humana. Ahora bien, desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción restringidos pero complementarios, está supeditado a la diferencia de posición (basada en una división de poder) que existe entre ambos. En lo que atañe al conformismo, el patriarcado es una ideología dominante que no admite rival; tal vez ningún otro sistema haya ejercido un control tan completo sobre sus súbditos.” Desde luego Millet no se inspira sólo en la obra de Stoller, sino que conoce bien la obra de Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, publicada en 1949 y en la que, al hacer de la noción de “mujer” una categoría cultural (“No se nace mujer, se llega a serlo”), esta utilizando implícitamente la categoría de género, sobre todo en su dimensión de *identidad genérica*, aunque sin llegar a tematizarla. Ya en la propia obra de Kate Millet las virtualidades de la categoría “género” empiezan a aplicarse al análisis literario: las obras de autores como H. Miller, D.H. Lawrence y N. Mailer son contempladas bajo una nueva luz. Esta misma indagación se realiza muy poco después sobre textos de historia y filosofía, así como obras literarias y artísticas, mostrando de qué forma la opresión de las mujeres, o bien se tematiza de forma ostensible (hay muchos ejemplos en autores de la Ilustración), o bien se manifiesta en forma de exclusión o de invisibilización; a esto se le llama poner de relieve el subtexto genérico.

Me parece necesario poner de relieve que, cuando aparece la noción de género en la teoría feminista, lo hace vinculada a la división de poder y al

patriarcado. Esto se relaciona con la idea que M. Hawkesworth subraya en el artículo ya citado: la primera virtualidad que tuvo el género fue la de de-construir la “actitud natural”, actitud que podría resumirse en estos supuestos: sólo hay dos géneros, el sexo corporal genital es el signo esencial del género; la dicotomía macho-hembra es natural; todos los individuos deben ser clasificados como masculino o femenino y cualquier desviación ha de considerarse como patológica.

El siguiente paso en la consideración del género lo dio la antropóloga americana Gayle Rubin, que propone la denominación de “sistema de sexo-género” (*sex-gender system*), en un célebre artículo publicado en 1975 y titulado “The Traffic in Women”, para suplir las carencias que, en su opinión, presentaban los tres referentes conceptuales presentes en el momento en que escribe su ensayo: el marxismo, el psicoanálisis y la teoría de Lévi-Strauss sobre las estructuras de parentesco. De esta forma, Gayle Rubin intentó poner los cimientos de una teoría que pudiera explicar la opresión de la mujer en su “infinita variedad y en su monótona similitud.”

En primer lugar, Rubin constata que Marx explica claramente la utilidad que ofrece la opresión de las mujeres para el capitalismo, como elemento clave para la reproducción y el mantenimiento del trabajador y, con ello, para la creación de la plusvalía. “El trabajo del hogar constituye un elemento clave en el proceso de reproducción del trabajador de quien se obtiene la plusvalía” (*Housework is therefore a key element in the process of the reproduction of the labourer from whom surplus value is taken.*) Ahora bien, esa utilidad de las mujeres para el capitalismo no explica la génesis de la opresión de la mujer. Únicamente en la obra de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* se contempla la opresión de la mujer como parte de la herencia que recibe el capitalismo de modos de producción anteriores. Deberíamos fijarnos, dice nuestra autora, en el método que utiliza Engels más que en sus resultados, muy limitados por la insuficiencia de las teorías antropológicas del momento en que vive. Porque es cierto que en esta obra distingue entre la producción de los medios de subsistencia, por una parte, y la producción de los seres humanos, esto es, la reproducción, por otra; sin embargo, aunque destaca la existencia de esta esfera de la vida social, incurre en el fallo que estará presente en toda la tradición

marxista posterior; esto es, el concepto de *segundo aspecto de la vida material* tiende a pasar a segundo plano o a ser incorporado a la noción general de *vida material*. La sugerencia de Engels no fue atendida ni sometida a una clarificación necesaria.

Por otra parte, Rubin no está de acuerdo con la dicotomía “producción/reproducción”. Para ella, cada modo de producción implica reproducción (de herramientas, trabajo, relaciones sociales, etc.) y no se pueden reducir al sexo todos los diferentes aspectos de la reproducción social, como tampoco limitar la sexualidad a la mera reproducción biológica. El *sistema sexo/género* no es simplemente el momento reproductivo de un “modo de producción”. La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el terreno del sistema del sexo. Y un sistema sexo/género abarca más que las “relaciones de procreación”, es decir, la reproducción en un sentido biológico.

Lo que el marxismo denomina el “segundo aspecto de la vida material” sólo puede analizarse en profundidad mediante un examen de las estructuras de parentesco y, en este punto, introduce Rubin el análisis de la teoría de Lévi-Strauss, para quien el parentesco está concebido explícitamente como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. En la teoría del antropólogo francés, la esencia de los sistemas de parentesco reside en el concepto de intercambio (recogiendo la idea de Mauss del intercambio del “don”) como principio de organización de la sociedad, siendo el matrimonio la forma más básica de intercambio, ya que la mujer es el “don” máspreciado. Por esta razón, Lévi-Strauss entiende el tabú del incesto como el mecanismo que asegura que tales intercambios ocurren entre familias y entre grupos, imponiéndose así el objetivo social de la exogamia y, con ella, la alianza ante los fenómenos biológicos del sexo y la procreación. Ahora bien, si la mujer es el “don”, los hombres son los que se lo intercambian: como señala Lévi-Strauss, la relación de trueque que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer sino entre dos grupos de hombres; las mujeres no son quienes realizan el intercambio, sino sólo su objeto. Rubin señala, con toda razón, que Lévi-Strauss ha construido una teoría implícita de la opresión sexual.

El concepto del “intercambio de mujeres” dice Rubin, es valioso y problemático a la vez. Resulta sugerente porque sitúa la opresión de la mujer dentro del sistema social y no ya en la biología. Es problemático en la medida en que pretende describir todos los sistemas de parentesco conocidos empíricamente. Si bien Lévi-Strauss acierta al considerar el intercambio de mujeres como un principio fundamental de las relaciones de parentesco, no llega a poner de relieve el hecho de que la subordinación de las mujeres es, en realidad, un producto de las relaciones mediante las cuales el sexo y el género se organizan y producen.

El intercambio de mujeres es para Rubin el primero de un conjunto de conceptos mediante los cuales se describen los sistemas de sexualidad. Dentro de la teoría de las relaciones de parentesco está implícita una concepción del género, de la obligación de la heterosexualidad y de las reglas que se imponen sobre la sexualidad femenina. En primer lugar, el género es una división de los sexos socialmente impuesta. Hombres y mujeres son diferentes, pero se parecen más entre sí, afirma Rubin con sorna, que los canguros a las montañas o a los cocoteros. “Lejos de ser una expresión de las diferencias naturales, la identidad genérica es exclusivamente la supresión de las similitudes naturales. Requiere represión [...] El mismo sistema social que oprime a las mujeres mediante las relaciones de intercambio, oprime a todos los humanos que forman parte de él con su insistencia en una rígida división de la personalidad.” En segundo lugar, dice nuestra autora, el tabú del incesto presupone el tabú de la homosexualidad (anterior, aunque menos articulado que el del incesto). El género no es sólo una identificación con un sexo, sino que lleva consigo, además, la regla de que el deseo sexual tenga que dirigirse hacia el otro sexo. “La supresión de los componentes homosexuales de la sexualidad humana (...) es, claramente, un producto del mismo sistema cuyas normas y relaciones sirven para oprimir a las mujeres.” En tercer lugar, la asimetría del género, es decir, la desigualdad entre los que intercambian y lo intercambiado (las mujeres), implica un conjunto de imposiciones sobre la sexualidad femenina: en la medida en que los varones tienen derechos sobre las mujeres que ellas no tienen sobre sí mismas, la homosexualidad femenina, por ejemplo, estará sujeta a una prohibición aún más dura que la que se ejerce sobre la del hombre.



