

EL DEVENIR DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO. LA NECESIDAD DE HABLAR DE LAS MISMAS COSAS

Mercedes Expósito García^{29*}

Resumen: Los tres grandes modelos conceptuales del debate feminista de las últimas décadas, las teorías de género, las teorías de la diferencia sexual y las teorías *queer* plantean otras tantas maneras de entender la tríada sexo-género-deseo. En el presente artículo volvemos una vez más a los vínculos entre las tres nociones pues no solo hoy sino también en el pasado de la teoría feminista resultaron fundamentales para analizar lo humano. Son ellas las que entran en juego cuando intentamos comprender la diferencia entre feminidad y masculinidad pero también movilizan esa otra polaridad, la de naturaleza y cultura, que organiza gran parte de lo que pensamos sobre el género, el sexo y el deseo. Una buena parte del feminismo parece instalarse en paradigmas teóricos sólidos y estructurados o en el ideal de las coaliciones y las seguridades a toda costa. No fue este el caso de la perspicaz tarea crítica realizada por Beauvoir y tampoco parece ser el de Judith Butler. El feminismo conlleva necesariamente deliberar sobre qué se entiende por “mujer”. Es necesario preguntarse acerca de este término, preguntar qué cosas consigue, qué inversiones produce y qué resignificaciones soporta. Citaremos la obra teórica de Judith Butler pretendiendo que en ella tan fundamental como la noción de género es la tematización de la vida, la cual constituye la base de una “filosofía de la inquietud” -no desarrollada explícitamente pero sí mencionada en sus libros sobre género-. Para exponer estos temas

²⁹ *E-mail: veuxpas30@yahoo.es. Dirección postal: A Seara-Sta María Magdalena. 27328 Quiroga-Lugo

recorreremos en más de una ocasión a la figura de Simone de Beauvoir, uno de los referentes teóricos de Judith Butler y la referencia obligada del movimiento feminista en su conjunto.

Palabras clave: feminismo, sexo, género, deseo, Simone de Beauvoir, Judith Butler.

Abstract: The three outstanding conceptual models of the feminist debate in the last decades, the theories about gender, the theories about the gender gap, together with the *queer* theories raise as many ways to understand the triad sex-gender-desire. In this article we discuss once again the links between the three notions as, not only at present but also in the past of the feminist theory, they have turned out to be essential to analyze the human nature. They are the ones which come into play when we try to understand the difference between femininity and masculinity but they also do put that other polarity into action, that of nature and culture, which, to a great extent, organizes what we think about gender, sex and desire. A significant part of the feminist movement seems to be settled in solid and structured theoretical paradigms or in the ideal of coalitions and safety at any expense. This was not the case of the shrewd critical work carried out by Beauvoir and it does not seem to be that of Judith Butler either. Feminism necessarily entails deliberating on what is understood by “woman”. It is necessary to wonder about this term, to ask oneself what it achieves, what reversals it brings about and what new significances it withstands. We will mention Judith Butler’s theoretical work, claiming that in her work the notion of gender is as fundamental as the idea of turning life into the main subject, being the latter the root of a “philosophy of the uneasy” – which was not developed explicitly though mentioned in her

books on gender-. To put forward these topics we will sometimes refer to the celebrated Simone de Beauvoir, one of Judith Butler's theoretical models as well as a reference point of the feminist movement as a whole.

Keywords: feminism, sex, gender, desire, Simone de Beauvoir, Judith Butler

El sexo y los modelos

En una obra que lleva por título “La construcción del sexo”, Thomas Laqueur recogió la idea de *El Segundo Sexo* de que la evidencia de la sección de la especie humana en dos sexos no está tan evidente como se supone comúnmente. Desde la perspectiva de la historia cultural de lo social, se propuso investigar la naturaleza de la diferencia sexual y los entrecruzamientos discursivos entre anatomía, biología y género. Género y sexo organizan la totalidad de la vida social.

Por su parte, Beauvoir rompió en *El Segundo Sexo* con la idea del sexo como expresión directa de lo natural. Aseguraba que hombres y mujeres no son especies naturales sino ideas históricas, que la sociedad humana no es la “especie” humana, que sus costumbres no se pueden deducir de la biología y que desde el momento en que los individuos se inscriben en un entramado social, no aparecen abandonados a la naturaleza. Lo propio de la “especie” humana es su naturaleza social. Los datos biológicos, ellos mismos productos humanos, no son más que el reflejo de valores sociales y humanos. Cada vez que aparece el tema de la diferencia sexual, y no importa que sea desde una perspectiva cultural o biológica, aparece fundamentada en mitos y discursos sociales que la legitiman.

Partiendo de esta idea de que las nociones biológicas se someten a los avatares históricos en igual medida que otros productos humanos, Thomas Laqueur sostuvo que la modernidad es la época

del descubrimiento del modelo de *dos sexos* en sustitución del modelo aristotélico del *sexo único*.³⁰ Este último modelo, vigente hasta la ilustración, admitía la existencia de un solo sexo. Una hembra era simplemente una manifestación imperfecta del sexo “macho”. Dicho en otros términos, el cuerpo femenino se consideraba un versión menor del masculino, versión que se genera cuando este no se ha desarrollado por completo y los órganos genitales no alcanzan una maduración total. Hembra es, pues, el sexo macho detenido en una fase incompleta. En este modelo del sexo único, que está en consonancia con los discursos imperantes en los que el hombre y lo masculino son la referencia central, el aparato genital femenino era considerado como un aparato masculino vuelto del revés -de haber seguido un desarrollo “normal”, los órganos sexuales habrían salido hacia el exterior-. En la obra de Laqueur se nos habla de una literatura que deja constancia de casos de mujeres que por el hecho de realizar ejercicios físicos violentos, provocaron la salida al exterior de sus “partes viriles”, es decir, de sus órganos genitales. Lo que aquí se muestra es que, aunque hay límites entre dos géneros, no los hay entre dos sexos pues la creencia que sustentaba esas transformaciones era el modelo viril del sexo único.

³⁰ Véase LAQUEUR, T. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1994

Hasta entrado el s XVII no tenemos evidencias que permitan sostener la idea de que existe algo inscrito en los cuerpos que permite definirlos como masculinos o como su opuesto femenino. No hay dos sexos anatómicos verdaderos. Lo que hay es género (sexo social) que, sin lugar a dudas, se interpreta como algo natural. La asignación de sexo social no solía presentar problemas y quienes tenían un pene interno eran considerados niñas (no habían tenido bastante calor como para forzar la salida de su pene al exterior). Mujer y hombre eran categorías sociales y jurídicas y como a los cuerpos había que atribuirles un género o sexo social claro y sin ambigüedades, a los casos de hermafroditismo y de intersexualidad anatómica se les asignaban dichas categorías en función de su supuesta capacidad para formar vidas o para recibirlas. Tanto en Aristóteles como a partir de él encontramos que el papel activo en la generación corresponde al varón. Es una supuesta capacidad activa lo que hacía que un cuerpo se clasificase como hombre. Si, por el contrario, se le adscribía una tendencia a la pasividad, era considerado como mujer.

