

# Revisiones críticas al concepto de *género*. Apuntes para la teoría social contemporánea<sup>1</sup>

Alexánder Hincapié García<sup>2</sup>

Universidad San Buenaventura, Medellín, Colombia<sup>3</sup>

alexdehg@yahoo.es

Recibido: 22 de septiembre de 2013

Aceptado: 3 de febrero de 2014

<sup>1</sup> El presente artículo está asociado a la investigación: “*Fragmentos antropológicos de la nación imaginada. Formación y literatura*”. Investigación presentada para optar al título de Doctor en Educación, donde se problematiza la *formación* del sujeto en Colombia a partir de cuatro novelas. Para realizar dicha problematización, se recurrió a la revisión de los conceptos: *raza*, *género*, *sexualidad* y *clase social*. El presente artículo corresponde básicamente, a la revisión del concepto de *género*. La investigación doctoral fue financiada por COLCIENCIAS.

<sup>2</sup> Doctor en Educación de la Universidad de Antioquia.

<sup>3</sup> Profesor titular de la Universidad de San Buenaventura seccional Medellín. Integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP) y del Grupo de investigación sobre formación y antropología pedagógica e histórica (FORMAPH).

## **Revisiones críticas al concepto de género. Apuntes para la teoría social contemporánea**

### **Resumen**

El presente trabajo plantea de manera crítica diferentes concepciones referidas al género y señala que este es una poderosa construcción cultural que organiza la vida social. En principio, se exponen tres concepciones: orígenes del *patriarcado*, teorías marxistas y feminismo, y teoría francesa psicoanalítica. Para finalizar se plantean –en términos de *desplazamiento* y *relocalización política*– algunos aportes derivados de la teoría post-estructuralista. Fundamentalmente, el trabajo busca cuestionar las concepciones normativas de género.

**Palabras clave:** género; feminismo; sexualidad; diferencia sexual

## **Critical Reviews of the Gender Concept. Notes for the Contemporary Social Theory**

### **Abstract**

This work proposes in a critic way different conceptions regarding gender, and states that it is a powerful cultural construction that organizes social life. Initially, three conceptions are introduced: origins of *patriarchy*, Marxist theories and feminism, and French psychoanalytic theory. To conclude, some contributions of the poststructuralist theory –in terms of *displacement* and *political relocation*– are established. Basically, the work aims at questioning the normative conceptions of gender.

**Keywords:** gender, feminism; sexuality; *sexual difference*

## **Revisões críticas ao conceito de gênero. Notas para a teoria social contemporânea**

### **Resumo**

O presente trabalho levanta de maneira crítica diferentes concepções referidas ao gênero e observa que este é uma poderosa construção cultural que organiza a vida social. Em princípio, expõem-se três concepções: Orígenes do patriarcado, teorias marxistas e feminismo, e teoria francesa psicanalítica. Para finalizar levanta-se –em termos de deslocamento e relocação política– algumas contribuições derivadas da teoria pós-estruturalista. Fundamentalmente, o trabalho visa questionar as concepções normativas de gênero.

**Palavras-chave:** gênero; feminismo; sexualidade; diferença sexual

## El género como una categoría de análisis socio-histórico

En 1986 la *American Historical Association* publicó un importante trabajo, tal vez necesario, para hablar sobre la *historia de las mujeres* y los estudios de género. Ese trabajo, elaborado por Joan W. Scott, lleva por título original *Gender: a useful category of historical analysis*<sup>4</sup>. Una de las preguntas centrales que Scott (1999, p. 41) se propuso responder fue: “¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas?”. Podría pensarse, a partir de los efectos que dicha pregunta puede inducir, que todas las relaciones entre individuos están mediadas por una asunción, probablemente acrítica y no reflexiva, de categorías de género. Es decir: la vida social está condicionada por categorías y relaciones de género que, a su vez se nos esconden al haber naturalizado los modos de organización social. Así las cosas, Scott (1999) no se pregunta si el género actúa en las relaciones sociales, sino que, en un gesto radical, afirma en su pregunta que todas las relaciones –si por ello entendemos los intercambios sociales– están atravesadas por la *economía* cultural y las relaciones de género.

Efectivamente, responder una pregunta como la formulada por Scott supone establecer, aunque sea de manera provisional, el panorama de posturas analíticas referentes a lo que se entiende por género. Sin embargo, dicho panorama no está delimitado ni es preciso o acabado. Nosotros recurriremos, como se puede derivar, a los planteamientos de Scott (1999), no de manera descriptiva sino crítica. Entendiendo por ello la necesidad de adoptar *desplazamientos* y *relocalizaciones políticas* con respecto a distintas posturas que hacen uso del género como categoría.

## Orígenes del patriarcado

A manera de ilustración, Mary O'Brien (1981) es una de las teóricas que se inscribirían en una postura que escudriña los orígenes del *patriarcado*. Al respecto, O'Brien (1981) sostiene que los varones, en su necesidad de elaborar la alienación ligada a la reproducción de la especie, se apoderan de las mujeres, mistificando el parto y haciendo de la maternidad una naturaleza por la cual hay que velar. En este sentido: *a.* la maternidad se transforma en una obligación y *b.* las mujeres solo

<sup>4</sup> En adelante citaremos la versión en castellano *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, publicada en la recopilación preparada por Navarro y Stimpson (1999).

pueden encontrar un lugar de reconocimiento antropológico en la maternidad<sup>5</sup>. Así, el género se entiende dentro de un espacio de *relaciones de dominación*, en las que los hombres, sin ruptura histórica, mutaciones o cambios culturales, ejerce un dominio absoluto sobre las mujeres y sus criaturas.

Ahora bien, si las relaciones de género a lo largo de la historia, hubieran sido meramente *relaciones de dominación*, como si en la *dominación* hubiese relación alguna –en otras palabras, la *dominación* es ausencia de relación–, no habrían existido posibilidades de decisión entre las partes que constituyen dicha relación. Estar en una situación de *dominación*, justamente indica no participar de los términos a través de los cuales se construye el mundo en el que se habita. Dicho así, sostener que la *historia de las mujeres* solamente es el canto repetido a la *dominación* –inverso a los reclamos por la autonomía y la capacidad de agencia– implica afirmar que las mujeres no participan del cambio histórico y no hacen parte activa del movimiento de la historia, porque no han tenido la posibilidad de constituirse como sujetos históricos al estar desprovistas de agencia<sup>6</sup>.

El problema que esta postura ha tenido es su incapacidad para discutir los universales que se da para sí en el concepto *patriarcado*. A grandes rasgos, desde esta postura se plantea que el *patriarcado* es –a lo largo de la historia– un hecho incontrovertible y se basa en la apropiación del cuerpo de las mujeres como *máquinas reproductoras*: la naturaleza de las mujeres es invadida pues, por una dominación única y persistente a lo largo del tiempo, sin ninguna posibilidad de dar forma a otro sujeto histórico.

<sup>5</sup> En Colombia los trabajos de Marta C. Vélez se inscribirían en este enfoque. El mundo de la *Gran Madre*, una ficción reguladora que se sostiene más como principio argumentativo que como soporte empírico, fue usurpado por los varones, imponiendo un nuevo orden basado en la jerarquía y la exclusión. Los varones, al decir de Vélez (1999; 2004), se apoderan del *fruto* de las mujeres: sus hijos, por medio de la violencia y la intimidación. De hecho, las no suturas simbólicas, culturales y materiales que están en la base de las dificultades de Colombia para albergar distintos modos de vida, van a depender de ese nuevo orden (Vélez, 1999; 2004). No es el momento para ampliar la impresión, pero sus trabajos deslizan la imposibilidad de la masculinidad para negociar los términos culturales y la vida subjetiva, añadiendo que la masculinidad –por lo menos en lo recusable que pueda tener– encarna en los varones. Helen Fisher (1987) sostiene –recabando información de tipo etnográfico y antropológico– que fue la desaparición de ciclos sexuales en la mujer, ciclos reemplazados por la posibilidad de mantener una actividad sexual permanente con el varón, lo que indujo a que este se acercara y fuera tomando parte en el cuidado de las nuevas criaturas humanas. En otras palabras, Fisher no sitúa una violencia descomunal en el reclamo de los varones por el cuidado de la criatura humana, sino una interacción que supuso al menos, dos cosas: a). Las mujeres recibían apoyo en el cuidado de las crías; y b). Los varones tenían menos restricciones para acceder sexualmente a las mujeres a las que quedaban ligados, por las criaturas..