En definitiva, Rubin cree que el autor de *Las estructuras elementales del parentesco* ha construido una teoría de la opresión sexual que oculta el hecho de que la subordinación de la mujer es el producto de unas relaciones mediante las que el sexo y el género se organizan y producen. Nuestra autora no cree que la asimetría entre los dos sexos tenga la función de asegurar una dependencia recíproca entre ellos, porque son siempre los varones quienes se benefician de ella. Desde el momento en que la mujer es el objeto del intercambio, y no una de las partes, se transforma en signo de algo, se define como palabra, aunque el mismo Lévi-Strauss reconozca que ella es, también, productora de signos. El reino de lo simbólico, de la transformación del estímulo en signo, aparece con la mediación de la mujer y ello es lo que marca el paso de la naturaleza a la cultura. No obstante, el antropólogo francés en ningún momento pone en cuestión el sexismo del sistema que describe, planteándolo como algo “dado”.

En un tercer momento, Rubin pasa revista a las aportaciones del psicoanálisis. Cree nuestra autora que Freud nos ha proporcionado una acertada descripción conceptual de los mecanismos que llevan a cabo la división de los sexos en nuestra sociedad mediante la fase edípica; es decir, la teoría de la adquisición del género que Freud describe podría haber servido de base para una crítica de los “roles” sexuales, en la medida en la que el psicoanálisis nos aporta una imagen de los mecanismos por los que los sexos se dividen y deforman; una descripción de cómo la cría humana, bisexual, andrógina, se transforma en niño o niña. Pero esta crítica no se ha producido ni con él ni, mucho menos, con sus continuadores. En definitiva, dice Rubin, puede ser interesante analizar de qué forma funcionan, según Freud, los mecanismos sociales que deciden que seamos varones o mujeres. Pero la introducción de conceptos tales como “envidia del pene” y “complejo de castración”, como forma de explicar la adquisición de la feminidad por parte de la niña, ha dado lugar a críticas muy duras por parte del feminismo. Sobre estas críticas, Rubin afirma: “En la medida en que el psicoanálisis es una racionalización de la subordinación de la mujer, la crítica está justificada; en la medida en que es una descripción del proceso que subordina a las mujeres, la crítica es un error. Como descripción de la forma en la que las culturas fálicas domesticar a las mujeres y los efectos que tal domesticación tienen

sobre las mujeres, la teoría psicoanalítica no tiene comparación con ninguna otra”] Lévi-Strauss and Freud arrojan luz sobre lo que se percibe oscuramente como las estructuras profundas de la opresión sexual. Las dos teorías nos sirven de advertencia de la dificultad y la magnitud de aquello contra lo que luchamos y sus análisis nos proporcionan una cartografía preliminar de la maquinaria social que tenemos que reorganizar.

Para superar las limitaciones de estos tres referentes conceptuales, Rubin formula lo que ella denomina el “sistema de sexo-género” en el que estarían presentes tanto las relaciones económicas como las relaciones personales entre los varones y las mujeres. Define este concepto como “el conjunto de ajustes por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana, y mediante los cuales estas necesidades sexuales transformadas se satisfacen” Este concepto le parece que abarca más que las relaciones de procreación, es decir, que la reproducción en el sentido biológico. Tampoco le parece adecuado el concepto de patriarcado, porque, en su opinión, el sistema sexo/género es un término neutro que se refiere a un tipo de sistema, sexual y generizadamente desigual, pero que no implica que la opresión sea inevitable en otro tipo de sistemas sino, más bien, un producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan.

Creo que es importante subrayar, pese a las críticas posteriores, la importancia de este primer ensayo de Rubin, que hoy es reconocido como punto de partida de un análisis que ha hecho más difícil, desde entonces, los intentos de ignorar el carácter “generizado” de todas las relaciones sociales y que ha puesto en relación el género con otras desigualdades y contradicciones sociales, eliminando el anterior enfoque que consideraba “naturales” las relaciones de género y sustituyéndolo por una visión de éstas como producto de fuerzas sociales históricas y culturales. Como señala Virginia Maquieira, desde la publicación del artículo de Rubin el género fue considerado “como una divisoria impuesta socialmente a partir de relaciones de poder. Divisoria que asigna espacios, tareas, deseos, derechos, obligaciones y prestigio. Asignaciones y mandatos que permiten o prohíben, definen y constriñen las posibilidades de acción de los sujetos y su acceso a los recursos.” A mi entender, este ensayo representa un paso más en la

aplicación del concepto de género, ya que éste no juega únicamente el papel de categoría analítica sino que se considera, además, un sistema de organización social.

### **3.- Deconstrucción del género: crítica a la heterosexualidad obligatoria y al esencialismo**

No obstante, es preciso señalar que la propia Gayle Rubin realizó una revisión autocrítica de la distinción entre sexo y género en un artículo que tituló “Thinking Sex” y que publicó, diez años más tarde, en la obra colectiva, compilada por Carol Vance, *Pleasure and Danger*. Allí Rubin observa que en “The Traffic in Women” no distinguía “sexo” (como deseo sexual) de “género”, por considerar a los dos como modalidades del mismo proceso social subyacente. Ahora, en cambio, piensa que hay que analizar separadamente la sexualidad del género porque tienen existencias sociales distintas, aunque estén relacionados. En este artículo propone una política de la sexualidad independiente de una política de género, pero para ello que es preciso cuestionar que la sexualidad se derive del género y poner en cuestión la confusión semántica entre sexo y género, ámbitos que en su opinión no son intercambiables. Y, aunque “a largo plazo la crítica feminista de la jerarquía de géneros tenga que ser incorporada a una teoría radical sobre el sexo y la crítica de la opresión sexual deba enriquecer al feminismo”, es preciso elaborar previamente “una teoría y política autónomas de la sexualidad” por considerar que tanto la sexualidad como el género son políticos, es decir, están socialmente contruidos: existe un sistema de poder que recompensa y fortalece a algunos individuos y actividades, mientras castiga y oculta a otros. En la cúspide se este sistema de poder estaría la sexualidad marital reproductiva monógama. En definitiva, lo que le preocupaba a la autora es que pudiera deducirse de su concepto de sistema sexo-género la idea de que el sexo fuera una realidad “natural” y que, por tanto, se presentara universalmente de la misma forma, ajena a la historia, con lo que podría entenderse que hacía referencia exclusivamente a la sexualidad heterosexual reproductiva.