En el siglo XIX, el tipo de conducta, pasiva o activa, ya no tendrá importancia porque el sexo es pura y simple biología, algo natural. La teoría de la evolución y su unificación de la diversidad de la vida a partir de un antepasado común que realizó el fundador de la biología, Darwin, está presente también en el modelo de los dos sexos humanos pues la diversidad intersexuada no se tiene en

cuenta. En esta época de la muerte de Dios -por emplear la expresión de Nietzsche- parece que las creencias de la biología y sus planteamientos deterministas reemplazan a las de la religión. El principio de autoridad y la alianza de poder-saber se traslada de las instituciones religiosas a las instituciones científicas recién creadas. No debemos de olvidar que las instituciones científicas van surgiendo paulatinamente a lo largo de la modernidad y que anteriormente los centros de saber eran centros religiosos; caso, por ejemplo, de los monasterios.

Para poder hablar de una *identidad* de género habrá que esperar hasta bien entrado el siglo XX. La construcción sexuada de la subjetividad, es decir, el sentimiento de pertenencia a uno u otro sexo presente en todo cuerpo, está en relación con la orientación del deseo sexual. La noción de identidad se va a asociar al deseo, una categoría psicológica de tipo psicoanalítico relacionada con las fases del desarrollo sexual de Freud. Hay que tener en cuenta que la tríada sexo-género-deseo funciona como sinónimo, y a la vez encuentra su equivalente en, lo biológico, lo social y el deseo sexual por el sexo contrario. El sexo es a lo biológico lo que el género a lo social y el deseo a lo sexual.

El modelo de los dos sexos biológicos es diferente al modelo del sexo único. No toma en consideración un solo tipo de cuerpos sino dos tipos opuestos, el femenino de menor entidad que el masculino. El cuerpo y el sexo "femenino", cuya anatomía

diferenciada acaba de descubrirse, serán conceptualizados como “el sexo opuesto”. En el modelo del sexo único se percibe una equivalencia entre los órganos genitales femeninos y masculinos, la única diferencia es, como vimos, que los primeros son una versión interna y los segundos externa. Los ovarios, aún no construidos por parte de las conceptualizaciones de la ciencia biológica y médica, no habían sido “observados”, “descubiertos”. Considerados como testículos invertidos, eran denominados “testículos femeninos”. El modelo de los dos sexos no se basa en la igualdad sino en la diferencia sexual. Los cuerpos femenino y masculino ya no se consideran equivalentes sino divergentes.

Lo importante de la obra de Laqueur es haber puesto de manifiesto que el conocimiento de nuestros cuerpos y de nuestros sexos cambia con los siglos y que los esfuerzos por determinar de modo concluyente el sexo conducen al fracaso. Como no hay nada naturalmente puro, como no tenemos acceso a ese supuesto momento originario desprovisto de conceptualizaciones y como todo nos aparece siempre lingüística y culturalmente construido, el acceso a lo “natural en sí” es imposible.

Por otra parte, la posibilidad de acceder a los cuerpos independientemente de nuestro lenguaje y nuestras categorías plantea la paradoja del acceso a lo en sí. Buscar la objetividad por medio del lenguaje deja fuera las cosas, buscar cómo son las cosas independientemente del mismo es imposible. Lo queramos o no la

conformación del conocimiento humano es siempre lingüística. Los datos sensibles no se dan puros, exigen un entendimiento que los piensa. Sostener la existencia de un sexo “natural”, un sexo “real”, un sexo “de verdad”, sólida y exclusivamente corporal, es muy difícil. El sexo, algo que se considera dado de manera “natural”, carente de componentes sociales, algo independiente de las conceptualizaciones humanas, es tan construido como el género, tan construido como los roles sociales de mujeres y hombres.

Y puesto que el sexo tiene componentes sociales, jurídicos, médicos, biológicos, etc. tenemos una base argumental para afirmar que esa construcción es cultural. El sexo anatómico es anterior al género solo a nivel lógico-conceptual. Lo previo, a nivel categorial, es el género social a partir del cual establecemos el sexo y todo nuestro saber del mismo. Y pese a todos los intentos por establecer dos géneros, dos sexos sociales sin fisuras, hay erosiones en las fronteras entre sexo y género. Hay cuerpos que no se adaptan a esta clasificación. El reconocimiento de tales órganos como masculinos o femeninos -nombramos este par ya que, normalmente, los cuerpos anatómicamente intersexuados no poseen existencia conceptual- exige el lenguaje y el sistema de nuestras categorías. Esto ocurre porque en el cuerpo no hay un sexo verdadero, esencial, que fundamente los géneros. En virtud de ello, podemos afirmar que el sexo siempre aparece con componentes de género y que lo previo no es el sexo, la base anatómica, sino el género.

Siempre, en cada cuerpo, en cada época y en cada cultura, podemos encontrar adecuaciones más o menos imperfectas a normas que establecen lo que pueden y deben ser o no ser los cuerpos. Parece que en todo cuerpo hay siempre un esfuerzo por adaptarse -incluso físicamente, en la anatomía corporal- a ese molde establecido. Incluso en nuestras sociedades de la comunicación, aparentemente abiertas a la diferencia y la diversidad de identidades sexuales y culturas, encontramos formas más o menos *generizadas* de entender lo corporal que evidencian el hecho de que dichas tendencias hacia la diversidad fracasan y que, en virtud de ello, nuestras sociedades solo son modernas y democráticas en apariencia. No es el lugar para detenerse en esto pero sirva como muestra el hecho de que las tecnologías quirúrgicas no parecen considerar hoy a las mujeres nunca lo bastante mujeres y por eso ofrecen a las consumidoras la posibilidad de construir lo que simbólicamente se consideran atributos femeninos. El alcance de este hecho puede medirse imaginando un mundo al revés, un mundo en que las tecnologías de aumento de pecho estuviesen vetadas a las mujeres pero abiertas a los cuerpos considerados masculinos. ¿No tendría como consecuencia, acortar, en vez de ensanchar, la distancia anatómica entre los cuerpos?. No son nuestras categorías quienes describen cuerpos que están ahí, son ellos quienes hacen esfuerzos por entrar en nuestras categorías. Con el ejemplo anterior pretendo mostrar que los cuerpos no son

algo natural. Nuestras intervenciones sobre ellos condicionan la manera en que los percibimos y, viceversa, nuestras conceptualizaciones influyen en lo que hacemos con ellos.

Al fuerte impacto crítico de análisis como los de Beauvoir y Laqueur deberían de enfrentarse aquellos planteamientos esencialistas-biologicistas-naturalistas que pretendan sustentarse en realidades naturales, en lugares transcendentales situados más allá de nuestras construcciones culturales, en objetividades neutras desprovistas de carga valorativa. Con análisis del tipo del que venimos mencionando, la supuesta esfera separada de la naturaleza sexual humana ocupa el lugar que le corresponde en el conjunto de la cultura.