<sup>6</sup> Un caso bastante drástico que desprovee a las mujeres de agencia se encuentra en el trabajo *Escupamos sobre Hegel* de Carla Lonzi (1975).

Benjamin (1996) sostiene que esta postura ha mistificado el *cuerpo de la mujer* y con ello ha redundado precisamente, en el encierro de las mujeres en un *sentimiento* mítico del cuerpo femenino. A su juicio, el problema del sometimiento debe desplazarse reflexivamente hacia el vínculo entre madre e hijo. El niño varón, por ejemplo, depende para su desarrollo de una relación primaria de identificación con la madre; identificación que, posteriormente, la cultura le exigirá romper para reconocerlo como hombre, en los límites de la precaria autonomía humana. Por su parte, la niña está subordinada en una identificación similar pero, a diferencia del varón, no se le exigirá romperla sino que al contrario, se espera que esa identificación sea intensificada e incluso, conservada en el cuerpo.

Benjamin (1996) advierte que esto trae al menos dos consecuencias. La primera de ellas es que al varón se le exige afirmarse *diferente*, lo que no pocas veces es la exigencia de someter todo aquello que aparece como lo *otro* de su *yo*, porque tan solo el sometimiento mantiene a distancia lo *otro* que no se desea (o que es indeseable) que aparezca para la conciencia. En este caso, lo *otro* del varón es la mujer y es, instrumentalmente, a través de ella que él puede reafirmar la diferencia que se le exige ocupar.

La segunda consecuencia estriba en que si a la niña no se le exige diferenciarse, sino que precisamente lo que se espera de ella es una *clausura* en la identidad con la madre, la niña entonces, desde la misma relación fundacional, está siendo empujada a someterse, a desplazarse de su *sí mismo* corporal para que ese *espacio* sea ocupado por la figura femenina de la madre. Si la identidad del niño exige afirmación, la identidad de la niña implica obediencia. No obstante, se acepta que este acercamiento permite algunas comprensiones sobre la dinámica psíquica, aunque carece de más elementos para entender la desigualdad social y sexual que, no solo separa a hombres de mujeres, sino que también jerarquiza las relaciones entre heterosexualidad y homosexualidad<sup>7</sup>.

Del trabajo de Benjamin (1996) se podría concluir provisionalmente, que el *patriarcado* no es la eterna escena de dominación de los hombres sobre las mujeres, sino el vínculo obstinado de unos y otros por el poder, en tanto de él se hace depender la diferenciación y la preservación. Como sostiene Benjamin (1996), la limitada autonomía del

<sup>7</sup> Sobre la producción de la homosexualidad como jerárquicamente inferior frente a la heterosexualidad, se pueden revisar los trabajos de Hincapié (2009; 2011; 2012) e Hincapié y Quintero (2012).

sujeto implica soportar la tensión que emana de dos necesidades contradictorias: afirmarse a sí mismo y reconocer al *otro*. En este sentido, el *patriarcado* no es la eterna batalla entre hombres y mujeres, sino un modo de relación soportado en un proceso de diferenciación, en gran parte fallido, por parte del varón con respecto a lo femenino y un inestable proceso de preservación en la identidad por parte de la mujer con respecto a la madre.

Otro aporte que ha hecho carrera y que podríamos inscribir dentro de las posturas sobre el *patriarcado*, es el trabajo de MacKinnon (1987) que desarrolla una teoría del género en franca relación con la sexualidad. Al respecto, MacKinnon sostiene que la sexualidad es algo que los hombres imponen a las mujeres. No obstante, no explica de qué manera, por ejemplo, la sexualidad puede aparecer como lo que relaciona eróticamente a los varones. Es decir, si la sexualidad es una imposición, entonces habría que preguntarse a través de qué mecanismos diferenciales podemos entender el sexo entre hombres o si en este caso también se trata de una imposición. En otras palabras, si nos aproximamos al argumento de Foucault (2002), concordamos con MacKinnon en que la sexualidad no es natural, sino un dispositivo a través del cual el cuerpo social es gobernado.

Ahora bien, nos distanciamos de la afirmación que hace de la sexualidad aquello que los hombres –cual acto voluntarioso e intencionado– le imponen a las mujeres. Foucault (2002) no solo nos enseñó a pensar la sexualidad en términos políticos, sino que nos proporcionó una teoría de la sexualidad lo suficientemente fuerte, elegante y sofisticada, capaz de hacernos abandonar el psicoanálisis (Halperin, 2007). Entre otros puntos, Foucault supo mostrar que la sexualidad no se define por la imposición, ni por la represión (al menos no fundamentalmente). Si la sexualidad es un eficiente dispositivo para gobernar, no es porque se impone sino porque induce deseos, promete placeres y produce discursos.

Lo postulado por MacKinnon (1987), esa dominación entendida como un exceso unilateral, supone sin muchas dudas declarar que, incluso cuando una mujer accede (*pasivamente*) a tener sexo con un hombre o más allá, cuando una mujer reclama (*activamente*) tener sexo con un hombre, realmente estaría siendo violada, sin importar su consentimiento o si media la atracción, el deseo y el placer. Con lo cual, como sugiere Sedgwick (1992) sobre las interpretaciones de MacKinnon, toda expresión erótica y sexual termina por significar siempre lo mismo y nosotros podríamos agregar, entonces que la mujer siempre está ausente

en la sexualidad como sujeto. Por lo cual, tendríamos que preguntarnos si es posible que un *sujeto histórico ausente* pueda desarrollar una política de resistencia.

El giro interpretativo de MacKinnon (1987), en términos formales y prácticos, mina las posibilidades de agencia de las mujeres al reducirlas simplemente a la necesidad de responder a la repetida violación sexual, independientemente de la posición que las mujeres adopten frente al cuerpo y al placer. No deja pues, espacios a las mujeres para luchar con, a través y contra la sexualidad, sino que subordina la lucha de las mujeres a un tipo de lucha reaccionaria imposible. Por otra parte, en cuanto MacKinnon reduce la experiencia absoluta de los hombres, con respecto a la sexualidad, como algo que siempre, sin variabilidad, se les impone a las mujeres, la solución no puede ser otra, por mucho que se hable de educación, que una recaída fascista o eugenésica que se dirija contra los hombres.