Ya a partir de finales de los 70, el concepto de [género va a recibir serias críticas desde todos los frentes](#). En primer lugar, desde la perspectiva de mujeres

que no se sienten representadas por el feminismo existente: así en abril de 1975 tuvo lugar la [Declaración del Combahee River Collective, colectivo de feministas negras y lesbianas cuyo objetivo era definir y clarificar una política propia y las posibilidades de coalición con otras organizaciones progresistas, entre ellas con las organizaciones negras masculinas. “Luchamos junto a los varones negros contra el racismo, al tiempo que luchamos contra ellos a causa del sexismo”](#). Esta corriente continuó durante los 80 con las obras de autoras como Adrienne Rich (*Nacemos de mujer*), que denuncia lo que se ha llamado la “heterosexualidad obligatoria”, de mujeres negras y/o lesbianas como bell hooks, (*Ain't I a Woman?*), Denise Riley (*Am I that Name?*), Audre Lorde (*Sister Outside*), que se plantean en qué medida la palabra “mujer” las nombra, movimiento que sigue en los 90 con las chicanas Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y María Lugones. Todas ellas autoras han criticado la reificación del género que se produce desde el momento en que se establece la definición del sujeto del feminismo a partir del único eje del género, lo que ha dado un estatus cuasi ontológico a una noción que pretendía ser una mera categoría de análisis. La acusación contra el feminismo anterior de privilegiar la crítica a la visión androcéntrica y con ella poner por delante el eje del género, olvidando otras instancias como la raza, o la orientación sexual, va a continuar con una crítica añadida al etnocentrismo por parte del llamado feminismo del Tercer Mundo o feminismo postcolonial hacia el feminismo occidental por privilegiar una concepción de éste que sólo tiene sentido en el Primer Mundo.

En segundo lugar, la crítica procede de [la teoría feminista más afín al postmodernismo \(primero influida por Lyotard, luego por otros teóricos como Foucault, Deleuze, Derrida, etc\), que realizará una denuncia de todas las abstracciones y generalizaciones, entre ellas de la de género, al mismo tiempo que pondrá el acento en la heterogeneidad, la fragmentación y, en definitiva, las diferencias. Se acusará al feminismo de las dos décadas anteriores de estar infectado por la prepotencia y la arrogancia de las teorías filosóficas de las que se nutre \(marxismo, psicoanálisis, etc.\), al tiempo que será duramente criticado, de nuevo, por su ceguera ante la cuestión de la raza y la clase social, lo que parece haberle llevado a reflejar únicamente el punto de vista de las mujeres](#)

occidentales, [de clase media, blancas y heterosexuales, en detrimento de todas las demás](#). Estas dos críticas acaban por confluir.

Linda Nicholson piensa que la perspectiva de Rubin del “sistema sexo-género” presupone un tipo de distinción y relación entre lo biológico y lo cultural que asume que lo biológico posee una cierta fijeza y lo cultural un alto grado de variabilidad. De este modo, las bases biológicas de las diferencias entre mujeres y hombres sirven como el fundamento sobre el que las sociedades imponen sus diversos significados culturales. Es decir, en su opinión, la introducción de este concepto no termina de poner en cuestión lo que Hawkesworth ha llamado la actitud “natural” ante el género.

La misma Hawkesworth ha hecho hincapié sobre las diferentes nociones que el término “género” contiene: sexualidad, identidad sexual, identidad genérica, rol sexual e identidad de rol genérico. Todo ello está subsumido bajo la misma palabra y, según esta autora, sería preciso explicitar en qué sentido se utiliza el término en cada ocasión para no caer en la equívocidad. Creo que los tres primeros aspectos estarían dentro de lo que se podría llamar aspectos subjetivos del género, y los dos últimos, aspectos sociales. Pues bien, voy a utilizar el género como categoría analítica, tanto como sistema de organización social (en el artículo ya citado de G.Rubin, y en los análisis de J.W. Scott), como en el sentido de formación de la identidad genérica (en los análisis de Teresa De Lauretis y de Seyla Benhabib)

La historiadora Joan Wallach Scott, en su notable ensayo, “*Gender: A Useful Category of Analysis*”, publicado en 1986 como artículo y dos años más tarde como capítulo de una obra, examina la aparición del término “género” y se extiende en la descripción de las formas en que ha sido utilizado por las historiadoras feministas. Desde una perspectiva favorable al género, afirma que aunque la oposición masculino / femenino, o la “cuestión de la mujer” estén ya presentes en los y las teóricas del siglo XIX, el género como categoría analítica surge, explica Scott, a fines del siglo XX. “El término género es parte de los resultados de los intentos de las feministas contemporáneas por lograr un lugar de legitimidad y por insistir en el carácter inadecuado de los actuales cuerpos de teoría para explicar las desigualdades entre los hombres y las mujeres. Me parece

significativo que este término haya surgido en un momento de gran turbulencia epistemológica que supone, en algunos casos, un desplazamiento en las ciencias sociales de los paradigmas científicos a los literarios (...) y en otros, un debate en el que unos afirman la transparencia de los hechos y otros insisten en que la realidad es construida. En el espacio abierto por este debate y desde el lado de la crítica de la ciencia, desarrollada por las humanidades, así como de la crítica al empirismo y al humanismo hecha por los post-estructuralistas, las feministas han comenzado a tener no sólo voz propia sino también aliados académicos y políticos. Dentro de este espacio debemos articular el género como una categoría analítica.” Para J. Wallace Scott la definición de género tiene dos partes que están interrelacionadas pero que deben ser distinguidas analíticamente. “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos” y es, también, “una manera primaria de significar las relaciones de poder.”

Distingue cuatro aspectos del género, conectados entre sí: los símbolos culturales disponibles que evocan representaciones múltiples e, incluso, contradictorias (por ejemplo, Eva y María, inocencia y corrupción dentro de la cultura cristiana); los conceptos normativos que definen las interpretaciones de los significados de los símbolos y que intentan limitar y contener sus posibilidades metafóricas (así, las oposiciones binarias entre lo masculino y lo femenino, que se quieren presentar como atemporales y estáticas); las instituciones y organizaciones sociales (que deberían incluir no sólo el parentesco y la familia sino también el mercado de trabajo, la educación, la política, etc.) Y, en último lugar, la identidad genérica; en este punto J.W. Scott se muestra muy crítica con la explicación psicoanalítica. “Si la identidad genérica se basa sólo en el miedo universal a la castración, la investigación histórica pierde validez[...] Los historiadores necesitan, en cambio, examinar las formas según las cuales se construyen sustantivamente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con un conjunto de actividades, de organizaciones sociales y de representaciones culturales históricamente específicas.”

Estos cuatro aspectos señalados se relacionan entre sí de modo diverso a lo largo de la historia, pero sin perder de vista la idea de que “el género es

una manera primaria para significar las relaciones de poder”, o quizá sea mejor decir que “el género es un campo primario dentro del cual o por medio del cual el poder se articula.” Scott cree que es preciso tener en cuenta tanto al sujeto individual como a la organización social y articular la naturaleza de su interrelación, para lo cual se reclama del concepto de poder de Michel Foucault como constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente en “campos de fuerza” sociales, y añade algo que aclara su propia posición respecto a la cuestión del sujeto: “Dentro de estos procesos y estructuras hay espacio para la existencia de un concepto de capacidad de acción (*agency*) humana como un intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un conjunto de relaciones y una sociedad dentro de ciertos límites y con lenguaje, un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y que contenga la posibilidad de la negación, la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación.” Si no se puede hablar ya de sujeto, quizá se puede hablar de algo más modesto, la capacidad de acción autónoma y racional.

Desde la perspectiva del género entendido como formación de la identidad genérica, Teresa de Lauretis se basa en la teoría de la sexualidad de Michel Foucault entendida como “tecnología del sexo” (es decir, como las técnicas que la burguesía desarrolla desde el final del siglo XVIII para asegurar su supervivencia como clase y la continuación de su hegemonía), para afirmar que el género, como representación y como auto-representación, es el producto de diversas tecnologías sociales (como el cine y las técnicas narrativas), de discursos institucionalizados, epistemologías y prácticas críticas, y, por supuesto, de prácticas de la vida cotidiana. De esta forma, frente a las “tecnologías del sexo” de Foucault, ella propone las “tecnologías del género”.