Hoy podemos afirmar, a la vista de la existencia de hormonas masculinas y femeninas en cualquier cuerpo, a la vista también del continuo cromosómico, de seres médicamente definidos como hombres pero que no responden a XY, de seres médicamente definidos como mujeres y que no responden a XX, del hermafroditismo y los aparatos genitales intersexuados, podemos afirmar, decimos, que macho y hembra son términos que no designan un conjunto fijo, idéntico y estable de características corporales. El sexo anatómico, hormonal y genético no siempre coincide en un mismo cuerpo singular. Hay muchos cuerpos que exceden esas clasificaciones y que quizás esperen que nuestras investigaciones biológicas y médicas los tengan en cuenta. Son

cuerpos en la antesala, aguardan desde hace tiempo su entrada en el mundo del reconocimiento social.

El problema taxonómico, frecuente en biología, adquiere en el caso de las clasificaciones de lo humano un componente ético y, en ocasiones, un matiz dramático. No parece nada neutro que a determinados cuerpos humanos se les defina como “anormalidades”. Los casos definidos como “patologías” por la ciencia médica, los seres considerados como “monstruos” por la biología del XIX y como “errores de la naturaleza” por la del XX desarrollan frecuentemente, en virtud de dicha patologización, vidas humanas que rozan lo inhumano. La atribución de una esencia masculina o femenina se realiza por medio de la copula “es”. La cópula instituye una relación idéntica y fija -se “es” hembra, se “es” macho-varón y ningún otro sexo-. Pero en muchos cuerpos, cuerpos que también existen en el mundo, esa atribución es un fracaso. Que existan cuerpos inadaptados al binarismo reduccionista del sexo y el género no quiere decir que esos cuerpos sean realmente equivocaciones de la naturaleza. De existir una naturaleza independiente de lo humano que dictaminase lo que debe y no debe ser, habría que admitir también que somos nosotros y no ella quien se equivoca al producir cuerpos difícilmente clasificables, cuerpos que no se adaptan a las palabras que tenemos para nombrar el sexo y los sexos, cuerpos que no son masculinos ni femeninos. Lo humanamente deseable sería pensar que esos

cuerpos, todos los cuerpos, expresan la casi infinita variabilidad de lo humano. Frente a la uniformidad de las clasificaciones abstractas se impone la revuelta de la realidad y sus diferencias.

El modo en que se representa a los cuerpos, la manera en que se les hace inteligibles o ininteligibles, tiene consecuencias éticas que de ningún modo son neutras. En ética –quizás de modo radicalmente diferente a lo que ocurre en la asepsia científica– cuenta el encuentro con el rostro del otro, la posibilidad de una relación y sus conflictos, la comunicación pero de igual modo el rechazo y la negación del encuentro. Poner al descubierto la manera en que nuestras investigaciones de lo humano conceptualizan el mundo es una tarea que orienta nuestras decisiones sobre las vidas y sus posibilidades. La ciencia en sus diversas manifestaciones es vida social, y como tal pertenece al espacio común de la ciudadanía. El sistema de racionalidades que hoy nos resulta tan “natural” tiene, como cualquier producto humano, sus días contados y solo desarrollando la capacidad de situarnos en una perspectiva de este tipo podremos apostar por formas de organizarnos menos excluyentes y socialmente más abarcantes.

Recurriendo a una frase de Judith Butler, podríamos decir que “si el sexo natural es una ficción, entonces lo distintivamente femenino es un momento histórico del desarrollo de la categoría de

sexo.”³¹ Lo que aquí se afirma es que los cuerpos no son algo natural sino que son culturalmente contruidos y que el sexo no es algo biológico, naturalmente inscrito en el cuerpo, sino que está sujeto al devenir histórico y que en vez de dos sexos podrían haberse establecido tres, cuatro, etc. Ocurre lo mismo con “lo femenino” o “la mujer”. En efecto, la idea de que la mujer no existe “naturalmente”, que no hay un ser esencialmente femenino opuesto a otro esencialmente masculino es algo implícito en la afirmación de Beauvoir de que Mujer y Femenino, son un “estado actual de la educación y de las costumbres”.

Ya mencionamos que la biología se inscribe en contextos ontológicos, económicos, sociales y psicológicos. Vistas las cosas desde Beauvoir, el cuerpo no es una *cosa* sino una *situación* humana, un conjunto de acciones posibilitadas o imposibilitadas por el contexto. Desde esta óptica, la mujer no es una realidad fija sino un devenir. Todo cuerpo se somete a la permanente disciplina del ser-mujer o el ser-hombre. Si la disciplina funciona de manera eficaz, el cuerpo se amolda de manera más perfecta al ideal; de lo contrario el cuerpo puede situarse en márgenes en que esa bipolaridad de género se vuelva difusa. El sexo sin límites precisos pone en cuestión las fronteras sociales que tanto importan.

³¹ BUTLER, J. *Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault*. En BENHABIB, S y CORNELLA, D. *Teoría feminista y Teoría crítica*. Valencia. Edicions Alfons El Magnànim. 1990 pp. 201

Al centrarse en la noción de individuo, gran parte de la teoría política olvida que el espacio de la familia y la procreación –y con ello la bipolaridad de género- sostienen la propiedad privada y el Estado. Desvelar que la teoría política presuntamente situada en una posición neutral es, en realidad, bastante parcial, exige abordar la política sexual ³² y su relación con el sistema reproductivo. Por mucho que el sexo pase inadvertido en muchas situaciones, el género o sexo social interviene en cualquier contrato sexual ³³ . Sirvan como referencia los contratos de matrimonio, de prostitución y de maternidad subrogada. Las formas nuevas y necesarias de creatividad política que parecemos necesitar no pueden generarse sin la previa conquista de nuevos espacios, sin una defensa previa de las condiciones sociales para la autonomía. Presuponer, y sin embargo negar de hecho, la libertad de las mujeres es la contradicción que sustenta gran parte de las manifestaciones de la política sexual y es la base que opera en muchas de las coberturas legales de los modernos sistemas democrático-patriarcales. La retórica de la libertad del individuo al lado del creciente poder del consorcio economía-estado y todas las contradicciones que esas figuras generan, acaban por penetrar hasta los nudos más íntimos de la vida social. Naturaleza, sexo, feminidad, masculinidad, privado y público, matrimonio y prostitución son problemas

³² Para esta noción, véase MILLET, K. *Política Sexual*. Madrid. Cátedra. 1995.

³³ Para esta noción, véase PATEMAN, C. *El Contrato Sexual*. Barcelona. Anthropos. 1995.

políticos que podrían salir del subsuelo del discurso y ser objeto de la misma atención que se les procura a las cuestiones del trabajo, la familia y la ciudadanía. Unos no se entienden sin los otros. Decidir bajo qué circunstancias deben o no de seguirse la-s propuesta-s políticas, sean o no feministas, exigen nuevos modos de contar-nos la-s historia-s que traen nuevas posibilidades políticas, nuevas maneras de ver la-s diferencia-s sexual-es en tanto expresión de libertad y de diversidad.