Avanzando un poco más, la comparación antropológica (Narotzky, 1997) puede demostrar lo escasas que son las posibilidades de situar un *patriarcado* universal que responda a las mismas coordenadas culturales<sup>8</sup>. Narotzky, por ejemplo, ha sido capaz de mostrar a través de copiosas elaboraciones etnográficas, la complejidad de las relaciones de parentesco, complejidad que rechaza las formulaciones del *patriarcado* hechas por algunas posturas feministas. Narotzky (1997) ilustra distintos grupos en los que se tiene incorporada una institución como el *matrimonio entre mujeres* o donde la paternidad también puede ser

<sup>8</sup> En un sentido opuesto, Bourdieu (2000) refiere el pacto sostenido entre hombres para dominar, históricamente, a las mujeres. Por su parte, La Cecla (2004), con un fino pulso antropológico, le replicó a Bourdieu exigiendo que respondiera cuándo aconteció ese *pacto* y si él (Bourdieu), en el caso de ser hombre, sostuvo o sostiene ese *pacto*. Efectivamente, las preguntas son legítimas en cuanto la postura de Bourdieu compromete, sin mucho cuestionamiento, la experiencia absoluta de los hombres. La Cecla (2004) especifica que la masculinidad, históricamente y en términos antropológicos, es mucho más fluida, flexible y dinámica de lo que algunos sectores del feminismo han querido representar o, en todo caso, mucho más compleja que el análisis presentado por Bourdieu (2000). Al igual que este último, Rodríguez (1999) refiere que entre los hombres, como expresión del *patriarcado*, existe un *pacto interclasista*, en el que se reconocen como iguales y se asumen como representación universal del género humano. Como podría esperarse, Rodríguez tampoco puede suministrar el momento histórico en el cual ese *pacto* fue celebrado. De hecho, la suposición de Bourdieu y Rodríguez –suposición que no enuncian como una ficción o principio argumentativo, pues no puede demostrarse como un *hecho* histórico o antropológico–, ignora o pasa de largo que la diferencia sexual no es la única ni la primera marca cultural. De hecho, ¿qué nos permite minimizar las marcas culturales que dependen de la raza, la orientación sexual, la clase social y los nacionalismos, para proponer la diferencia sexual como la única marca que funda el valor antropológico? (Butler, 2008a). Viveros (2001) sugiere, situada en el caso colombiano, que las diferencias raciales, sociales y regionales entre varones funcionan como un impedimento para realizar múltiples tipos de cohesiones culturales. A su juicio los hombres se reconocen entre sí, más en términos de raza y clase social que en términos de una identidad genérica universal. De la misma manera en que lo hacen hombres y mujeres de clases sociales similares entre sí, estos se sentirán mucho más identificados por la clase que por el género.

ocupada por mujeres, siendo el aporte de espermatozoides del varón un objeto de transacción que no sella necesariamente, vínculos familiares. Los complejos intercambios que la observación etnográfica documenta, desafían los órdenes del género que derivan de la anatomía (Hincapié, Piñeres y Bedoya, 2012).

Por su parte, Butler (2007) ha demostrado el uso estratégico y local que obtiene el concepto *patriarcado* para la política cultural del feminismo metropolitano: blanco, burgués y heterosexual. Haraway (1995) señaló al respecto, que de ser posible asumir un modo sistemático de dominación de género, nada garantizaría que los instrumentos analíticos de los que disponemos nos permitan entender dicha dominación más allá de las fronteras culturales de Occidente. En otras palabras, el concepto *patriarcado* es insuficiente en términos empíricos (antropología) y en términos lógicos (filosofía), pero es útil como estrategia para el feminismo *blanco* de *clase media*, dentro de la academia norteamericana<sup>9</sup>. Moviéndonos un poco más y si se nos permite reordenar nuestro planteamiento, el *patriarcado* –por proximidad con la definición que Bersani (1995) ofrece sobre el *falocentrismo*–, no es la declaración absoluta de la falta de poder de las mujeres, ni por consiguiente su triste y definitiva indefensión; sino la negativa a renunciar al placer del poder o la negativa a reconocer que en definitiva, el poder es un fetiche altamente valorado. Negativas que en justicia, comparten los distintos sujetos históricos.

## **Teorías marxistas y feminismo**

La segunda postura, que responde a las apropiaciones de las teorías marxistas y de la *crítica feminista*, ha sido más profusa en debates y ha explorado con mayor detalle los problemas ligados a la generización del cuerpo<sup>10</sup>. Esta postura es una respuesta al esencialismo

<sup>9</sup> Para un análisis exhaustivo de este problema, se recomiendan los trabajos de Anzaldúa y Moraga (1981), Anzaldúa (1987), Moraga y Castillo (1989), Hooks (2004), Mohanty (2008) y, recientemente, para una reubicación crítica y contextualizada de los problemas de las mujeres latinoamericanas, se sugiere el trabajo de Gargallo (2012).

<sup>10</sup> En Colombia, situados en Medellín y sin propiamente inscribirse en los estudios de género, el activista León Benhur Zuleta, fundó un diario de liberación homosexual, publicó varios artículos y póstumamente se lanzó al mercado del público lector uno de sus trabajos: *De semas y plebes*. Allí, como en trabajos anteriores, Zuleta (1996) plantea la apropiación que la *lógica del capital* realiza sobre el cuerpo y la sexualidad del obrero. Hombres y mujeres, al decir de Zuleta, son cincelados por las demandas de una *lógica* que no solo aliena la conciencia sino también el cuerpo, incluyendo los genitales. En una negociación teórica, ensayada por otros como Marcuse (1985) por ejemplo, Zuleta traba relación con el marxismo y el psicoanálisis para intentar una teoría sobre la opresión económica, cultural y sexual.

biológico (tan característico dentro de la teoría social) y una relectura de la biología a través de las condiciones materiales de la vida social. Así, Benston (1975) afirmó que la inferioridad social de las mujeres no tiene otras raíces que las económicas. A su entender, la desigualdad entre hombres y mujeres no dimana de la naturaleza sino del establecimiento de los modos de producción y distribución de los bienes. Por ello, toda lucha en contra de la opresión de las mujeres dependería de: *a*. Más que detenerse a analizar los síntomas de la inferioridad de las mujeres, establecer las condiciones materiales que en el capitalismo permiten crear el *grupo* de las mujeres; y *b*. El trabajo en el hogar debe reconocerse como un modo de producción público y no como un aporte privado para el funcionamiento de la familia. Benston sostiene que sin el trabajo de las mujeres en el hogar, no hay industrialización y que mantenerlo dentro de la esfera de lo privado (si tal esfera existe), sirve a la desposesión de las mujeres de condiciones materiales para alcanzar una igualdad sustantiva.

Dupont (1975) por su parte, opone varias críticas a Benston, señalando que la abolición de la clase obrera y de la clase burguesa no hará desaparecer, si se nos permite la *licencia*, la *clase* de las mujeres. Entre otras cosas, porque los movimientos de izquierda que dimanan de Marx y Engels no analizan directamente la opresión de las mujeres (sino que la señalan como un subproducto de la lucha de clases) y porque su preocupación no es la emancipación de las mujeres sino del proletariado.

Scott (1999) sostiene que el enfoque del feminismo marxista ha buscado encontrar una base material para el género, no en la metafísica de la *diferencia sexual*, sino en las reglas y normas de distribución del trabajo y los bienes. Esta búsqueda, si bien evita caer en el terreno de la mistificación y la propaganda, ha tenido el inconveniente de limitar las posibilidades críticas si no se tiene al capitalismo, los modos de producción y la división social del trabajo como núcleos de análisis. En sentido estricto, se asume que la fuerza económica y su causalidad determinan los modos en que la desigualdad sexual y social se *distribuye* y se agencia en el cuerpo social<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Una de las cuestiones a las que las teorías marxistas y la crítica feminista que las suscribe no han podido dar una respuesta satisfactoria, es cómo entender desde este enfoque, las desigualdades que de entrada no correlacionan con el problema de la producción, a saber: la homofobia y el racismo. Si bien la homosexualidad, en un extremo de apropiación deformante de Marx, habría de entenderse como un *vicio burgués*, el racismo, por su parte, sería un derivado secundario de la producción del capital. No obstante, las tentativas de respuesta no solo no satisfacen sino que reiteran la desigualdad. Evidentemente, si se llegase al *tiempo utópico* en el que la lucha de clases, en ese despliegue dialéctico, alcanzara una forma superior, estamos seguros que el *vicio burgués* no desaparecería, como tampoco la homofobia ni el racismo. Por lo tanto, la homofobia

Asimismo, Scott (1999) documenta que en 1983 se publica el compilado *Powers of desire*, un trabajo realizado por el feminismo marxista de la academia norteamericana. Allí, si bien el despliegue de recursos analíticos promete mayor apertura al problema de las relaciones de género, siendo especialmente relevante el trabajo desarrollado por Jessica Benjamin –que introduce en sus reflexiones el papel constitutivo de las fantasías eróticas y su vínculo con las formas de sometimiento–, el compilado termina reforzando el compromiso del marxismo con el análisis de las relaciones de producción de las que hace derivar, de manera secundaria, las otras relaciones.