El filósofo francés no ha tenido en cuenta las diferentes demandas de los sujetos masculino y femenino, y ha ignorado los intereses conflictivos de las mujeres y de los hombres en los discursos y en las prácticas de la sexualidad. “La teoría de Foucault excluye de hecho, aunque no imposibilite, la consideración del género.” Es decir, la sexualidad (como construcción y como auto-representación) en el discurso foucaultiano, lo mismo que en el tradicional, no está construida con

la marca del género, es decir, poseyendo una forma masculina o femenina, sino que, simplemente, lleva el sello del varón. “Incluso cuando se localiza, como a menudo ocurre, en el cuerpo de la mujer, la sexualidad es un atributo o una propiedad del varón.” Y aquí reside la paradoja de la teoría foucaultiana: para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, omite el género. “Pero negar el género, en primer lugar, es negar las relaciones sociales de género que constituyen y dan validez a la opresión sexual de las mujeres; y, en segundo lugar, negar el género es permanecer “en la ideología”, una ideología que (no por casualidad y, desde luego, no de forma intencional) está claramente al servicio del sujeto de género masculino.” Para contrarrestar esta negación, De Lauretis habla de las “tecnologías del género”, es decir, de las técnicas y estrategias discursivas mediante las que el género es construido y, por lo tanto, la violencia es engendrada y generizada (*en-gendered*).”

De Lauretis considera al género como la representación de una relación que asigna a un individuo una posición dentro de una clase y, por lo mismo, una posición frente a otras clases previamente preconstituidas (entendiendo por clase no lo que Marx denomina clase social, sino un grupo de individuos unidos por determinaciones sociales e intereses). El género es la representación de cada individuo en términos de una particular relación social que preexiste a éste y se le atribuye sobre la base de la oposición conceptual de los dos sexos biológicos. A esta estructura conceptual, dice Lauretis, es a lo que las feministas desde Rubin han llamado *sistema de sexo-género*. “Aunque los significados varían con cada cultura, un sistema de sexo-género está íntimamente interrelacionado con factores políticos y económicos en cada sociedad. Desde esta perspectiva, la construcción cultural del sexo como género y la asimetría que caracteriza en todas las culturas a los sistemas de sexo-género (aunque a cada uno de un modo particular) se entienden como sistemáticamente ligadas a la organización de la desigualdad social.”

El sistema de sexo-género es, por tanto, un sistema simbólico que pone en relación el sexo con determinados contenidos culturales según los valores y las jerarquías sociales. “El sistema de sexo-género es, a la vez, una construcción cultural y un aparato semiótico, un sistema de representación que atribuye un



significado (identidad, valor, prestigio lugar en el sistema de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos dentro de la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que llevan consigo diferentes significados, el que alguien sea representado y se represente a sí mismo como varón o mujer implica el que asuma la totalidad de los efectos de este significado.” Pero, además, la representación social del género afecta a su construcción subjetiva y viceversa, con lo que se abre una puerta a la posibilidad de autodeterminación y de capacidad de acción en el nivel subjetivo e incluso individual de las prácticas micro-políticas y cotidianas.

La gran dificultad para la construcción de una nueva subjetividad estriba en el hecho de que cualquier producción cultural está construida sobre narrativas masculinas de género que, a su vez, se fundan en el contrato heterosexual, narrativas que tienden a reproducirse en las teorías feministas, si no nos resistimos a ellas. “Esta es la razón por la que la crítica de todos los discursos que conciernen al género, incluyendo los producidos o alentados por el feminismo, continúa siendo una parte tan esencial del feminismo como lo es el esfuerzo continuado por crear nuevos espacios del discurso, por re-escribir las narrativas culturales y por definir los términos desde otra perspectiva – una perspectiva desde “otra parte” [...]. Y es ahí donde hay que plantearse los nuevos términos de una diferente construcción del género.”

También Judith Butler en un artículo titulado “Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse” afirma que en la teoría freudiana la adquisición de la identidad de género se realiza simultáneamente a la realización de una heterosexualidad coherente; así el tabú del incesto que presupone e incluye el tabú de la homosexualidad opera sancionando y produciendo la identidad, al tiempo que la reprime. Tanto en el caso de las lacanianas como en el de la teoría psicoanalítica basada en las relaciones de objeto, se da por supuesto que en el desarrollo infantil, bien una identificación primaria en el caso de la segunda, bien una represión primaria, en el de las primeras, produce la especificidad de género y, posteriormente, “da forma, organiza y unifica la identidad.” Las dos posiciones explican la adquisición del género mediante teorías que estabilizan de forma falsa la categoría de “mujer”. Tales teorías, sostiene Judith Butler, no necesitan ser

explícitamente esencialistas en sus argumentos para ser efectivamente esencialistas. Ambas presentan el postulado utópico de un estadio originariamente prediferenciado de los sexos, que, además, preexiste al postulado de la jerarquía y que queda destruido por la intervención brusca y rápida de la ley del Padre (en las lacanianas) o por el mandato edípico de repudiar y devaluar a la madre (teoría de las relaciones de objeto). “Al fundamentar sus metanarrativas en el mito del origen, estas descripciones psicoanalíticas de la identidad de género confieren un falso sentido de legitimidad y universalidad a una versión culturalmente específica (y culturalmente opresiva también) de la identidad genérica. Al afirmar que algunas identificaciones son más primarias que otras y sirven para unificar a las demás, la unidad de las identificaciones queda preservada. Las identificaciones primarias establecen el género de un modo sustantivo y las secundarias funcionan como atributos de éste, que “pueden revisar o reformar la identificación primaria pero, de ningún modo, poner en cuestión su primacía estructural.”

Las fantasías de género constitutivas de las identificaciones no forman parte del conjunto de propiedades que se considera que posee un sujeto, sino que constituyen la genealogía de esta identidad corpóreo-psíquica, el mecanismo de su construcción.” Es decir que, en realidad, no se tienen las fantasías ni existe alguien que las viva, sino que las fantasías condicionan y construyen la especificidad del sujeto marcado por el género; ellas son en sí mismas producciones disciplinarias de sanciones y tabúes con una base cultural. “Si el género está constituido por la identificación y ésta es invariablemente una fantasía dentro de otra fantasía, (...) el género es precisamente la fantasía hecha acto por y a través de los estilos corporales que constituyen las significaciones del cuerpo.”

En este punto Butler trae a colación la teoría desarrollada por Foucault en *Surveiller et punir* acerca de la represión efectuada sobre los delincuentes en la prisión “moderna”; con ella no se buscaba la sumisión del cuerpo sino la incorporación de la ley de forma que los cuerpos la mostraran como una esencia inscrita en ellos. Esto es lo que Foucault llama el alma y que sitúa “en la superficie, alrededor y dentro del cuerpo.” El alma en Foucault no es más que una significación en la superficie del cuerpo que pone en cuestión la misma distinción “interno-externo”, una figura del espacio psíquico interior inscrita en el cuerpo.

“La redescrición de los procesos intrapsíquicos en términos de la política de la superficie del cuerpo implica una consiguiente redescrición del género como la producción disciplinaria de las figuras de la fantasía mediante el juego de presencia-ausencia en la superficie del cuerpo: implica la construcción del cuerpo generizado mediante una serie de exclusiones y negaciones, de ausencias significativas.”

Cuando la identidad de género se entiende como causalmente relacionada con el sexo, el orden de aparición que regula la subjetividad genérica se entiende así: el sexo condiciona el género y el género determina la sexualidad y el deseo. Estaríamos dentro de una metafísica de la sustancia en la que el género y el deseo se ven como atributos que proceden de la sustancia del sexo y sólo cobran sentido como un reflejo suyo. En el caso de Butler, si la identificación es la representación de una fantasía, los actos, los gestos y los deseos producen el efecto de que existe una sustancia o núcleo interior, pero realmente actúan en la superficie del cuerpo, mediante el juego de significativas ausencias que sugieren, sin llegar a revelar, el principio organizador de la identidad como causa.

