

## **SEXO, GÉNERO Y FEMINISMO: TRES CATEGORÍAS EN PUGNA<sup>1</sup>**

A estas alturas del tercer milenio, ya todos y todas creemos saber muy bien qué es el sexo. Sin embargo, tan pronto comenzamos a debatir, nos damos cuenta de que el concepto es mucho más polémico de lo que parece. El género y el feminismo, como categorías, podrían ser aún más problemáticos, y definitivamente son vistos en muchos casos con desconfianza. Además, las fronteras y los entrecruzamientos entre los tres términos parecen aún más complejos y enmarañados. En este artículo, me propongo analizar los sentidos y las relaciones más importantes entre estos tres conceptos, aclarando algunas confusiones a la vez que problematizando y desconstruyendo lo evidente. Al mismo tiempo, espero aportar reflexiones que sirvan para desmitificar los supuestos “monstruos”, es decir, para desmontar al menos parte de las prevenciones y los temores.

### **¿El sexo es naturaleza y el género es cultura?**

Nos hemos acostumbrado a hablar de “sexo” en todas partes, desde los programas de televisión donde los invitados revelan sus vidas íntimas, hasta las reuniones de padres de familia en los colegios y escuelas. Cada hablante parece estar muy seguro o segura de lo que significa la palabra. Para muchas personas, sexo quiere decir, además de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres, el coito y la reproducción. En cuanto al término género, se hace necesaria, en primer lugar, una aclaración: género no es otra manera de decir “mujer”, ni un camuflaje inventado por las feministas para despistar al enemigo. El término género, que entró en boga como resultado de las luchas feministas (sobre todo en Norteamérica) y de su articulación con cierto tipo de trabajo académico, nos remite a las relaciones sociales y culturales entre mujeres y hombres, a las diferencias entre los roles de unas y de otros, y nos permite ver que estas diferencias no son producto de una esencia invariable. Por el contrario, cada cultura concibe lo que es ser hombre y lo que es ser mujer de una manera diferente. Además, estas concepciones cambian, evolucionan a través del tiempo.

En los últimos tiempos se ha convertido en un lugar común, al menos en el ámbito académico, adscribir al sexo el aspecto biológico, natural, de la distinción anatómica, y al género la elaboración cultural de esta realidad. Esta diferenciación se basa, probablemente, en la primera definición del sistema sexo/género, planteada por una antropóloga feminista, Gayle Rubin, como “el conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y mediante las cuales se satisfacen estas necesidades sexuales transformadas”.<sup>2</sup> En esta definición, como vemos, la sexualidad aparece como un dato inmediato, evidente, que no necesita más explicación. Cada sociedad la interpreta de manera diferente, pero la sexualidad en sí es la misma en todas partes. A su interpretación cultural, distinta en cada etnia y capaz de evolucionar en el tiempo, hemos venido a llamarla género.

Es importante destacar la fuerza revolucionaria de esta definición. Se pensaba tradicionalmente que el sexo, sobre todo lo femenino, traía consigo una determinación inevitable. En la sociedad moderna, a partir de la formación del capitalismo, nacer con genitales masculinos abría una cierta gama de posibilidades de actuación social, dentro de las limitaciones o privilegios de clase y etnia. Nacer con la posibilidad de ser madre forzaba (condenaba) a una única forma de ser y de pensar: para la mujer, la anatomía es el destino, decía el propio Freud, el mismo pensador que postuló la formación de la psiquis como un proceso, y no como la evolución de características innatas. A partir de la

definición de la categoría “género”, contamos en las ciencias sociales con una herramienta conceptual que nos permite descubrir que las identidades femeninas y masculinas no se derivan directa y necesariamente de las diferencias anatómicas entre los dos sexos. Se refuta así el determinismo biológico de autores como Brooks, y Geddes y Thomson, biólogos del siglo XIX, según quienes la estructura y funcionamiento de los órganos genitales determinan la personalidad y las capacidades de hombres y mujeres, hasta el punto de que cualquier intento de “mejorar la condición de las mujeres ignorando u obliterando las diferencias intelectuales entre ellas y los hombres” (diferencias que para estos profesores se basan en la diferencia anatómica y fisiológica), “resultará en el desastre para la raza humana”.<sup>3</sup>

A partir de la distinción entre sexo y género, qué es y qué implica ser hombre o ser mujer, para la identidad personal y para los comportamientos, roles y funciones sociales, son cuestiones que no se determinan directamente, como se había pensado milenariamente, por lo biológico. Son los usos, las costumbres sobre las formas de actuar y decir, las que moldean en cada cultura, las distintas concepciones y actitudes hacia lo femenino y lo masculino. Esta categoría, en suma, nos remite a las relaciones sociales entre mujeres y hombres, a las diferencias entre los roles de unas y de otros, y nos permite ver que estas diferencias no son producto de una esencia invariable, de una supuesta “naturaleza” femenina o masculina.