De lo anterior entonces, se puede concluir que en el marxismo se ha evitado la relación analítica con categorías que hacen parte de otras teorías sociales y las teorías de la *formación* del sujeto (Butler, 2001); conceptos como cultura, *formación*, agencia, subjetividad y cuerpos raciales, entre otros, no son considerados de manera suficiente y las cuestiones de género y sexuales a lo sumo, se introducen como derivados de la *dominación* material y económica. Con respecto a la homosexualidad, el marxismo todavía no ha abierto lo suficiente sus interpretaciones como para decir que se ha superado el *pánico homosexual* (Sedgwick, 1998) y tampoco ha superado la mistificación de la idea sobre *complementariedad* inexorable entre los hombres y las mujeres.

El problema con el que nos encontramos radica en entender por qué la desigualdad social y sexual a lo largo del tiempo, parece ser relativamente constante, incluso anterior a la emergencia de la *lógica del capital* como sistema político, económico y cultural. Haraway (1995) supone que en los grupos humanos donde los hombres y las mujeres realizan tareas diferenciadas, siendo estas inconmensurables y por lo tanto, imposibles de separar de la categoría de sexo, se torna obligatoria la desigualdad y para ser precisos, una desigualdad constante que tiende a mantener inmodificables las jerarquías (Herdt, 1992). Es decir, en las sociedades donde los lugares de sujeto destinados a los hombres y las mujeres no admiten *desplazamientos* y *relocalizaciones*, la desigualdad se establece como el límite que sostiene dichos lugares o sin el cual no podrían formarse sujetos antropológicamente viables. Las observaciones etnográficas suministradas por Herdt por ejemplo, señalan un tipo de *homosexualidad ritual* en las sociedades donde se teme que los varones se tornen afeminados,

.....  
 y el racismo son algunos de los aspectos frente a los cuales las teorías marxistas tienen escasos recursos analíticos, si se rechaza los estudios de género, de la sexualidad y en general, los estudios culturales. Para un intento de comprender el problema de la raza desde una apropiación marxista se sugiere el trabajo de Wallerstein y Balibar (1991).

haciendo funcionar claras delimitaciones que separan a los hombres de las mujeres, no solo en sus actividades laborales sino también en sus intercambios sociales.

Aún para las sociedades occidentales –en las que el afeminamiento también suele ser interpretado como pavoroso–, el caso de las mujeres se mantiene problemático, básicamente –porque mistificada como naturaleza– ha sido casi imposible re-concebir la maternidad en términos de cultura o reflexionar la maternidad como parte de una pavorosa *máquina antropológica* (Agamben, 2006) y no como una bella dimensión natural invariable.

Haug (2006), en un esfuerzo por articular, de manera políticamente productiva, el marxismo y la crítica feminista, ha reconocido que las lecturas que se hacen de Marx y de Engels tendientes a mantener las relaciones de género como relaciones de producción, imposibilitan discutir críticamente las relaciones entre hombres y mujeres. De hecho, la construcción de los géneros habría que entenderse como un poderoso compromiso que no se reduce a la determinación material, en la que entran en juego además, la moral, la subjetividad y los valores socio-culturales. Siguiendo a Poulantzas Haug (2006) se propone rechazar las ideas mecanicistas en torno a la vida social y política e incorporar una lectura que redefine lo político considerando las contradicciones, los enfrentamientos y las negociaciones que permanentemente están actuando en la construcción del género.

En este sentido, el género no se hace depender de la naturaleza –si es que la ‘naturaleza’ no es otra categoría social para agenciar sin mediaciones históricas, modos de gobierno que se pretenden indiscutibles– sino que el género –tanto como las características asignadas al sexo–, dependería de las condiciones de posibilidad sociales y culturales, y por lo tanto puede ser históricamente reformulado (Laqueur, 1994).

### **Teoría francesa psicoanalítica**

El tercer enfoque, siguiendo las sugerencias clasificatorias de Scott (1999), agrupa la *teoría francesa psicoanalítica*. No obstante, si de Freud se hacen distintas apropiaciones, vale mencionar la apropiación francesa y la norte-americana. La apropiación francesa que se hace de Freud alcanza su máxima expresión en la relectura que elabora Lacan en términos del lenguaje. La apropiación norteamericana se da en función de

las relaciones *objetales* y en la actualidad, la lectura de Freud se realiza a través de la mirada de Nancy Chodorow y Carol Gilligan, entre otras.

Es necesario apuntar que tanto la apropiación francesa como la norteamericana representan serias dificultades para el uso de la categoría género en la historiografía y, en cierto modo, en las ciencias sociales y los estudios culturales. Básicamente porque si bien la apuesta lacaniana por el lenguaje resulta útil en el proceso de comprender la realidad como la permanente escritura de un texto, no pocas veces intransitivo, sujeto a investidas que descentran la voluntad, la intención y el *yo*, la misma apuesta por el lenguaje en los términos de Lacan, subordina la vida social a un incontestable orden simbólico (heterosexual). La subordinación se sostiene sobre el presupuesto de que el orden simbólico afecta la vida social pero paradójicamente, el orden simbólico no es modificado por esta. Por tanto, la heterosexualidad, que es lo que funda el orden simbólico, organiza toda la vida social y a su vez, su obligatoriedad es indisputable.

Más allá de las implicaciones que tiene la versión lacaniana para las apropiaciones teóricas del género y la sexualidad, la idea de un orden simbólico invariable que moviliza la vida social, imposibilita realizar lecturas del cambio histórico y cultural. Si se leen con detalle los imperativos normativos de una concepción teórica tal, se entenderá que asumir la apuesta lacaniana, contrario a lo que se piensa, implica una recaída metafísica refundada en la inconmensurabilidad de la *diferencia sexual*. Eribon (2004a; 2004b; 2005) acertadamente sentenció: si el inconsciente no conoce de normas y su deseo no tiene objeto (en tanto puede investirlo cualquiera), entonces la pregunta que el psicoanálisis no responde es por qué invariablemente, el orden simbólico debe ser heterosexual o incluso, por qué dicho orden es invariable. A su vez, Haraway (1995) sostuvo que en una sociedad en la que la heterosexualidad es una norma cultural obligatoria, las mujeres tendrán que ser por principio, sometidas para poder satisfacer la expectativa que la cultura permanentemente relanza y actualiza sosteniendo que no puede ser de otro modo. En este sentido, se entiende la insistencia de Eribon (2001) y Halperin (2004; 2007) por elaborar teorías de la subjetividad que de plano, escapen a los términos normativos que el psicoanálisis esconde prometiendo una *revuelta* del deseo y la sexualidad.

Por otra parte, la apropiación norteamericana de Freud, en la modalidad de las relaciones objetales, reduce las relaciones de género al *drama de la novela familiar*, sin explicar cómo es que estructuras de

jerarquía cultural y social se mantienen a fuerza de los intercambios domésticos: “Esta interpretación limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica” (Scott, 1999, p. 54), por lo que no deja espacio para que las ciencias sociales y los estudios culturales relacionen el género con la economía, la política, la raza y el nacionalismo, por ejemplo.

Después de esbozar críticamente el panorama de enfoques propuesto por Scott (1999) e intentando avanzar con ella sobre nuestros supuestos teóricos, podemos entender el género como un poderoso sistema de relaciones socioculturales y sexuales basado en diferencias con las que son constituidos y formados los cuerpos. De esta forma, el género (al igual que el sexo), nunca escapa al poder sino que precisamente, es el poder social el que –al enterrar las diferencias en los cuerpos– produce el género –tanto como el sexo–.