Tales actos, gestos, y prácticas, generalmente contruidos, son performativos en el sentido de que la esencia de la identidad que ellos parecen expresar se convierte en una fabricación manufacturada y sostenida mediante signos corporales y otros medios discursivos. El que el género sea performativo sugiere que no tiene estatus ontológico alguno fuera de los diversos actos que constituyen su realidad; sugiere también que si esta realidad es fabricada como una esencia interior, esta misma interioridad es un efecto y una función de un discurso indudablemente público y social, la regulación pública de la fantasía a través de una política de la superficie del cuerpo.

Es decir, para nuestra autora, los actos y los gestos que articulan y llevan a la acción los deseos crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, una ilusión mantenida discursivamente para el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. “El desplazamiento, efectuado desde el origen político y discursivo de la identidad de género hacia la consideración de un núcleo psicológico, imposibilita el análisis de la constitución política del sujeto con marca de género (*gendered*) y, al mismo

tiempo, da por válidas las nociones de la “inefable interioridad del sexo”. Por tanto, dice Butler, si la verdad interior del género es una fabricación y el género auténtico es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, “then it seems that genders can be neither true nor false, but are only produced as the truth effects of a discourse of primary and stable identity.”

La noción de identidad de género se parodia a menudo en las prácticas del travestismo y de las “drag”. La actuación de las “drag” juega con la distinción entre la anatomía de quién actúa y el género que quiere representar, creando así una disonancia entre sexo, género y actuación. Al imitar el género, las drag ponen implícitamente al descubierto la estructura imitativa del género mismo, así como su contingencia. Para Butler el género es una parodia, lo cual no significa que haya un modelo al que la parodia trate de imitar. Más bien la parodia de género revela que la identidad original, a partir de la cual el género se fabrica, es en sí misma una “imitación sin original”. El desplazamiento continuo que se produce en la parodia del género propicia una fluidez de identidades que propone una apertura a la resignificación y a la recontextualización. “La proliferación paródica elimina la reclamación que la cultura hegemónica realiza de las identidades genéricas naturales o esencialistas.” La parodia del género es parte de la cultura hegemónica y misógina, es decir no tiene por qué ser subversiva por sí misma; pero puede ser recontextualizada para des-naturalizar el género y poner en cuestión el significado de la identidad genérica. “La proliferación de estilos e identidades (si está palabra tiene aún algún sentido) genéricas pone en cuestión implícitamente la siempre política distinción binaria entre los géneros que, a menudo, se da por sentada. La pérdida de esta reificación de las relaciones de género no debiera ser lamentada como un fallo de la teoría política feminista sino más bien, afirmada como una promesa de la posibilidad de complejas y generadoras posiciones de sujeto, así como de estrategias de coalición que ni presupongan ni sitúen a los sujetos que constituyen en un lugar fijado.” En definitiva, “la coherencia de género debería entenderse, más que como el punto de unión para nuestra liberación, como la ficción reguladora que es.”

Para Butler no sólo el género sino también el sexo es una construcción cultural. “De hecho el sexo tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que

la distinción entre sexo y género no existe como tal.” Foucault rompe, con la perspectiva de la metafísica de la sustancia (ruptura que tendría como referente a Nietzsche) en lo que a la identidad de género se refiere. De esta forma, en la Introducción al *Diario de Herculine Barbin*, escrita para la traducción inglesa de esta obra, sugiere Foucault que la heterogeneidad sexual, el hecho de que Herculine no pueda categorizarse dentro de la relación binaria del género, implica una crítica de la metafísica de la sustancia y la idea de que la postulación de la identidad es sólo una “ficción reglamentadora”

Ahora bien, aunque el autor francés desarrolle en esta *Introducción* ideas que parecen corroborar las expuestas en *La volonté du savoir*, Butler cree que la apropiación que hace Foucault de Herculine es sospechosa y que, de hecho, las implicaciones de la Introducción contradicen la visión foucaultiana del sexo no como una causa (del deseo y del género), sino como un efecto del dispositivo de la sexualidad que produce el “sexo” como parte de la estrategia para perpetuar las relaciones de poder. Pero, en el caso de Herculine, Foucault parece no tener en cuenta las relaciones concretas de poder que a la vez, construyen y condenan la sexualidad de este hermafrodita. Refiriéndose a él/ella, habla del “feliz limbo de la no identidad” para caracterizar un mundo de placeres que no se refieren, según él, al sexo como a su causa originaria, ni, por tanto, serían el efecto de un intercambio específico del poder/discurso, de forma que la sexualidad de Herculine sería “anterior a la ley” y anterior a la imposición discursiva de un sexo unívoco.

Según Butler, Foucault ha adoptado una postura romántica respecto a ese mundo de placeres difusos que vincula con la no-identidad y no, en cambio, con una variedad de identidades femeninas y con la homosexualidad femenina, ya que eso sería introducir la categoría de “sexo”, que es lo que Foucault trata de evitar. Para Butler, entre las varias matrices de poder que producen la sexualidad entre Herculine y sus amantes, se encuentran, claramente, las convenciones de la homosexualidad femenina que a la vez es alentada y condenada por el convento y la ideología religiosa que lo sostiene. Sabemos por su *Diario* que Herculine leía mucho y su educación se debía basar en los clásicos, los textos cristianos y el romanticismo francés. Su misma narrativa sigue unas convenciones literariamente

establecidas. Para nuestra autora está claro que estas convenciones producen e interpretan para nosotros esta sexualidad que tanto Foucault como Herculine presuponen que está fuera de toda convención. La sexualidad de Herculine está dentro de un discurso, de una auto-exposición narrativa que, además, es un tipo de producción confesional del yo. Butler no ve en él/ella la no-identidad, sino la ambivalencia.

En opinión de esta autora, las categorías de identidad que han fundamentado la política feminista han servido, al mismo tiempo, para limitar sus posibilidades. El género no es ni la expresión de una esencia ni un ideal al que aspirar; “y porque el género no es un hecho, los diferentes actos del género crean la idea de género y sin estos actos, el género no existiría”. El género es, por tanto, una construcción que, por lo general, oculta su génesis. El tácito y colectivo acuerdo para realizar, producir y mantener géneros discretos y polarizados como ficciones culturales se hace invisible ante la credibilidad que inspiran estas producciones, además de por el castigo que acompaña al que no acepta creer en ellos. “Esta construcción *aviva* nuestra creencia en su naturalidad y necesidad.”

Señala Butler que lo que se podría llamar la “sedimentación” de las normas de género produce el peculiar fenómeno que se suele llamar el sexo “natural”, el cual da lugar a un conjunto de estilos corporales que, en su forma reificada, aparecen como la configuración natural de los cuerpos en dos sexos que se oponen en una relación binaria. La realización (*performance*) que requiere el género debe repetirse. Así, ponemos en acto y volvemos a experimentar el conjunto de significados que rodea al género y que está establecido socialmente, a la vez que lo legitimamos. Es cierto que son cuerpos individuales los que ponen en acto estas significaciones, pero no lo es menos que esta puesta en acto es una acción pública, efectuada con el propósito estratégico de mantener el género dentro de este marco binario. Este propósito, aclara Butler, no puede ser atribuido a un sujeto sino, más bien, debe ser entendido bajo la perspectiva de encontrar y consolidar el sujeto.