En una sociedad en la que las experiencias de cada persona tuviesen el mismo valor que las de cualquier otra y en la que cualquiera tuviese posibilidades de desarrollar una vida humana, tendríamos automáticamente igualdad económica e igualdad política pues lo uno exige lo otro. Si las políticas económicas sustentan objetivos sociales, si los macro objetivos económicos tienen cada vez más impacto en los micro objetivos de las vidas singulares, deberíamos encontrar el camino mediante el cual estos últimos objetivos figuren en las agendas económicas. Necesitamos nuevos paradigmas económicos con orientaciones humanistas hacia las vidas reales de la gente porque el coste de desentendernos de este asunto puede ser enorme. La frustración puede llegar a la rabia y la ira -y quienes gobiernan deberían de estar haciendo algo para evitarlo-. Por otra parte, el modelo del éxito, del triunfador social, del yo como medida de todas las cosas, parece que no está funcionando del todo bien ni siquiera para los hombres. Dejar atrás

viejas definiciones, crear nuestras propias historias puede ser importante. Yourcenar pensó hace tiempo que “mujer es una etiqueta”. Soñar con el ideal de un hombre “que se levanta temprano y se precipita al trabajo, como idea de libertad podría dejarnos frías” Piensa que “el ideal de la carrera, del éxito, del poder, y de tener a los demás a sus órdenes, es horrible y bien triste para cualquiera de los dos sexos. Quien sigue estos ideales puede llegar al final de su vida pensando que ha sido vacía y que se ha perdido muchas cosas”.³⁴

Como opción feminista, la elección de la vida de familia tiene sus riesgos económicos y emocionales. La energía invertida en el cuidado de los otros deriva en soledad cuando esos otros ya no están y no se ha desarrollado cualquier otro sentido de pertenencia a una comunidad. La gente parece empezar a pensar en sus vidas cotidianas, en sus experiencias vividas. Y no se trata solo de casos de vidas pauperizadas, feminizadas, sino de que el estatus económico en sentido estrecho, las satisfacción de las puras necesidades materiales ligadas al consumo y el confort en sentido estrecho, empiezan a parecer necesidades de seres humanamente indigentes. Hay quienes empiezan a percibir demasiada penuria en la simple búsqueda de la riqueza. Esto puede querer decir que hay un potencial en la gente para estar junta, para formar nuevas formas

³⁴ Ver <http://www.youtube.com/watch?v=F0N3EofaqkM>

de comunidad y para proyectar en conjunto la vida de las generaciones futuras.

El género y sus transformaciones

Puesta en circulación tanto en Europa como en Estados Unidos a través de los diversos planteamientos feministas de las últimas décadas, la noción de género es una derivación posterior a la obra *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Obra que instaura la posibilidad de los discursos filosóficos feministas, referencia conceptual de las diversas teorías de género, en ella está contenida la afirmación *No se nace mujer, se llega a serlo*.

Vamos a sustituir esta habitual traducción al castellano de *On ne naît pas femme, on le devient*³⁵ por una traducción literal que conecta de modo más adecuado con lo que nos va a interesar destacar aquí: el “ser mujer” se hace *deviniendo*. No existe en el castellano corriente el verbo *devenir*, sin embargo su utilización en filosofía es frecuente. Como este es el contexto discursivo al que Beauvoir pertenece, vamos a tomarlo como referencia.

Hay una tradición que se origina en Heráclito y su concepción del cosmos como devenir, continúa con Hegel y su idea del devenir de las relaciones de poder, y la encontramos también en autores como Nietzsche y más recientemente en el “devenir-común” de Negri. Dado que es un término técnico de la filosofía, y dada la

³⁵ DE BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe II*. Paris. Gallimard. 1976. pp. 13

condición de filósofa de Beauvoir, nos parece preferible a la perífrasis “llegar a ser” que no parece capaz de transmitir la idea del dinamismo del devenir sino que incluso puede indicar una posición estática, la conclusión final en el tiempo de un proceso cuya duración ha llegado a término. La traducción “*No se nace mujer, se deviene*”, o “*Mujer no se nace, se deviene*” nos permite poner el acento en la actividad que implica el proceso de construcción del ser mujer, nos trae imágenes de un trabajo permanente sobre una misma y nos habla de la posibilidad de que este devenir no tenga término pues, de acuerdo a los planteamientos hegelianos del devenir que suscribe Beauvoir, la vida supone la puesta en marcha de un proceso de variación continua cuyo final coincide con la muerte.

Para Judith Butler, autora a la que a partir de ahora vamos a referirnos para desplegar la categoría de género que ahora nos ocupa, como tampoco para Beauvoir, ni el sexo ni el género son esencias. Ambas rechazan las teorías esencialistas de la feminidad y suponen que no hay acceso a la materialidad del cuerpo sino es a través de lo que Beauvoir calificaba de “mitos” sociales, o lo que, más recientemente, Butler considera como “discursos”, “prácticas” y “normas”. Esta última nos recuerda que la teoría de Beauvoir, además de su rechazo del esencialismo biologicista, parece mostrar que el sexo era género todo el tiempo. No hay que presuponer,

como ya hemos dicho, un sexo previo, anterior al lenguaje y a lo social a partir del cual se formaría el género.

La distinción sexo-género es posterior a los análisis de Beauvoir pero ha originado una gran cantidad de literatura feminista que sintetiza de modo magistral Alison Jaggar ³⁶. Judith Butler realiza una lectura De Beauvoir que establece un paralelismo entre el *llegar a ser mujer* y el *llegar a ser género*. El cuerpo natural es llevado al ser mujer. Hay un movimiento por el cual el cuerpo natural se convierte en cuerpo cultural. Solo a nivel lógico, solo con fines analíticos podríamos establecer una separación entre género y sexo porque eso que llamamos cuerpos reales, materiales, físicos, son también categorías del lenguaje en las que se sedimentan estratos de significados acumulados con el paso de la historia y es esta la razón de que, en sí mismo, como cosa, el cuerpo en tanto supuesta realidad natural, independientemente de nuestras categorías lingüísticas, nos resulte desconocido. Podemos considerar al género como un aspecto de la identidad que se adquiere gradualmente, algo que poco a poco va inscribiéndose en el cuerpo pero este modo de hablar no puede hacernos olvidar que el cuerpo es la situación que se ocupa en las normas, que el cuerpo mismo es un estilo de vida, que tiene un lugar en el mundo cultural que no puede abandonar pues aunque se pueda trans-poner ese lugar, cambiar una posición por otra, no es posible transcender,

³⁶ Véase JAGGAR, A. M. *Feminist politics and human nature*. Sussex Harvester Press. 1983

salirse fuera del mundo hacia otro. La única transcendencia que se nos permite es la de realizar otra cosa, dejar de ser lo que somos en sentido de adoptar otro estilo de vida, participar en otro tipo de proyectos. Pero en otro sentido, nadie puede abandonar el mundo en que vive, la atmósfera que se habita. No podríamos, por ejemplo, abandonar nuestra época por una futura. Tampoco podemos ya estar, por ejemplo, en la Grecia clásica. Ni siquiera tenemos acceso a la lengua griega y al sistema categorial que nos permita entender cómo pensaban los griegos.