Scott (1999) afirmó que el género es ensamblado a partir de cuatro elementos: los símbolos culturales, los conceptos normativos que aseguran la interpretación aceptada sobre esos símbolos, las relaciones sociales –en las que se incluye, aunque no exclusivamente, el parentesco– y la identidad. Esos cuatro elementos entonces, configuran un complejo *espacio* de desencanto en el que la desigualdad es producida en el cuerpo generizado, producción que persevera en una cadena tropológica de interpretaciones binarias: naturaleza/cultura, femenino/masculino, homosexual/heterosexual, pasivo/activo, mujer/hombre, en las cuales la vida social ha arraigado sus condiciones de posibilidad.

Así, podemos señalar que el sujeto no tiene un género, pues este no es una cualidad sustantiva, sino un modo de organización histórica, cultural y social. Ahora, el género como categoría analítica es un poderoso instrumento a partir del cual podemos teorizar la desigualdad con la cual es constituido el cuerpo social y la subjetividad (Melo, 2006).

### ***Desplazamientos y relocalizaciones políticas. Sobre la Teoría posestructuralista***

Acercándonos a la recepción contemporánea de algunos teóricos franceses en la academia norteamericana<sup>12</sup>, quisiéramos ahondar en los

<sup>12</sup> En este sentido, entendemos por *teoría francesa contemporánea* o *teoría post-estructuralista*, la apropiación que hace la academia norteamericana de intelectuales franceses que, en su contexto de emergencia y producción intelectual, no están agrupados por categoría alguna que inscriba un programa de sus preocupaciones e itinerarios. Para un análisis minucioso y agudo sobre el

enfoques propuestos por Scott (1999) considerando brevemente, el aporte de la teórica *queer* y posfeminista de Judith Butler. Esta intelectual es conocida por sus múltiples trabajos, entre ellos: *Gender trouble* que desde 1990 pasó a constituirse –al lado de *La volonté de savoir* de Michel Foucault, publicada en 1976<sup>13</sup>–, en un arma de lucha política para el activismo *queer*<sup>14</sup>.

Para considerar sucintamente el aporte de Butler a las teorías del género, seguiremos una trayectoria de argumentación que se sirve de dos posturas referidas a su trabajo: Rosa Cobo (2002) y Magda Rodríguez (1999). La primera realiza una crítica aguda al posmodernismo y su relación con el feminismo y la segunda cuestiona la posición de Foucault y Butler con respecto a la *diferencia sexual*. Finalmente, señalaremos algunos aportes de Butler a la teoría social contemporánea.

### **a). Crítica al posmodernismo**

En el marco de un proyecto feminista ilustrado, Cobo (2002) supone asestarle un golpe imbatible a Foucault, Derrida, Butler y en general, al post-estructuralismo, al proponer un *retorno* al pensamiento de la Ilustración, pues según señala, solo este ha producido herramientas políticamente útiles. La cuestión, entonces, del sujeto des-centrado y los filósofos de la diferencia –Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze y Butler– al contrario, solo ha debilitado la política feminista, poniéndola casi al borde de un abismo.

Tómese como representativo, la puesta en cuestión de la política de la identidad, por parte del postestructuralismo y el rechazo a jugar el juego de la identidad discernible en términos de género, deseo y sexualidad. No obstante, a juicio de cierto feminismo, la identidad es clave a la hora de hacer reivindicaciones, debido a que solo en nombre de una identidad discernible se pueden reclamar derechos. Es claro que Foucault y Butler han trabajado por producir *desplazamientos* en la política de la identidad, donde lo importante no son los copiosos discursos reivindicatorios sobre el derecho a la identidad o a ser

.....  
*desembarco* de los dispares intelectuales franceses en la academia norteamericana, se sugiere el texto de François Cusset (2005). Es básico recordar que los autores que la academia ha identificado como post-estructuralistas, no se han presentado a sí mismos como tal.

<sup>13</sup> Nosotros hemos citado la versión publicada por la editorial Siglo XXI en el año 2002.

<sup>14</sup> En adelante, usaremos *El género en disputa*, en la versión traducida del año 2007. Es de señalar que, dentro de la teoría y la política *queer*, además de Foucault y Butler, es necesario situar como indispensable el trabajo de Eve Kosofsky Sedgwick (1998). Su texto *Epistemología del armario*, es citado como inaugural, al lado de *La voluntad de saber* y *El género en disputa*.

diferente, sino el ejercicio que deshace la identidad y sus efectos para resistir los grilletes del poder. No se trataría, pues, de reclamar el derecho a una identidad y una diferencia siempre *allí*, sino de elaborar la diferencia a través de prácticas culturales y sociales inesperadas.

Como bien lo informó Foucault (1996) a propósito de la homosexualidad, no se trata de hacer que esta sea reconocida, se trata de hacerla deseable y, en tanto la posición oblicua que la homosexualidad tiene con respecto a la vida social, abrir el *espacio* a múltiples posibilidades culturales. El problema no es descubrir y reconocerse homosexual, sino trabajar política y estéticamente la homosexualidad, convertirla en un deseo cultural.

Si somos severos, la política feminista se pondría ella misma al borde de un abismo, no por las intervenciones de Foucault y Butler, pero sí por la incapacidad de renegociar los términos políticos de un sujeto que, *a todas luces*, nunca ha sido igual a sí mismo porque –como bien se sabe– no controla los términos de su producción (el lenguaje, el trabajo y la vida). Igualmente, el riesgo de la política feminista sería que no tuviese capacidad para captar y advertir que la inmanente diferencia (por contraste con la igualdad y la identidad), no es un enunciado formal, sino una realidad efectiva y sustancial (por seguir a Hegel).

El *apego* de Cobo (2002) a los enunciados formales de carácter universal, lo que Hegel (2004; 2010) nombraría como una universalidad abstracta y precaria, no le ha permitido ver que en su análisis, hablando de igualdad y otros valores ilustrados, omitió señalar como itinerario de intervención política, las determinaciones que hunden la heterosexualidad y la homosexualidad en una relación de desigualdad. Tampoco fue capaz de articular claramente, cuál es el lugar que adquieren dentro de la política feminista, las mujeres no blancas que no ejercen desde el universal ilustrado. Si lo que se ha ganado después de Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze y Butler es la posibilidad de situar la diferencia como una fuerza irreductible, Cobo (2002) pretende borrar dicha posibilidad operando una suplantación de tipo universalista: propiamente, suplanta la posibilidad señalada por los filósofos de la diferencia, interponiendo el concepto universal de *la mujer* para *salvar* la Ilustración<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Cobo (2002) no osa mencionar el feminismo lésbico, el feminismo marxista, ni lo que provisionalmente llamaremos el *feminismo del sur* (chicano, indígena, postcolonial, etc.).

No se trata de oponerse a pensar *con* Rousseau, Kant o Hegel, lo que sí requiere ser rechazado es que se nos invite a seguir pensando lo mismo en nombre de valores como la autonomía, la autodeterminación, la conciencia y la libertad ilustrada –tal cual se nos donaron dichos valores, sin mediación histórica y sin la potencia de las condiciones materiales–. En otras palabras, la misma Butler (2009) reconoció bajo la estela de Arendt, las posibilidades enunciadas por la Ilustración y que todavía no han sido realizadas. Sin embargo, reparar en el pensamiento ilustrado no significa ceder frente a los imperativos formales y universalistas desde los cuales se piensa el sujeto de la política.

### **b). Crítica a las posiciones de Foucault y Butler con respecto a la diferencia sexual**

La segunda crítica al trabajo de Butler, una crítica un tanto más matizada, proviene de Rodríguez (1999) y su negativa a aceptar la posición de Foucault y Butler con respecto a la *diferencia sexual*. Butler, siguiendo a Hegel, Nietzsche, Freud, Althusser, Derrida y Foucault, produce su propio desarrollo teórico examinando el descentramiento del sujeto y el poder constitutivo de los actos de habla (performativos) en la identidad. De esta manera, Butler (2007) informa que el género es performativo y que adquiere su *unidad* –por demás ficticia–, en la repetición e iteración corporal que, una y otra vez, lo declara como siempre *allí*, nunca constituido o formado.