Sin embargo, no todas las feministas comparten la idea de Rubin sobre la primacía natural del sexo y la construcción sociocultural del género. Ya en 1969, en su obra *Política Sexual*, Kate Millet afirma que el sexo tiene dimensiones políticas que casi siempre se desconocen.<sup>4</sup> Algunas autoras, como Catharine McKinnon, advierten que la hegemonía de la heterosexualidad es la base del género, y usan los términos sexo y género como equivalentes.<sup>5</sup> Otras se oponen a la idea de que el género es una construcción social partiendo de un cuerpo sexuado, y combaten la distinción entre sexo y género.<sup>6</sup>

Por otra parte, existe una tendencia, que se ha venido abriendo paso en los medios intelectuales colombianos en las últimas décadas, a diferenciar entre sexo, como lo meramente biológico, y el concepto mucho más complejo de “sexualidad”. Sexualidad, se ha dicho, es una realidad biológica, psicológica y cultural que nos refiere, no sólo a los aspectos anatómicos y fisiológicos de la reproducción, sino también a sus consecuencias emocionales y psíquicas.<sup>7</sup> En esta definición se advierten las huellas del pensamiento psicoanalítico, donde la sexualidad se concibe como la fuente de todo goce y la base tanto de la evolución de la personalidad como del trabajo estético y científico. La sexualidad, por lo tanto, se constituye en la fundamentación inconsciente de toda la cultura.

Pero no sólo puede considerarse como cultural el aspecto psíquico de la sexualidad, aquel que tiene que ver con el inconsciente. Como veremos, se abre paso en las ciencias sociales una posición nueva sobre esta problemática, una posición desde la cual nuestras vivencias de nuestro propio cuerpo, de nuestra misma anatomía y fisiología reproductiva, nuestro placer y deseo fisiológicos, se elaboran también mediante la cultura, y son, al menos en parte, el producto de los discursos sobre ellos.

Recientemente, varias feministas han refutado el saber ya convencional según el cual el sexo es un punto de partida, un dato biológico, universal e inmutable, es decir, natural, mientras que el género pertenece al ámbito de la cultura. Con base en la visión de la sexualidad en diferentes culturas, algunas antropólogas y filósofas comienzan a cuestionar esa “verdad evidente”, la idea de que los dos sexos son una realidad biológica invariable. En este cuestionamiento encontramos la influencia de Foucault, cuyos tres

volúmenes sobre *Historia de la Sexualidad* analizan lo sexual como un producto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados. Según este autor, el concepto de “sexo” tuvo su evolución histórica, se fue conformando a partir del siglo XVIII mediante los discursos médicos, demográficos, pedagógicos, llegando así a constituir una “unidad artificial” capaz de agrupar “elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres”.<sup>8</sup>

Efectivamente, en la premodernidad, “sexo” era solamente el nombre de la diferencia sexual anatómica; hoy, en cambio, la palabra congrega toda una constelación de significados que anteriormente se designaban por medio de significantes como “genitales”, “concupiscencia”, “acto carnal”, “deseo venéreo”, “lujuria”. A partir de un proceso que Foucault detalla en el primer volumen de la obra mencionada, el concepto se desarrolló hasta convertirse en “un principio causal, un significado omnipresente: el sexo llegó así a funcionar como un significante único y como un significado universal”.<sup>9</sup> Como nos lo explica la antropóloga feminista Henrietta Moore, “El argumento básico de Foucault es que la idea de “sexo” no existe con anterioridad a su determinación dentro de un discurso en el cual sus constelaciones de significados se especifican, y que por lo tanto los cuerpos no tienen “sexo” por fuera de los discursos en los cuales se les designa como sexuados”.<sup>10</sup>

De este hallazgo fundamental se desprenden dos tendencias importantes. En primer lugar, la distinción tajante entre sexo y género pierde parte de su fuerza. Partiendo de la posición de Foucault sobre la historicidad del sexo, se ha puesto en cuestión el concepto generalizado de género como algo establecido culturalmente con base en el sexo biológico. Como veremos más adelante, en su obra *Gender Trouble* (traducido como *El género en disputa*),<sup>11</sup> Judith Butler plantea la posibilidad de abandonar la diferenciación entre los dos conceptos, o, al menos, de invertir la primacía atribuida al sexo por encima del género: no es el sexo la base biológica natural, fundamental, e invariable sobre la cual cada cultura construye sus concepciones, sus roles y estilos de género, sino que es el género cultural el que nos permite construir nuestras ideas sobre la sexualidad, nuestras maneras de vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad, y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente.