Cuando Simone de Beauvoir diferencia entre inmanencia femenina y transcendencia masculina se refiere a la ocupación de una posición fija, invariable, a la mera repetición de las rutinas frente al despliegue de los proyectos vitales y a la superación de un estado siempre provisional por otro también provisional. Este es uno de los sentidos que adquiere el devenir –en sentido de *venir-de* y dirigirnos hacia otra cosa- y es también la orientación de la vida hacia el camino de los proyectos futuros.

Si lleváramos al límite la distinción sexo/género, nos encontraríamos con la independencia de los cuerpos naturales y los géneros contruidos. *Ser hembra* y *ser mujer* serían dos tipos diferentes de ser. Ser mujer sería algo que pertenece al orden cultural y hembra designaría un conjunto de hechos corporales. Pero si la distinción no implica una relación causal entre un determinado sexo y un determinado género, el cuerpo hembra sería

un lugar arbitrario para el género y no habría razón alguna para excluir la posibilidad de que sobre ese cuerpo denominado hembra se materializasen otras construcciones sociales del género. Butler cree que este es el modo correcto de leer la afirmación de Beauvoir y de aquí extrae una consecuencia que enlaza perfectamente con sus planteamientos y es que el ser-cuerpo podría asumir tanto la forma de la masculinidad como la de la feminidad como cualesquiera otras posibles formas de género que pudiéramos imaginar pues el género -tal y como ella lo concibe- es un lugar para la fantasía. El género mujer es la interpretación cultural y variable del sexo y ser un género es comprometerse con una interpretación cultural de un sexo. Ser mujer no es poseer un estatus ontológico sino *convertirse en* mujer, adoptar una posibilidad establecida por la cultura, interpretar el propio cuerpo de acuerdo a los parámetros que definen el “ser mujer”.

En efecto, el planteamiento constructivista de Beauvoir es, como ya hemos mencionado, una de sus intuiciones centrales. Por otra parte, es un modo de establecer cierta distancia con planteamientos como los del existencialismo de Sartre. Frente a su creencia en la libertad radical del ser humano y su idea de que siempre y bajo cualquier circunstancia somos libres para elegir, es preciso recordar la declaración de Beauvoir de que la libertad está limitada por la *situación*. Para Beauvoir, el cuerpo es una realidad material en un contexto social que marca límites y establece

posibilidades. Por otra parte, y en virtud de su capacidad de elección, el cuerpo es también una realidad cultural. Este planteamiento constructivista, que ya vimos sintetizado en la idea de que la mujer *no nace* sino que *se hace*, abre la vía a análisis como los del biopoder de Foucault –el poder disciplinario, sus tecnologías jurídicas y médicas de control de los cuerpos y sus tecnologías generadoras de formas de vida-.

La apuesta por un planteamiento no esencialista del ser es la que suscribe la propia Judith Butler cuando sostiene que la teoría de Beauvoir permite un desafío al sistema de género diádico y a las posiciones feministas que mantienen la irreductibilidad de la diferencia sexual. Más que una diferencia esencial entre masculinidad y feminidad, Beauvoir y Butler ven ahí el lugar donde se formulan preguntas acerca de lo biológico y lo cultural. Para Butler el concepto de diferencia sexual es un “concepto fronterizo”³⁷. Además, “en todos los debates relacionados con la prioridad teórica de la diferencia sexual sobre el género, del género sobre la sexualidad o de la sexualidad sobre el género, subyace otro tipo de problema, que es el problema que plantea la diferencia sexual, a saber, la permanente dificultad de determinar dónde empieza y dónde termina lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social.”³⁸

³⁷ BUTLER, J. *Des hacer el género*. Barcelona. Paidós. 2008. pp.263

³⁸ *Ibid*, pp.262

La obra de Beauvoir se caracteriza por desocultar una situación que conlleva desigualdad para el conjunto de las mujeres. Con ello se abrió la vía del feminismo que describe a las mujeres como víctimas de las circunstancias histórico-políticas: si estamos modeladas a priori en base a mitos que nos oprimen, parece que no podemos elegir nuestro género. Uno de esos mitos, el del eterno femenino, asocia la mujer a la naturaleza, la vida, la muerte, y los hombres a lo humano y la cultura. Sin embargo, en su obra encontramos también una descripción de la mujer como un ser con vocación de libertad e independencia, con responsabilidad y capacidad de actuar.

Butler lee a Beauvoir afirmando que “No sólo estamos contruidos culturalmente sino que en cierto sentido nos construimos a nosotros mismos”³⁹. La posibilidad de elegir nuestros géneros parece existir pero también plantea confusiones ontológicas. Es como si en algún momento, previo a la elección, debiéramos ocupar una imposible posición fuera del género. Esta confusión es provisional. Se esfuma si tenemos en cuenta su base en un punto de vista cartesiano del yo, en una metafísica de la sustancia y en la suposición de una estructura egológica anterior al lenguaje y la vida cultural ya superada dentro del feminismo y, desde luego, contraria a las investigaciones posestructuralistas como las de Judith Butler quien, remontándose a Hegel, conciben al

³⁹ BUTLER, J. *Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault*. op. cit. pp. 194

yo como lingüísticamente construido y socialmente estructurado. La concepción universal del yo y del individuo autónomo se sustituye en Hegel por la relación entre sujetos, la opresión por una fuerza dialéctica que requiere participación individual.

Independientemente de lo que sea el yo o la conciencia, encontramos en Hegel una visión ex-stática, un yo que siempre está fuera de si mismo, en el Otro, que se define y se transforma mediante su encuentro con el Otro y que permanentemente se aleja de su apariencia anterior. El sujeto no es algo dado, conformado desde un principio, tampoco es autónomo e independiente sino relacional. La construcción de la subjetividad supone un ejercicio o agenciamiento permanente por parte del sujeto de estructuras simbólicas tomadas de los otros y del espacio social general. En términos de Judith Butler, exige una serie de “prácticas identificatorias y performativas”. La idea, común a Beauvoir y a Judith Butler, de que no existimos aparte de los juegos y relaciones que establecemos con los otros, relaciones que movilizan la confrontación, la vulnerabilidad y el reconocimiento, proviene de la dialéctica de Hegel. Aquí la libertad supone posiciones no igualitarias de poder pero también lucha a muerte por el reconocimiento.

Según Judith Butler, “become”, traducción al inglés de “on le devient”, contiene una ambigüedad indicadora de que el género no es solo una construcción cultural de una identidad sino una

construcción de sí, la apropiación de un conjunto de actos, la adquisición de estrategias. El género sería un “proyecto” – para recoger un término de Beauvoir- que implicaría asumir en el propio cuerpo carnal el modelo de la feminidad.