El género no se puede entender como una identidad estable, sustancial, como *locus of agency* del que se siguen una serie de actos, sino que es una identidad constituida inestablemente en el tiempo e instituida en el espacio

exterior mediante una repetición de actos; pero sí produce la apariencia de sustancia, y ésta es la que nos induce a creer en un “fundamento natural” que se expresa mediante esa estilizada repetición de actos realizada por el cuerpo. Todo ello oculta que esa tenue y frágil identidad es una construcción y que los actos que realizamos como expresivos del género son interiormente discontinuos y ponen de manifiesto, con ello, la inestabilidad de este “fundamento” contingente y temporal, que pretende operar como una norma.

Si los atributos del género no son expresivos, sino performativos estos atributos son los que, efectivamente, constituyen la identidad que se supone que expresan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y los actos del género, esto es, los diversos modos en los que el cuerpo produce o muestra sus significados culturales son performativos, no existe entonces una identidad preexistente por la que pueda ser medida ese acto o atributo. No hay actos genéricos verdaderos ni falsos y el presupuesto de una identidad genérica es sólo una ficción reguladora.

Butler utiliza el término performativo (que en castellano se podría traducir por “realizativo”) tomándolo de J. L. Austin y lo interpreta a la luz de Derrida (para quien la noción de performatividad va unida a la de “cita” y “repetición”) y de la noción de “metalepsis” de Paul De Man. Un acto performativo es aquel que crea o pone en acto aquello que nombra y por ello marca el poder constitutivo o productivo del discurso. Cuando las palabras llevan aparejadas acciones o constituyen en sí mismas un tipo de acción, no lo hacen porque reflejen el poder de un deseo o intención individual, sino porque proyectan y se vinculan a convenciones que han cobrado fuerza precisamente a través de una sedimentada reiteración. De modo que la categoría de intención y la noción de hacedor tendrán su lugar, pero ese lugar no será ya estar detrás de la acción como su fuente posibilitadora.

El género, por tanto, es performativo en el sentido que Butler ha explicado. Ello implica que la identidad es la ilusión de una coherencia desmentida por la discontinuidad de gestos, actos y estilos que nos colocan en uno de los dos polos de la sexualidad binaria. Ahora bien, ¿se desprende de ello que no puede haber capacidad de acción racional (agency)? En este punto Butler afirma expresamente

que esta capacidad de acción existe. Todas las teorías feministas, señala, parten del supuesto de que es necesario un sujeto prediscursivo, un Yo, para que de él surja la capacidad de acción (agency). Nuestra autora cree que el Yo se constituye en el discurso. “When the subject is said to be constituted, that means simply that the subject is a consequence of certain rule-governed discourses that govern the intelligible invocation of identity. The subject is not determined by the rules through which it is generated because signification is not a founding act, but rather a regulated process of repetition that both conceals itself and enforces its rules precisely through the production of substantializing effects. In a sense, all signification takes place within of the orbit of the compulsion to repeat; “agency”, then, is to be located within the possibility of a variation on that repetition.”. Es decir, de una repetición subversiva. ¿Y dónde podría efectuarse esa repetición? De la misma forma que la superficie del cuerpo se representa como lo natural, precisamente en esa superficie pueden constituirse en el lugar de una disonante y desnaturalizada performance que pone de relieve el estatus performativo de lo que parece natural” Las prácticas de la “parodia”, como hemos visto antes, pueden servir para enfrentar el género “natural” con una exhibición hiperbólica, auto-paródica, de lo “natural”. Butler afirma que el hecho de que el sujeto se construya (o, mejor, se constituya), mediante la resignificación, es decir, mediante la deconstrucción de identidades preexistentes, no excluye la posibilidad de la política feminista, que (al menos, ésta parece ser la idea dominante en *Gender Trouble*) se basará justamente en fomentar la proliferación de las configuraciones culturales de sexo y género para introducir confusión en el binarismo del sexo y poner de manifiesto su fundamental artificialidad.

El género, pues, debe acabar siendo una “parodia genérica”, parodia que no remite a un original; la parodia del género pone de manifiesto que la identidad original, mediante la que el género se disfraza a sí mismo, es ella misma una imitación sin ningún origen. Considera Butler que este desplazamiento perpetuo genera una fluidez de identidades que se abre a la resignificación y a la recontextualización y que priva a la cultura hegemónica del derecho a dar explicaciones esencialistas de la identidad de género. Ya he hecho referencia anteriormente a la proliferación de identidades genéricas, ejemplificadas en el



fenómeno de las drag queen que, según Butler, cuestiona la distinción binaria de géneros, que solemos asumir sin problematizar.

También desde la perspectiva feminista lesbiana Sheila Jeffreys critica la visión del género que, según ella, J. Butler comparte con los gays y las lesbianas postmodernos. “Se trata de un género despolitizado, aséptico y de difícil asociación con la violencia sexual, la desigualdad económica y las víctimas mortales de abortos clandestinos. Quienes se consideran muy alejadas de los escabrosos detalles de la opresión de las mujeres han redescubierto el género como juego. Lo cual tiene una buena acogida en el mundo de la teoría lesbiana-y-gay porque presenta el feminismo como diversión y no como un reto irritante” Las teóricas feministas de los 70 y primeros 80 se refieren al género como algo que puede ser o “superado o sobreseído.” Pero para Butler el género es “representación” y, consecuentemente, “no posee ninguna forma o esencia ideal sino que es tan sólo un disfraz (drag)” que usan todos los seres humanos, sea cual sea su orientación sexual. “El travestismo es una forma trivial de apropiarse, teatralizar y usar y practicar todos los géneros; toda división genérica supone una imitación y una aproximación. Si esto es cierto -y así parece- no existe ningún género original o primario que el travestismo imite sino que el género es una especie de imitación para la cual no existe original alguno (...) ¿Cómo, pues, utilizar el género, en sí mismo una inevitable invención, para inventar el género en unos términos que denuncien toda pretensión de origen, de lo interno, lo verdadero y lo real como nada más que los efectos del disfraz, cuyo potencial subversivo debe ensayarse una y otra vez para así convertir el “sexo” del género en el lugar de un juego político pertinaz”

Para Butler no sería posible ya tratar de eludir el género ni, mucho menos, intentar superarlo; sólo es posible “jugar” con él. “Las teóricas y los teóricos del postmodernismo lesbiano-y-gay tratan de erradicar el concepto de una identidad temporalmente estable. Tras este empeño subyacen tres cuestiones políticas. La primera es el miedo al esencialismo. [...] La otra cuestión política que subyace tras el empeño de la incertidumbre radical es la de evitar el etnocentrismo. [...] Otro motivo para sospechar de la identidad (...) se apoya en las nociones foucaultianas sobre el ejercicio mismo del poder a través de la regulación del deseo.”

Otra autora, esta vez desde posiciones provocadoras, es Monique Wittig, quien escribió en 1981 un célebre ensayo titulado “One is not Born a Woman”, en el que distingue entre “mujer” y “mujeres”. Mientras el segundo término describe el contenido de unas relaciones sociales específicas, “mujer” es un concepto político. No se basa, como algunas teorías afirman, en la biología, ni describe un grupo “natural” (como ya, treinta años antes, analizara minuciosamente Beauvoir), sino que es una categoría normativa que se utiliza al servicio de la heterosexualidad obligatoria. “Un acercamiento materialista nos muestra que lo que tomamos como causa u origen de la opresión no es sino la marca impuesta por el opresor: el “mito de la mujer” y sus efectos materiales y manifestaciones en las conciencias y los cuerpos dominados de las mujeres. Esto significa que la marca no preexiste a la opresión.” Antes de que apareciera el movimiento de liberación de las mujeres, el ser “mujer” constituía una “imposición política y aquellas que se resistían eran acusadas de no ser mujeres auténticas”.