Sírvanos precisar que para Butler (2007; 2008a) el género no se produce por la acción del *yo*, la conciencia, la intención o la voluntad; tampoco se forma como emanación de la *diferencia sexual*, sino que se construye como efecto corporizado de los discursos y las instituciones que lo reclaman y lo hunden en los cuerpos, perdiéndose la posibilidad de los límites precisos entre el *adentro* y el *afuera*, pues ambos términos *espaciales* estarían sostenidos por la fuerza de los discursos.

Foucault y Butler, entonces, cuestionan la idea de la *diferencia sexual* y la sitúan, junto con su corolario: el *sexo*, como productos normativos y disciplinarios que al tiempo, forman e invaden los cuerpos, ajustándolos a marcas de inscripción cultural. Rodríguez (1999) tratará de mediar entre lo que nombra como *extremos* naturalistas-culturalistas, esencialistas-construccionistas o modernos-postmodernos, por tanto dirá que el rechazo de Foucault y Butler de la *matriz heterosexual* está vinculado con la *minimización* que ambos hacen de

la *sexuación*, o dicho de otro modo, de la *diferencia sexual*. Rodríguez (1999) también sostendrá que el cuerpo tiene una marca *primera* que es dicha *diferencia*<sup>16</sup>.

Sin embargo, una genealogía de la *diferencia sexual* revelaría que esta es un procedimiento histórico que induce características, funciones y lugares de sujeto (Rivera, 2002). En todo caso, si esta *diferencia* ha resultado la *diferencia* primordial, es por una elección histórico-cultural y no porque siempre hubiese estado *allí*. La *diferencia sexual* no es la naturaleza descubierta y confirmada, sino un modo de gobierno del cuerpo social y de la subjetividad, a través de imperativos culturales naturalizados.

Más aún: si fuera del caso sostener que las diferencias y las desigualdades naturales existen –y entre ellas la *diferencia sexual*–, y si fuera imposible negar esas diferencias, sin recurrir en un error en la *apreciación* de la biología o la genética, por ejemplo, sí podríamos afirmar que las explicaciones que sostienen dichas diferencias, no emanan de la naturaleza misma, sino que son acuerdos institucionales referidos a una práctica científica que en todo caso, formaliza su modo de producción de conocimiento y de explicación, pero que no por esto se puede pretender que lo explicado se agota en la explicación (Melo, 2006).

Rodríguez pues, asume que la *diferencia sexual* en efecto, no escapa a la interpretación cultural, política y social. Pero de algún modo, volverá a rehabilitar tenuemente la idea que concibe el sexo como biología y el género como cultura. Si bien esa caracterización es la que ella quisiera refutar, termina por asumirla tácitamente en un esfuerzo por huir de los *extremos*. Luchando por mantener una distancia útil, teóricamente hablando, con respecto a Foucault y Butler, intentará *salvar* el cuerpo de los *extremos* interpretativos, proponiendo una definición/concepción del cuerpo: (¿femenino?) en términos de: “Un cuerpo con piel, músculos, senos, vagina, matriz [...] que ofrece no una

<sup>16</sup> Lo que no aclara es, mediante qué procedimientos de inscripción cultural, la *diferencia sexual* y no la diferencia racial, por ejemplo, aparece como la marca primera. Permítaseme una anécdota. Hace algún tiempo, una estudiante de un curso que imparto con el título Formación y constitución de subjetividades, me indicó de manera sustantiva este punto. La estudiante estuvo casada durante algún tiempo con un hombre español que, ajeno a su propia historia –pues como sostiene Foucault (1983), el europeo no se conoce e ignora cuáles razas se han mezclado en él–, suponía a los colombianos sometidos a poderosas e indeseables mezclas raciales que eventualmente, podrían aparecer o reaparecer en cualquier momento. La estudiante refería que su esposo se preocupaba particularmente por la llegada del primer hijo(a) que ambos esperaban y justo después del parto su pregunta fue: “¿De qué raza es? ¿es negro o es blanco?”. Recurriendo a lo que Castro-Gómez (2005) nombra como una *sociología espontánea*, las probabilidades de que el hijo fuese *negro*, eran virtualmente remotas, cuando no imposibles. Sin embargo, imaginar, rechazando un cuerpo no blanco para su hijo(a), implicaba para el caso del español, convertir la raza en la marca primera y no la *diferencia sexual*.

esencia a descubrir, pero sí toda una especificidad sensitiva, amorosa e incluso mítica” (Rodríguez, 1999, p. 215).

Rodríguez entonces, se opone a una concepción radicalmente materialista con respecto al cuerpo. Dirá que tanto Foucault como Butler ofrecen una plataforma importantísima para las luchas del feminismo. Sin embargo, sus aportes corren el peligro de *dessexualizar* los cuerpos y *borrar* las diferencias y *especificidades*. Lo que imposibilitaría cualquier tipo de reivindicación política si se quiere hacerlo desde la posición específica que el cuerpo adquiere en un contexto social y cultural. En este sentido, se reclama la diferencia del *cuerpo de la mujer*, su *especificidad*, para producir una lucha efectiva contra la opresión que se ejerce sobre ese cuerpo en razón de la *diferencia sexual*. Rodríguez (1999) construye la ficción de un cuerpo con una *especificidad* que incluso va a remontar a las *instancias* mítico-arquetípicas –y entiéndase por ello lo que no cambia y es inmutable en el ser humano–.

Teniendo presente este intento, cabría preguntarle con respecto a esa *especificidad*: ¿cómo y desde qué términos podría formularse esa *especificidad* sino es a cambio de ceder todo su proyecto político-cultural, que ella plantea como situado, estratégico, contingente y situacional, a un embate metafísico? Exhibir una *especificidad* mítica como respuesta, probablemente termina mistificando lo que se nombra como el *cuerpo de la mujer*: lo otro irrecusable que no es producido por los agentes de la normalización, sino que se despliega de manera ahistórica a lo largo del tiempo. Recuérdese que el mito es lo opuesto a la historia: el mito es lo que no puede ser formado, producido o construido. El argumento de Rodríguez (1999) fracasa porque de un lado requiere los usos del post-estructuralismo para poder deshabilitar las nociones normativas que invaden los cuerpos con categorías de género y sexuales, pero por otro lado, desea mantener la *especificidad* del *cuerpo de la mujer*, para reclamar políticamente en nombre de la *diferencia sexual*, asumiendo que esa *diferencia* no es construida ni formada<sup>17</sup>.

Enfáticamente, Haraway (1995) asegura que la persistencia en definir a las mujeres atadas a su cuerpo, ha sido el paso previo para ejercer su dominación o para, inversamente a lo que han propuesto las distintas versiones del feminismo, impedir la liberación de las mujeres. Cabría suponer que, incluso algunas formas del feminismo, como aquellas que se sostienen sobre el tropo de la *diferencia sexual*,

<sup>17</sup> Permitaseme hacer una pregunta más: ¿si Foucault y Butler rechazan la matriz heterosexual, Rodríguez entonces intenta reinstalar la importancia de la *sexuación* o la diferencia sexual porque acepta dicha matriz?

actuarían haciendo del cuerpo lo más específico de las mujeres y por tanto, lo más propicio a ser gobernado como naturaleza<sup>18</sup>.

Así, la crítica que Rodríguez (1999) interpone a los planteamientos de Foucault y Butler, elude por ejemplo, que uno de los mayores aportes políticos de Butler (2007) a la teoría del género, estriba en su insistencia en liberar sus posibilidades más allá de los dualismos y los opuestos.