Es habitual pensar que el género es construido por el lenguaje del sistema patriarcal, un sistema androcéntrico y falocéntrico que precede y determina al sujeto. Butler detecta en Beauvoir la idea de una asunción voluntaria del género, que interpreta como asumir cierto estilo corporal. Elegimos lo que somos, asumimos determinado tipo de cuerpo, renovamos y reproducimos una realidad cultural ya establecida y lo hacemos por las sanciones sociales que conllevaría abandonar el lugar sólido que ocupamos.

Hay, pues, que preguntarse por las tecnologías del yo, por los mecanismos de construcción de sí que ya describió Foucault y ver si el sujeto es puramente pasivo respecto a ellos. Habría que tener en cuenta los medios por los cuales el género es individualmente reproducido (plagiado, copiado) y el papel que juega el proceso de agenciamiento personal en la reproducción del género. En este contexto, las formulaciones de Beauvoir pueden –siempre siguiendo a Butler- ser interpretadas como la manera en que nos construimos a nosotros mismos. En la misma historia de ese proceso, en el mismo transcurso de ese movimiento apropiador, llegamos a ser nuestro género. Butler quiere mostrar como en los análisis del “devenir” aparece la ambigüedad interna del género: como una

asunción cultural de posibilidades culturales tanto recibidas como innovadoras. Una reinterpretación de la doctrina existencial de elección nos lleva a que el proyecto de elegir un género es entendido como “embodiment” (in-cardinacion) de posibilidades en un contexto de normas culturales profundamente intrincadas.

Considerar que el género no es elegido sino recibido pasivamente, construido por un sistema patriarcal y un lenguaje falocéntrico que determina la subjetividad, es caer en planteamientos deterministas que dejan de lado la libertad y el grado de participación individual en la reproducción del género. Si este sistema inscribe el género en el cuerpo de forma unilateral, las variaciones individuales y el papel que juega la persona en la construcción del género quedarían sin explicar. Butler señala que el “becoming” –que en nuestra traducción particular es “devenir”- contiene una ambigüedad. No solo es una construcción impuesta sobre la identidad sino también un proceso de construcción de sí que moviliza el proyecto de adquirir ciertas habilidades. Butler afirma que llegamos a ser un género desde un lugar que no podemos encontrar y el cual, hablando estrictamente, no existe. El cuerpo natural sexuado sería una ficción heurística. No llegamos a ser un género desde un lugar anterior a la cultura.

El movimiento temporal de llegar a ser nuestros géneros no sigue una progresión lineal, el género no se origina en un lugar del tiempo sino que es una actividad incesante, es una manera de

organizar y situarnos respecto a normas, una manera de vivir nuestros cuerpos situados en un mundo cultural. La visión de Beauvoir del género como proyecto incesante de reconstrucción e interpretación, implica el proyecto de renovar una historia cultural en nuestros propios términos, asumir un cierto tipo de cuerpo es una tarea en la que siempre estamos comprometidos. El sistema persiste en la medida en que existan estrategias individuales mas o menos disfrazadas, con un grado mayor o menor de voluntarismo, para asumir esas normas de género. Esto no quiere decir que haya una asunción voluntaria y consciente de normas opresivas, no quiere decir que la opresión es producto de la elección humana porque los sistemas opresivos tiene orígenes materiales complicados, lo que se pretende es apuntar a que el potencial liberador u opresor de una situación requiere la participación individual. La inversión dialéctica depende de la posibilidad de establecer la relación en otros términos. Si la existencia siempre está generizada, no es posible existir socialmente fuera de las normas de género. Supondría una dislocación que tendría un significado metafísico, pondría en cuestión la existencia. Pero lo que sí es posible es asumir esas normas *de otra manera*, asumiendo todo el margen de libertad que la norma inevitablemente genera. Deshacer o dislocar el género supone darse cuenta de que, de la misma manera que hemos llegado a ser el género que somos, es posible

vivir con cualquier otro género o vivir el género de un modo distinto a aquel con el que vivimos.

El rechazo social hacia la confusión de los géneros, la angustia y el terror que aparece al traspasar las fronteras hacia otro territorio de género nos dan la medida de las constricciones sociales. De manera similar, existen exhortaciones respecto a la maternidad. El deseo de interpretar los sentimientos maternales como necesidades orgánicas niega el carácter opcional de la maternidad, naturalizando y universalizando una institución social y disfrazando su carácter de elección.

La reinterpretación de las normas de género ocurre en el cuerpo. Este es el espacio de la libertad, el campo de las interpretaciones posibles, el nexo entre cultura y elección. La proliferación y variación de estilos corporales es el camino que permite politizar la vida personal. Si el género, al igual que el cuerpo, es cultural, las nociones de “sexo natural” y “cuerpo natural” se vuelven sospechosas, se convierten en categorías políticas y la anatomía no parece plantear límites a las posibilidades de género. Pero de este modo lo que aparece son los análisis de Wittig y Foucault de la sexualidad como dispositivo culturalmente estructurado y saturado de poder pero también del desarrollo de formas de poder alternativas para que una forma determinada de

poder deje de ser hegemónica.⁴⁰ Si el sistema de género binario tiene usos políticos que dan lugar a discriminaciones, se hará necesario multiplicar configuraciones de género ambiguas.

La idea de Beauvoir del cuerpo como “situación” sienta las bases para estas teorías que analizan las discriminaciones de “sexo” en el marco de contextos culturales con sistemas de sexo binario.

Las clasificaciones en función del sexo no existen, pues, antes de sus definiciones culturales. Ocurre más bien que se utilizan con carácter normativo y sirven –si seguimos los análisis de Butler- a una política sexual heteronormativa con fines reproductivos. Los eternos masculino y femenino han sido configurados como heterosexuales. En el sistema de parentesco heterosexual, la relación entre deseo e identificación de género prohíbe desear al género con el que nos identificamos. Los análisis freudianos de las relaciones de parentesco basadas en el Edipo y el tabú del incesto establecen una identificación con la figura paterna del mismo sexo y una orientación del deseo por el sexo contrario. De este modo, el deseo se orienta hacia la posición masculina en el caso de la mujer y viceversa. Según Butler no hay razones esenciales para que un determinado cuerpo se identifique con un género en vez de con otro y tampoco para que su deseo se oriente en una dirección en vez

⁴⁰ Véanse WITTIG, M. *El pensamiento heterosexual*. Madrid. Editorial Egales. 1992 y FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad, I La voluntad de saber*. Madrid. Siglo Veintiuno de España Editores. 1987

de otra. El género, por su parte, es una actuación, un “hacer” y no un atributo del sujeto *antes de o con independencia de* su estar actuando.