El punto de vista de la autora, el de la “conciencia lesbiana”, rechaza, pues, no sólo el rol de mujer, sino también el poder económico, político e ideológico del hombre. “El rechazo a hacerse (o a seguir siendo) heterosexual significa siempre el rechazo a llegar a ser un hombre o una mujer, conscientemente o no.” Como la autora explica “hace treinta años nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexo. Hoy nos encontramos atrapadas en el familiar punto muerto de “la mujer es maravillosa”. Hemos llegado de nuevo al mito de la mujer, sin terminar de poner en cuestión los conceptos de hombre y mujer, que son categorías políticas y económicas y no datos naturales. “Nuestra primera tarea es disociar completamente “mujeres” (la clase dentro de la que luchamos) de la “mujer”, es decir, del mito [...]. “Mujer” no es cada una de nosotras, sino la formación política e ideológica que niega a las “mujeres” (el producto de la relación de explotación). “Mujer” está ahí para confundirnos, para esconder la realidad “mujeres”. La destrucción de la mujer como mito sólo será posible para Wittig destruyendo el sistema social de la heterosexualidad obligatoria que se basa en la opresión de las mujeres por los hombres y que produce la doctrina de las diferencias entre los sexos para justificar esta opresión. La “lesbiana” será el nuevo sujeto del feminismo.

Teniendo en cuenta todas estas críticas, Susan Bordo habla de *un escepticismo feminista sobre el género*. Por un lado, proviene de la reacción de las mujeres negras, chicanas, lesbianas; por otro, de la de aquellas que acusan al género de “ficción totalizadora”. Bordo no comparte este escepticismo. “La teoría feminista -incluso la realizada por las mujeres blancas y de clase alta- no se localiza en el centro del poder cultural. Los ejes cuyas intersecciones forman las situaciones culturales de las autoras feministas nos dan a algunas de nosotras, desde luego, posiciones de privilegio; pero todas nosotras, como mujeres, también ocupamos posiciones subordinadas.” Incluso señala que existe un curioso carácter selectivo en el trabajo de las feministas contemporáneas que critican las teorías de la identidad basadas en el género. “Los análisis de la raza y la clase (los otros dos grandes motivos de la crítica social moderna) no parecen ser sometidos a la misma deconstrucción. Las mujeres de color hablan de las feministas blancas como una unidad, sin atender a las diferencias de clase, de etnia o de religión que también nos sitúan y dividen, y las feministas blancas tienden a aceptar esta “totalización”. Nuestro lenguaje, nuestra historia intelectual y las formas sociales están “generizadas”; no podemos huir de este hecho ni de sus consecuencias sobre nuestras vidas. Algunas de estas consecuencias pueden ser no intencionadas, y nuestro mayor deseo sería trascender las dualidades de género, no tener un comportamiento categorizado como de varón o de hembra. Pero nos guste o no, en la cultura en que vivimos, nuestras actividades son codificadas como femeninas o masculinas y así funcionarán dentro del sistema dominante de las relaciones de género-poder”.

Esta misma visión está presente en otras autoras que, como Bordo, comparten posiciones postmodernas, pero que son conscientes de que para luchar en defensa de los intereses de las mujeres hay que suponer que éstas son un colectivo. Ésta sería la postura del “esencialismo estratégico de una Gayatri C. Spivak o de una Rosi Braidotti.

#### 4. ¿GÉNERO O PATRIARCADO?

Por tanto, la noción de “género” que, al comienzo, tuvo únicamente el carácter de categoría analítica y dio lugar a análisis muy fecundos, es posible que más tarde se haya entendido por parte de algunas teóricas de una forma diferente a la que fue concebida. Este desplazamiento ha determinado su puesta en cuestión desde diversos ámbitos, entre ellos el del feminismo del Tercer Mundo o postcolonial, que critica el intento de establecer la definición del sujeto del feminismo desde el único eje del género, además de denunciar una visión etnocéntrica del mismo.

No obstante, el hecho de que un concepto como éste se haya entendido de una forma diferente a la que fue concebido y se haya reificado o esencializado, no nos impide, como ocurre con tantos otros conceptos, realizar una crítica a esta categoría desde una perspectiva de cuño ilustrado. Esto es lo que hace la filósofa feminista Seyla Benhabib, quien admite la categoría de “sistema de sexo/género” de Gayle Rubin, aplicándola a su propia concepción del yo. “El sistema de *género/sexo* es la red mediante la cual el *self* desarrolla una identidad incardinada, determinada forma de estar en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo (...). El sistema de *género/sexo* es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados.” En definitiva, afirma Benhabib, “entiendo por sistema de género-sexo la constitución simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos” Como podemos comprobar, cualquier tentación esencialista respecto a la consideración del sistema de género/sexo está excluida.

Si Benhabib se refiere a la formación de la identidad genérica individual, Nancy Fraser habla de la formación de las identidades colectivas y enumera cuatro variables: clase, género, raza y orientación sexual. Para ella la raza y el género son colectividades bivalentes que intersectan a la vez con el esquema de distribución y con el del reconocimiento. Así ser mujer y negra lleva consigo una doble discriminación y requiere una transformación de los dos esquemas antes citados. Fraser piensa que las identidades de clase deben ser transformadas mediante luchas por la redistribución (aunque no de forma exclusiva), mientras que el cambio de actitud ante las orientaciones sexuales “diferentes” debe

realizarse mediante un cambio cultural o simbólico. Y esto ocurre no solamente porque, aunque oficialmente son “neutros” en lo que al género se refiere, hay un “subtexto genérico” en los programas del sistema del bienestar social (“masculinos” u orientados hacia el trabajo fuera de casa y “femeninos”, vinculados al cuidado de la familia), sino también porque dentro del mismo discurso de las mujeres hay interpretaciones diferentes de cuáles serían las necesidades que deberían ser imprescindiblemente atendidas, ya que en el propio movimiento feminista hay conflictos entre mujeres de diferentes clases, etnias u orientaciones sexuales.

Lo que me parece realmente significativo en el pensamiento de esta autora es su insistencia en afirmar que el discurso sobre las necesidades no puede ser nunca una alternativa al discurso de los derechos políticos. La derecha prefiere hablar de distribuir ayuda con un discurso sobre las necesidades y no sobre los derechos, para evitar consecuencias que podrían tener implicaciones igualitarias. “Me pongo de parte de aquellos que transforman las exigencias de necesidades justificadas en derechos sociales.” Fraser se opone a las formas de paternalismo que surgen cuando las reclamaciones de ayuda se separan de las exigencias de los derechos. Y tampoco cree, como algunos comunitaristas, que el discurso sobre los derechos sea inherentemente individualista, androcéntrico y burgués-liberal, con lo que se aparta de las tesis postmodernas sobre el tema.