### **c). Judith Butler y la teoría social contemporánea**

Siguiendo a Butler con un guiño nietzscheano, se puede afirmar que el lenguaje no tiene compromiso con las cosas pues no las refleja. Asimismo, el género no tiene correspondencia con algo que previamente lo reclame, sino que el género responde al no-compromiso del lenguaje con las cosas y al poder social que forma y deforma. Una manera de resistir los efectos desiguales de la generización es, por lo tanto, desmultiplicar el género –diseminarlo en múltiples direcciones, al igual que los signos–, de manera que las posibilidades de la vida corporal sean ampliadas hasta modos de vida inusitados y no contemplados por las técnicas del poder: luchar en nombre de la *diferencia sexual* no libera; al contrario, ofrece instrumentos para una *nueva* confiscación del cuerpo en nombre de la revolución.

En palabras de Butler (2006a), el problema no es profundizar el conocimiento de las partes que conforman el dualismo masculino-femenino, sino trabajar por deshacer el imperativo que rechaza la posibilidad de elaborar vidas habitables no sometidas a las normas del género. El movimiento radical de Butler (2001; 2006a; 2006b; 2007; 2008a), se instaure como respuesta a la violencia que se ejerce a través de las normas de género. Estas ejercen una violencia incluso epistémica al postular cuerpos viables o cuerpos reales que por definición,

<sup>18</sup> En parte, esta crítica podría lanzarse al trabajo de Cixous (1975) e Irigaray (1977), por su insistente esfuerzo en re-conocer la diferencia sexual femenina a través del *cuerpo de la mujer*. En principio y no pudiendo ser extensos, Witting (2005) ha sostenido que toda política que trabaje por anclarse en la diferencia sexual, es un retroceso político que afirma lo que, paradójicamente, pretende cuestionar. Si el *cuerpo de la mujer* es lo que ha sido, por principio, gobernado por las economías del poder, entonces –precisamente la inmersión en la especificidad de lo que, supuestamente, constituye ese *cuerpo*–, implica dotar de armas políticas a las fuerzas que se quieren combatir. Sin ir más allá, los labios vaginales, los *fluidos* y los órganos asignados como femeninos, si se suponen como armas políticas imbricadas en la diferencia sexual, no logran subvertir los efectos normativos del poder. Para decirlo de una vez: una política que parte de sostenerse en la diferencia sexual, se torna normativa porque comienza por establecer qué cuerpos se ajustan o no a la diferencia por la cual se lucha. Siguiendo a Witting (2005), incluso, el *cuerpo de la mujer* y su especificidad, son ideas que se producen dentro de marcos normativos y significantes que mantienen a las mujeres atadas a la anatomía.

son lo opuesto a otros cuerpos expulsados a una región de lo no posible, la región de lo que transgrede la norma –el exterior constitutivo de un adentro donde reposa lo reconocido–.

Es preciso reconocer que las normas del género son dolorosas porque, fundamentalmente, fracasan en producir los cuerpos de su promesa. El travestismo, si es del caso, cita las normas del género en su constitución; podríamos decir incluso que allí donde el travestismo incorpora las normas del género, es porque las normas que proclaman cuerpos masculinos y femeninos ideales y verdaderos fracasan. Pero paradójicamente, dicho fracaso es lo que inaugura la permanencia y vigencia de las normas. La norma no se conserva por su capacidad de hacer cumplir lo que solicita, sino por la deseabilidad cultural de lo que espera formar. En otras palabras: las normas conservan su vigencia en tanto que los cuerpos que no se ajustan a los ideales, de todos modos, buscan adecuarse a ellos: una suerte de sacrificio cultural en el que el cuerpo es formado por las normas que lo niegan.

Ya se ha sugerido, la propuesta butleriana de desmultiplicar el género, tiene unas condiciones de anclaje que nos llevarían hasta Nietzsche (2011). En principio, el filósofo de la diferencia nos reiteró que la vida, en su sentido pleno, fuerte y creador, es la afirmación absoluta de lo extraño y lo problemático. Así, Nietzsche (2006) hace uso de distintos estilos para radicalizar *extrañas* inversiones entre los géneros masculino y femenino, inversiones que Derrida (1981) ha estudiado con detalle. A propósito de ello, la nota 1 de su trabajo *Espolones*, es bastante importante para comprender la propuesta de desmultiplicar el género:

Desde el momento en que se determina la diferencia sexual como oposición, cada término invierte su imagen en el otro. Proposición en la que las dos *x* serían a la vez sujetos y predicados y la cópula un espejo. Tal es el mecanismo de la contradicción. Si Nietzsche sigue la tradición inscribiendo al hombre en el sistema de la actividad (con todos los valores que se le asocian), y a la mujer en el sistema de la pasividad, le sucede a menudo que invierte el sentido de la pareja, o mejor dicho que explicita el mecanismo de la inversión. Humano, demasiado humano (411) atribuye el entendimiento y el dominio a la mujer, la sensibilidad y la pasión al hombre, cuya inteligencia tiene ‘en sí algo pasivo’ (*etwas Passives*). Siendo el deseo pasional narcisista, la pasividad se ama como pasividad en el otro, la proyecta como ‘ideal’, determina a la compañera que de rebote ama su propia actividad y renuncia, activamente, a producir el modelo y tomar el otro.

La oposición activo/pasivo especula su obliteración homosexual al infinito, se revela en la estructura de la idealización o de la máquina deseante. (Derrida, 1981, p.60)

El mismo Derrida, leyendo con Nietzsche, sostiene que no hay verdad en la *diferencia sexual*. No puede haber verdad en ella porque cada término busca reiterar la imagen de sí en el *otro*. De hecho, toda posición ontológica que reclama dicha verdad, recela de su reclamo y conflictivamente, sabe que ha sometido el otro término a sus expectativas. Por lo tanto, la verdad se impone por una violencia que habla en nombre de la *naturaleza* para omitir que detrás de la máscara del género, como dirá Nietzsche (2001) sobre el ser, no hay nada o no hay esencia alguna, la máscara lo es todo. El género no es más que la escenificación persuasiva que ignora, a su vez, el carácter de la escenificación. Concretamente, Butler (2006, p. 70) nos dirá:

El género es el mecanismo a través del cual se producen y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan. De hecho, puede ser que el mismo aparato que trata de instaurar la norma funcione también para socavar esa misma instauración.

En otras palabras, el género desplaza el binarismo masculino/femenino, pudiendo significar ese desplazamiento la apertura a otras formas de vida. Necesitamos pues, comprender el género en términos histórico-culturales para reflexionarlo como el modo cultural con el cual el cuerpo está formado y continúa siendo formado, no por la *naturaleza* o la anatomía, sino por los discursos e instituciones que reclaman dicha *formación*<sup>19</sup>. El cuerpo, como sostiene Butler (2006b), no

<sup>19</sup> Lo natural y lo antinatural, lo original y la copia, no revela más que una relación paródica en la que, tal vez lo más preciso sea decir que asistimos permanentemente, a la copia de la copia ante la imposibilidad de citar la naturaleza y el original, pues estos han quedado completamente revelados en su carácter construido y producido. No hay hombres y mujeres ideales, frente a ellos se oponen un sinnúmero de copias mal-formadas. Las normas del género mienten al prometer que de su cumplimiento depende la realización de los hombres y las mujeres que el poder cultural reclama. Las normas de género necesariamente, no pueden cumplir lo que prometen y engañan al esconder que la naturaleza y lo original no son lo que sostiene al género; la naturaleza y lo original son decisiones culturales por las que, dependiendo de las coordenadas históricas, se establecen qué hombres y qué mujeres van a contar como verdaderos y cuáles van ser degradados antropológicamente. De hecho, habría que continuar documentando el papel que cumple la educación y particularmente, la institución escuela, en la degradación que sufren niños y niñas en términos de género y en la tiranía que se lanza sobre los cuerpos para que respondan a las expectativas culturales. Ocuparse de la escuela no es solo preocuparse por problemas didácticos, sino también reflexionar sobre los problemas sociales y culturales. El ocuparse exclusivamente

existe por fuera de los marcos culturales que insistentemente lo imaginan –por tanto, los marcos deben permanecer abiertos– y por eso, actuar moralmente con respecto a los cuerpos sujetos al menosprecio y el agravio; los cuerpos lanzados a la esfera de lo imposible, significa, al menos, dos cosas: *a.* Responder al llamado del *otro*, dado que todo mínimo normativo informa la precariedad de la vida corporal –incluso la nuestra–; y *b.* Mantenernos abiertos a una traducción cultural que sea capaz de cuestionar y rechazar los propios criterios de inteligibilidad antropológica (Butler, 2008b).