Ni el cuerpo sexuado ni el cuerpo genérico son naturales sino representaciones que se producen y se reproducen continuamente en la vida cotidiana. La prueba de que no son naturales ni invariables es que se pueden concebir y representar de otra manera. Son hábitos, proyectos performativos. El sentido fundamental de la noción de performatividad alude a que no hay un ser esencial, un actor que interpreta un personaje, alguien que actúa y luego deja su juego para volver a ser él mismo. No, se trata más bien de que lo que hay son única y exclusivamente acciones, actuaciones, prácticas, movimientos que copian y citan la norma del género y sin cuyas repeticiones y citas el género dejaría de ser género. El género no es producto de un solo individuo sino de una comunidad. Por otra parte, se encarna, se copia. Quien no lo encarna se arriesga, pone en riesgo su condición de ser real. En el género normativo tenemos que habérmolas con el sistema de representaciones, legitimaciones, y sanciones. Que el género se performa quiere decir que se simula, que el modelo del género está ahí para ser reproducido, copiado, citado. En las citas obligatorias de la norma de género aparece su carácter opresivo. Sin embargo, toda cita es infiel, es una interpretación, no una reproducción perfecta. De aquí, de su condición de simulacro, sus márgenes de libertad y subversión. Hay

un margen para la variación a la hora de producir un clon del género.

Por otra parte, son esas cosas que la norma excluye y deja fuera las que se pueden introducir al reproducir el modelo. Es decir, es posible, mediante un gesto de resignificación crítica, generar nuevos espacios de libertad. Son las zonas de cumplimiento de la norma haciéndole resistencia las que obligan a la norma a nuevas inclusiones, a nuevas negociaciones. Si las representaciones son lo que nos guía, llevar al límite las representaciones puede desarticularlas, volverlas más evidentes, forzarlas a revelar sus zonas de sombra. Hay quienes cumplen las normas sin más, hay quienes las resignifican. Cuando tratamos con ideales trascendentes a los seres, ocurre lo que en el mundo de las ideas platónicas, aparece el abismo, la separación. Ahí la mimesis amenaza con transformarse en parodia y la obligación de copiar se vuelve ironía crítica. Y ello porque la definición genera un significado que, volviéndose contra ella, siempre excede aquello que el dictamen de la definición estipula. El gesto trágico de la dialéctica y la confrontación no trae como desenlace la muerte sino el camino hacia otra cosa. Las normas son inestables, pueden quedar intactas pero su desestabilización es la oportunidad para una nueva política. La reiteración subversiva es devenir otra cosa.

Sexo-género en la teoría feminista

Podríamos organizar los feminismos en tres grandes grandes corrientes: las teorías de género, las teorías de la diferencia y las teorías queer. Esta clasificación es tan reduccionista como cualquier otra pero responde a la necesidad de situar en algún lugar las relaciones sexo-género y naturaleza-cultura. Es una clasificación que concibe las teorías como puesta a prueba y confrontación con lo que desde otras teorías se establece. Dejaríamos fuera las teorías gays y lesbianas partiendo del supuesto de que ellas mismas pretenden una ruptura con el feminismo pues si la categoría básica de este es la de género, aquellas consideran que es la sexualidad.

La diferencia entre esas tres corrientes suponemos que consiste en que las *teorías de género* son aquellas que parten del presupuesto de que el género es una construcción a partir del sexo y asumen como su objeto teórico fundamental el género. Son teorías que se despreocupan de eso que tradicionalmente se consideraba femenino y ponen el acento en una noción universal de individuo. Encontraríamos aquí eso que a veces se califica como “feminismo de la igualdad” y también feminismos de corte liberal, preocupados por la relación mujer-sistema productivo, mujer-desigualdades económicas. Son teorías que, dentro de la polaridad naturaleza-cultura, se ocupan de lo cultural.

Confrontándose a estas teorías encontramos un conjunto teórico que se suele calificar como *teorías de la diferencia sexual*.

Pretenden poner de relieve la noción de sexo, las diferencias entre los sexos, a veces lo natural o esencial frente a lo cultural, la noción de identidad sexual, del deseo y su relación con aspectos psicoanalíticos de la subjetividad femenina frente a la masculina. Pretenden también revalorizar lo “femenino”, olvidado en la noción de individuo neutral del feminismo de género. Suponen que no reconocer la diferencia sexual implica el mismo tipo de omisión que en filosofía y en política condujo a la conversión del cuerpo masculino en norma para lo humano con la consiguiente subordinación de las mujeres. Encontramos aquí los feminismos ecológicos, los feminismos de la diferencia, los feminismos separatistas que pretenden revalorizar aspectos devaluados de lo femenino, los feminismos psicoanalíticos de corte más o menos posestructuralista como los de Cixous e Irigaray y también los feminismos radicales estadounidenses preocupados por el sistema reproductivo, la sexualidad y la violencia masculina que ya en los sesenta afirmaban que habría que revisar nuestros conceptos sobre la familia si queríamos romper con la tradicional política de los roles sexuales. Son, tomados en conjunto, feminismos menos preocupados por las desigualdades económicas y el sistema productivo que por las desigualdades simbólicas relacionadas con el sistema reproductivo.

Por último, tendríamos la crítica a las dos grandes corrientes anteriores, ejemplificada en la *teoría queer* de Judith Butler y su idea

de que ni el sexo ni el género existen naturalmente ⁴¹. Su punto de partida es que género y sexo son categorías generizadas, esto es, impregnadas de aspectos culturales. La base que sostiene la identidad mujer es el sexo mujer o el género mujer pero Butler apuesta por una subversión de la lógica de la identidad en general. Desde una posición nominalista que niega cualquier esencia, afirma que no hay mujer sino mujeres.

La política queer es un proyecto de rebelión y creación que pretende resignificar todo aquello que parece estar no tematizado en los feminismos tradicionales. Las categorías de género y sexo que funcionan en ellos dejarían sin cuestionar la polaridad naturaleza-cultura y acabarían cayendo muchas veces en la contradicción de sostener lo que critican al sistema patriarcal, es decir, su complicidad con la heteronormatividad y las relaciones de parentesco de tipo familiar. La teoría queer de Judith Butler invita a deconstruir y poner en cuestión las nociones básicas del feminismo anterior: género y diferencia sexual. Se trataría de acabar con la identidad mujer y abrir el espacio a nuevas construcciones de la identidad en las que tanto los géneros como los sexos inteligibles, esos sexos que cuentan en el discurso social, proliferen y, alejándose del planteamiento dualista, se hagan múltiples. Superar las relaciones tradicionales basadas en lo masculino y lo femenino,

⁴¹ Véanse para este tema BUTLER, J. *Críticamente subversiva*. En MERIDA JIMÉNEZ, R.M. (ed) *Sexualidades transgresoras*. Barcelona. Icaria. 2002. También BUTLER, J. *El género en disputa* Barcelona, Paidós. 2008

superar las relaciones de pareja para abarcar todo tipo de intersexualidades: hermafroditismo, transexualidad, relaciones de parentesco entre tres, cuatro etc miembros o relaciones de grupo. Más allá del binarismo sexual y de la norma heterosexual, se trataría de abrir el espacio a nuevas formas de pensar la comunidad y lo humano.