Fraser nos ofrece la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y construidas discursivamente. “Han sido tejidas a partir de una pluralidad de descripciones diferentes que surgen de prácticas de significación diferentes. Por lo tanto, nadie es simplemente una mujer; somos, por ejemplo, mujer, blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre. Adicionalmente, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que comprenden la identidad social de cualquier individuo, entran y salen del centro de atención. Por lo tanto, no se es siempre una mujer en el mismo grado; en algunos contextos el ser mujer figura de manera fundamental en el conjunto de descripciones según las cuales actuamos; en otros, es algo periférico o latente.” Esta concepción de la identidad, basada en el enfoque pragmático del discurso, es la que ella propone como alternativa, por

una parte, frente a las concepciones reificadas y esencialistas de la identidad de género y, por otra, frente a las negaciones o dispersiones de la identidad

Sin embargo, esto puede plantear problemas en lo que respecta al “yo” individual, sobre todo porque puede no haber acuerdo en el modo en que la identidad de raza, de género y de clase social deben engarzarse para confluir en un solo yo. “Raramente, por no decir nunca, se plantea la cuestión de qué entendimiento del yo se debe presuponer para conceptualizar la confluencia de estas identidades. ¿Son éstas aditivas? ¿Son como ropajes superpuestos que los actores sociales pueden ponerse o quitarse? ¿Cómo las experimenta una mujer que es, en sí misma, una totalidad concreta que las reúne todas en una única historia vital? Las categorías de raza, género, clase son distinciones analíticas en el nivel de la teoría; en cualquier investigación social, histórica y cultural concreta debemos mostrar cómo llegan a constituirse conjuntamente como aspectos de las identidades de individuos específicos.[...] Dentro del actual panorama teórico de fragmentación y multiplicidad, la cuestión de la unidad del yo raramente se plantea. Este problema no es sólo de interés teórico; a menudo esas identidades existen en conflicto unas con otras. Las exigencias normativas que pesan sobre las identidades individuales de raza/género/clase y sobre otras dimensiones constituyentes del yo pueden estar en conflicto y, de hecho, pueden ser irreconciliables” Sólo si la teoría feminista es capaz de desarrollar un concepto de *agency* normativa fuerte para discriminar entre esas identidades o dimensiones en conflicto, podrá seguir teniendo la agudeza crítica que ha mostrado en tantas ocasiones.

Otro tanto ocurre en el caso de la feminista francesa Christine Delphy. En su último libro afirma que ella ha utilizado el término “género” desde 1976, investigando, sobre todo, los mecanismos de su producción. Pero, por lo que respecta al sexo, nos dice, no tenía entonces ninguna duda sobre la realidad natural de éste y de sus categorías. Su concepción cambió cuando se dio cuenta de que el género es una construcción social pero que, al contrario de lo que ella creía entonces, no se levanta sobre la base de grupos que ya están constituidos naturalmente por su división sexual. De esa forma, llegó a la conclusión de que el género no tiene un sustrato físico, o, dicho de otro modo, que lo físico (cuya

existencia no se pone en duda) no es el sustrato del género. Por el contrario, es el género el que crea al sexo; es decir, el género confiere sentido a unos rasgos físicos que, en sí mismos, no poseen un sentido intrínseco, lo mismo que no lo posee el resto del universo físico. Además, Delphy es partidaria de que se siga utilizando el término patriarcado con un sentido semejante al de género.

En España, la filósofa feminista Celia Amorós, quien está también en contra de eliminar el concepto de “patriarcado”, considera, a diferencia de Rubin, que tanto éste como el de “sistema de género-sexo” son conceptos que poseen la misma significación, ya que si existiera un sistema igualitario (lo que, según Rubin, es posible en teoría), no produciría la marca de género, ya que ésta no es sino el signo de la pertenencia a un grupo social con determinadas características y funciones. La socialización de género, dice Amorós, tiende, en primer lugar, a inducir una identidad sexuada, determina un rango distinto para hombres y mujeres y prescribe un rol sexual. Ello le va a llevar a formular una teoría nominalista del patriarcado, de la que sólo voy a dar una definición: “El patriarcado es el conjunto metaestable de pactos, asimismo metaestables, entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres.” Consiste, fundamentalmente, en un sistema de dominación que se constituye mediante mecanismos de autodesignación que marcan la pertenencia al conjunto de dominadores y, correlativamente, mediante el de la heterodesignación, de las dominadas.

C. Amorós está convencida de que un sistema como el patriarcado no puede desaparecer de un día a otro, como postulan las “pensadoras de la diferencia sexual” sólo por el hecho de que algunas mujeres decidan no tenerlo en cuenta. Tanto el sistema de género-sexo como el patriarcado tienen que ser “irracionalizados” por la teoría feminista para ser superados, y para ello es preciso plantearnos una nueva concepción del sujeto. . Es un concepto, pues, que debe ser adjetivado y contextualizado”, el prescindir de él hace que las feministas nos quedamos sin concepto alguno que dé cuenta, “distinta y cabalmente, de la dominación que ejerce el conjunto de los varones sobre las mujeres. A la vez somos conscientes de que el concepto requiere, para ser operativo, ciertas redefiniciones (...) Las grandes dificultades en que se encuentra la teoría política

feminista de orientación postmoderna para reconstruir algo así como una identidad colectiva “mujeres” (...) están íntimamente relacionadas con el abandono del concepto de patriarcado por totalizador, “ahistórico” y “esencialista” De forma que será preciso efectuar una “re-significación” no sólo del concepto de género sino también del de patriarcado, si queremos avanzar en la reconstrucción del sujeto. Amorós afirma que la conciencia feminista puede distanciarse de identidades adscriptivas, como la del género (identidad que, para la autora, “es la más cardinal y constrictiva de nuestras identidades”), para resignificarlas y, con ello, transformarlas. Amorós cree que puede hablarse de patriarcado como un conjunto práctico (es decir, que se constituye mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas), de tal clase que sólo puede ser meta-estable. Es decir, un “conjunto meta-estable de pactos –asimismo meta-estables entre los varones por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres.” .” De esta forma evita cualquier tipo de unidad ontológica (un conjunto práctico no puede tenerla) o cualquier posible esencialización de “lo femenino” o “lo masculino” y pone de manifiesto que “la construcción social de los géneros, tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal.”

Cristina Molina, por su parte, cree que el feminismo ha de tener ante este concepto una actitud doble; por un lado, “ha de armarse contra el género, en la medida en que el género es un aparato de poder, es normativo, es heterodesignación; pero ha de pertrecharse con el género como categoría de análisis que le permite, justamente, ver esta cara oculta del género tras la máscara de la inocencia.” En el mismo sentido, Alicia Puleo insiste en que la importancia del estudio del género para el feminismo reside, ante todo, en la forma crítica en que la teoría feminista lo analiza y que denota la perspectiva filosófica desde la que se sitúa para hacer la crítica

Hemos analizado ya por qué la teoría feminista no puede prescindir del “género” como categoría de análisis pero, al mismo tiempo, no puede dejar de cuestionárselo críticamente en la medida en que es normativo, que se articula sobre una asimetría, que implica “heterodesignación”, como diría Amelia Valcárcel. Habría que adoptar una actitud bivalente ante el género para hacer



posible la “irracionalización” del sistema de sexo-género y del patriarcado, según la propuesta de Celia Amorós. En definitiva, el concepto de género ha de servirnos para replantear críticamente la reconstrucción del sujeto que nos parece imprescindible para el feminismo filosófico desde la perspectiva de la filosofía moral, aunque aceptemos la posibilidad de que, una vez agotado su potencial analítico, su capacidad de herramienta hermenéutica, la noción de género pueda llegar a desaparecer. Desde su primera obra, Amorós habla de desmontar racional y críticamente las estructuras de la razón patriarcal, que se nos han querido presentar como las de la razón a secas, así como de apostar por la unidad de la especie humana. Lo cual ha de llevarnos a buscar una razón no patriarcal. Amorós piensa que la razón que va buscando será, ante todo, crítica, sintetizadora (sin llegar al extremo de querer interpretarlo todo desde una sola clave significativa), “una razón, en fin una razón, en fin, menos esencialista, más nominalista, más orientada al valor intrínseco de todo lo individual. La verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros”.