Es en esta dirección que ampliar los términos del género, reconocer su carácter formado –no esencial–, puede significar la apertura para que los cuerpos menospreciados y las vidas agraviadas puedan alcanzar condiciones de habitabilidad y las relaciones entre lo masculino y lo femenino, al romper el binarismo, no estén atravesadas por una desigualdad endémica. Tal vez, si se pudiese comprender radicalmente que hombres y mujeres, al igual que las distintas posiciones de género, son formadas, no desde un ser natural, sino desde las demandas de la cultura, la sociedad y la historia, se podría pensar en la posibilidad de menguar la desigualdad social y sexual (Hincapié, 2012), puesto que toda posición de género sería una elaboración cultural creadora, capaz de reinventar los propios términos de los que se depende.

Finalmente, hacemos acopio de la necesidad identificada por Butler (2011), al referir que si todo sujeto depende del reconocimiento cultural para poder preservar su existencia, entonces la educación, la producción de conocimiento y la política contemporánea, tienen que trabajar por una igualdad radical. Las teorías sociales deben trabajar por revisar los mismos conceptos que, no pocas veces, reproducen acríticamente la desigualdad social y sexual.

## **Agradecimientos**

Agradezco las observaciones, siempre pertinentes, de Helena López y Richard Mangas.

.....  
 de la escuela, entendida como aula-aprendizaje, ha significado una progresiva tecnificación educativa, expresada en un déficit curricular.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Anzaldúa, G. y Moraga, C. (1981). *This bridge called my back. Writings by radical women of color*. Massachusetts: Routledge.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aun Lute Books.
- Benjamin, J. (1996). *Lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Benston, M. (1975). Para una economía política de la liberación de las mujeres. En M. Benston; I. Larguía; J. Dumoulin; R. Darcy de Oliveira; C. Mireille; C. Dupont y Z, Anne. *Discusión sobre la liberación de la mujer* (pp. 37-53). Medellín: Lealon.
- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba?. En R. Llamas (Ed.). *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-115). España: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2006a). El deseo como filosofía. *La ventana*, 23, 276-285.
- Butler, J. (2006b). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2008a). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2008b). Dando cuenta de un itinerario filosófico. Genealogías de poder y ética de la no-violencia. En A. Gómez-Muller y G. Rockhill (Eds.). *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad* (pp. 49-65). Medellín: La Carreta.
- Butler, J. (2009). ¿Quién le canta al Estado-Nación?. En J. Butler y G. Spivak. *¿Quién le canta al Estado-Nación?* (pp. 43-128). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Madrid: Katz.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pensar.
- Cixous, H. (1975). *La Jeune née*. París: Union Générale d'éditions.
- Cobo, R. (2002). El declive de la postmodernidad. Falta de plausibilidad del feminismo postmoderno. *La Aljaba*, VII, 59-75.

- Cusset, F. (2005). *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina.
- Derrida, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- Dupont, C. (1975). El enemigo principal. En M. Benston; I. Largaia; J. Dumoulin; R. Darcy de Oliveirai; C. Mireille; C. Dupont y Z, Anne *Discusión sobre la liberación de la mujer*, (pp. 84-113). Medellín: Lealon.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004a). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004b). *Herejías. Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Eribon, D. (2005). *Escapar del psicoanálisis*. Barcelona: Bellaterra.
- Fisher, H. (1987). *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana*. Barcelona: Salvat.
- Foucault, M. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Sociología. Revista de la facultad de sociología (Unaula)*, 5, 4-15.
- Foucault, M. (1996). Sex, Power and the Politics of Identity. Interview by Bob Gallagher and Alexander Wilson. En S. Lotringer (Ed.), *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984* (pp. 382-390). New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gargallo Celentani, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Halperin, D. (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Córdoba: Literales.
- Halperin, D. (2007). ¿Qué quieren los hombres gays? Sexo, riesgo y la vida subjetiva de la homosexualidad. *Debate feminista*, 36, 273-288.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haug, F. (2006). Hacia una teoría de las relaciones de género. En A. Borón, J. Amadeo y S. González (Eds.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 327-339). Buenos Aires: CLACSO.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho. O derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herd, G. H. (Ed.). (1992). *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.

Hincapié, A. (2009). Consecuencias pedagógico-formativas a propósito de una lectura de Un beso de Dick. *Pedagogía y saberes*, 30, 99-109.

Hincapié, A. (2011). Por los caminos de Sodoma. Discurso de réplica, promesa formativa para una homosexualidad otra (1932). *Revista de estudios sociales*, 41, 44-55.

Hincapié, A. (2012). El sexo como verdad. Morfología corporal ambigua y expectativas culturales en torno al cuerpo. En K. Runge y B. Escobar (Eds.) *Educación, eugenesia y progreso: Biopoder y gubernamentalidad en Colombia* (pp. 153-185). Medellín: Unaula.

Hincapié, A. y Quintero, S. (2012). Cuerpos sometidos, sujetos educados. Apuntes para una interpretación de las luchas discursivas por la construcción de la educación sexual en Colombia. *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, 10 (1), 93-105.

Hincapié, A., Piñeres, J. y Bedoya, M. (2012). Paternidad y diferencia cultural. Reflexiones histórico-antropológicas para el debate. *Revista virtual Universidad Católica del Norte*, 37, 266-290.

Hooks, B. (2004). *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*. Madrid: Traficantes de sueños.

Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éditions de Minuit.

La Cecla, F. (2004). *Machos. Sin ánimos de ofender*. España: Siglo XXI.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.

Lonzi, C. (1975). *Escupamos sobre Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

MacKinnon, C. (1987). *Toward a feminist theory of the State*. USA: Harvard University Press.

Marcuse (1985). *Eros y civilización*. Bogotá: Planeta

Melo, M. (2006). la categoría analítica de género: una introducción. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (Eds.). *De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina* (pp. 33-38). Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz y A. Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-162). Madrid: Cátedra.

Moraga, C. y Castillo, A (Eds.). (1989). *Esta Puente mi espalda. Voces tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.

Narotzky, S. (1997). El marido, el hermano y la mujer de la madre: algunas figuras del padre. En S. Tubert (Ed.). *Figuras del padre* (pp. 189-216). Valencia: Cátedra.

Navarro, M. y Stimpson, C. (Eds.). (1999). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2006). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- O'Brien, M. (1981). *The politics of reproduction*. Londres: Routledge & Kegan.
- Rivera, C. (2002). Una historia política de la diferencia sexual. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (Eds.). *De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina* (pp. 185-202). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Rodríguez, M. R. (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Sedgwick, E. K. (1992). *Between men. English literature and male homosocial desire*. New York: Columbia University Press.
- Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones la Tempestad.
- Scott, J. W. (1999). El género: una categoría útil de análisis histórico. En M. Navarro y C. Stimpson, (Eds.). *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 37-74). Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.
- Vélez, M. (1999). *Los hijos de la Gran Diosa. Psicología analítica, mito y violencia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Vélez, M. (2004). *Las vírgenes energúmenas*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Viveros, M. (2001). Diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia. En M. Viveros, J. Olavarria y N. Fuller (Coords.) *Hombres e identidades de género* (pp. 35-143). Bogotá: Universidad Nacional.
- Wallerstein, I. y Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Witting, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Zuleta. (1996). *De semas y plebes*. Medellín: Escuela Nacional Sindical.

## **Cómo citar este artículo**

Hincapié, A. (2015). Revisiones críticas al concepto de género. Apuntes para la teoría social contemporánea. *Universitas Humanística*, 79, 15-40. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH79.rccg>