Esbozo para una filosofía de la inquietud

Desde lo que ya se ha consolidado como teoría queer, Judith Butler ha problematizado la noción de género mostrando las insuficiencias que contienen muchas de las conceptualizaciones de dicha noción y llegando a la conclusión provisional de que la teoría queer va más allá de las diversas teorías de género, al menos en lo que respecta a la tarea de superar la crítica al patriarcado y plantearse un nuevo objetivo: la crítica al régimen epistémico de heterosexualidad normativa.

La base de las categorías de género es la jerarquía de género, como reveló la crítica al patriarcado, pero también la heterosexualidad obligatoria. El género se sostiene en la heterosexualidad normativa y obligatoria, superar el binarismo de género implica ir más allá del régimen heterosexual. Desvelar que la masculinidad y la feminidad, que pasan por ser la realidad, es en realidad una manera de las muchas posibles que tenemos de organizarla, es uno de los objetivos de Butler.

A la vista de sus planteamientos críticos, y con plena conciencia del falseamiento que cualquier fórmula reduccionista implica, podríamos decir que el desafío que plantea exige a las teorías de género dar cuenta del por qué de sus planteamientos heterosexuales. Butler no se posiciona en contra de la heterosexualidad y las prácticas heterosexuales, sino de las normas heterosexuales. Más que por lo que las normas abarcan, se interesa por lo que excluyen y, en especial, por las insuficiencias de aquellas tesis que se sustentan en una heterosexualidad universal basada en el Edipo.

Tomando como referencia un yo que no es el sujeto kantiano-liberal autónomo sino el ya mencionado sujeto de deseo hegeliano involucrado en relaciones de poder y combinándolo con planteamientos psicoanalíticos⁴², sostiene que la relación yo-otro no se juega entre dos sino entre el yo y un otro que, como el de la triangulación edípica, es doble.

En el contexto del Edipo tenemos tres figuras: padre, madre, hijo; cada una de ellas se define por relación a las otras dos. La relación edípica es doble en sentido de que el hijo o hija se confrontan a una relación de deseo por... y de confrontación con.... Es la tragedia de Edipo: matar al padre y amar a la madre. En el contexto regulativo del tabú del incesto, esta relación o deseo ha de

⁴² A quienes quieran iniciarse en temas de sexualidad femenina desde una perspectiva a la vez psicoanalítica y de género, recomendamos el interesante libro de TUBERT, S. *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*. Madrid Ediciones El Arquero. 1988

conducir al fracaso pues la relación erótica con la madre –en el caso del hijo- o el padre –en el caso de la hija- es tabú, lo prohibido. En aras de alcanzar la madurez, las fases de desarrollo sexual descritas por Freud exigen la superación del Edipo. El deseo de una relación incestuosa con el progenitor del sexo opuesto y la eliminación de aquel que posee el mismo sexo que uno mismo marca la ambivalencia de las relaciones amor-odio hacia los progenitores.

La intromisión del tercero, del otro, -padre en el caso del hijo, madre en el caso de la hija- que prohíbe la relación incestuosa, hace que, tratándose del sujeto de deseo, el otro de la relación sea doble y por tanto una relación no se establezca entre dos sino triangularmente, entre tres. El tabú del incesto instala al sujeto en la heterosexualidad normativa en la que el deseo se dirige hacia el sexo contrario. A Butler le interesa subrayar que el fundamento simbólico de la estructura familiar es el tabú del incesto. Se trata de que “hay formas de amor que están prohibidas o, al menos, privadas de realidad por parte de las normas que establecen el tabú del incesto, tanto la homosexualidad como el incesto pueden calificarse como dichas formas”⁴³.

Formas parentales de gays y lesbianas, formas monoparentales, acuerdos familiares con más de una madre o padre son formaciones sociales que no funcionan de acuerdo al incesto. La heterosexualidad normativa instala a los sujetos en una vida

⁴³ BUTLER, J. *Deshacer el género* op. cit. pp.226

culturalmente inteligible. Si el tabú del incesto funciona para impedir amores no heterosexuales, lo que se producen son amores “en la sombra”, una “melancolía que está presente en la vida y en el amor que se encuentran fuera de lo habitable y fuera del campo del amor”⁴⁴.

No tenemos espacio para desarrollar el tema con detalle pero nos gustaría finalizar con un par de reflexiones sobre un itinerario posible hacia una filosofía de la inquietud en Judith Butler. Asumir las incertezas del género, asumir construcciones teóricas de contenidos abiertos e inciertos es una de las formas que puede adoptar un nihilismo positivo de corte actual. Nietzsche advertía de que no toda forma de nihilismo es negativa porque cuando los valores que estaban vigentes dejan de valer aparece la fidelidad a la tierra y al mundo como algo abierto. La melancolía se instala en cada uno de nosotros cuando los viejos ideales, junto con sus seguridades, se han ido a otra parte. Por esto hay quienes intentan poner valores en lugares que se han quedado vacíos. Por esto también hay quienes asumen la muerte de los grandes relatos.

Butler pone como ejemplo de melancólica a la persona heterosexual, un ser que no puede desear a los de su propio sexo. La melancolía se apodera de quien vive amores oscuros pero también de quien echa en falta su propio sexo. La salida a la situación melancólica y a cualquier tipo de economía de la falta pasa por

⁴⁴ Ibid. pp. 228

asumir la inquietud. Creemos detectar en Butler una apuesta constante por el devenir en tanto que cuestionamiento de., instalación en el conflicto, revitalización, filosofía de la inquietud. Butler habla desde la pérdida de las seguridades, asume la posición de la interrogación constante –ello en consonancia con su idea de la necesidad de construir nuevas narratividades, tematizar aquello que está ahí como no-tematizado.

El miedo a pensar, el miedo a preguntar, no pueden convertirse en imperativos válidos. En este sentido, su investigación se acerca bastante a la de Beauvoir quien, como hemos visto, se planteó como objeto teórico la pregunta ¿Qué es una mujer?. Que la humanidad ha sido dividida por la propia humanidad en dos secciones, masculina y femenina, es un hecho que parece saltar a la vista pero acerca del cual nadie parecía haber reparado. El objetivo de Beauvoir consistió en mostrar que la evidencia del hecho de que existen mujeres podía ponerse en cuestión. Con ello lanzó uno de los mayores desafíos teóricos del pensamiento del siglo XX. Paralelamente, Butler está convencida de que las políticas feministas centradas en la identidad común “mujer” pueden poner trabas a formas de subjetividad que intenten ir más allá de la categorización binaria del género.

Para concluir, nos gustaría señalar que el deseo de superar nociones como “eterno femenino” y “mujer” que fueron cuestionadas por Beauvoir y posteriormente por el feminismo,

Butler incluida, abre emergencias nuevas en la construcción de una libertad posible. La libertad, como reveló la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, es indisociable de *la facultad de decir no*.