En segundo lugar, la visión histórica de la sexualidad que nos propone Foucault ha contribuido a que muchas antropólogas comenzaran a desafiar la visión tradicional de los dos sexos, y a encontrar evidencia que antes había pasado desapercibida. A partir de sus investigaciones, algunas de ellas, como Sylvia Yanagisako y Jane Collier, llegan a afirmar que las categorías de la diferencia sexual, categorías binarias como hombre/mujer, varón/hembra, masculino/femenino, son características de nuestra cultura y no realidades universales o transculturales. No todas las culturas ven el sexo como una realidad binaria. La antropología nos presenta una gran cantidad de investigación que contribuye a que cuestionemos este “binarismo”, ofreciéndonos datos sobre categorías sexuales múltiples (un tercer y aún un cuarto sexo culturalmente reconocidos en algunas etnias), así como sobre hermafroditismo y sobre androginia.<sup>12</sup>

Henrietta Moore, por su parte, critica también el etnocentrismo de muchas descripciones antropológicas de la sexualidad. Si bien en el discurso occidental la diferencia sexual se basa en la presuposición de que el cuerpo es una entidad discreta, cerrada, sexualmente diferenciada, en otras culturas, señala la autora, no aparece la concepción del “sexo biológico binario”. En Nepal, por ejemplo, se ha reportado la existencia de un grupo que concibe los cuerpos de los sujetos de ambos sexos como una mezcla de elementos femeninos como la carne y masculinos como los huesos, de modo

que “se desploma la distinción entre cuerpos sexuados y géneros construidos socialmente que usualmente aparece en el discurso antropológico”.<sup>13</sup> Es decir, se desploma la adscripción del sexo a la naturaleza y del género a la cultura. De manera similar, en el pueblo Hua, de Papúa, Nueva Guinea, encontramos una diferenciación corporal entre los individuos de acuerdo a las cantidades de sustancias femeninas y masculinas que contengan: “Estas sustancias se consideran transferibles” entre hombres y mujeres “mediante la comida, el sexo heterosexual y el contacto casual cotidiano. Por lo tanto las categorías binarias hembra y macho no son discretas”. Por el contrario, las personas son más o menos masculinas o femeninas dependiendo de la edad, ya que “a lo largo de la vida el cuerpo integra más y más sustancias y fluidos transferidos por el sexo opuesto”.<sup>14</sup>

Existen otros grupos, como los criollos de Surinam que pertenecen a la religión afro-surinamesa *winti*, que no separan rígidamente lo masculino de lo femenino, pues en su religión se reconoce que en cada persona se combinan los dos elementos. Los *winti* conciben el yo como un calidoscopio “siempre en movimiento”, y postulan el influjo sobre la personalidad de los *dyodyo* (padres en el mundo de los dioses), los cuales le otorgan a cada persona en su nacimiento “un *kra* con un alma inmortal, con componentes femeninos y masculinos. Tanto el *kra* como los *dyodyo* constan de un ser femenino y uno masculino, y ambas parejas son concebidas como seres humanos con sus propias características de personalidad”.<sup>15</sup> Tampoco creen en una orientación sexual innata; por ejemplo, existen unos grupos denominados *mati*, organizaciones de mujeres que actúan como líderes espirituales de la comunidad, que apoyan a las madres en distintos aspectos de la función materna, incluyendo el embarazo y el parto, y mantienen de forma abierta relaciones sexuales con mujeres. Ellas pueden también tener un esposo, una pareja masculina estable, pero no son caracterizadas, ni se caracterizan a sí mismas, como lesbianas o bisexuales. Por el contrario, ellas consideran que están guiadas por un poderoso espíritu masculino, *Apuku*, y es él quien se siente atraído hacia otras mujeres.

Otra sociedad donde la identidad de género está asociada al mundo espiritual, en vez de a realidades corporales, es la de los inuit de Nueva Guinea, donde, según nos dice Françoise Héritier,

La identidad y el género no son función del sexo anatómico, sino del género del alma-nombre reencarnada. ... Un muchacho, en virtud de su alma-nombre femenina, puede ser educado y considerado como una muchacha hasta la pubertad, cumplir con su papel de hombre reproductor en la edad adulta, y luego dedicarse a tareas masculinas en el seno del grupo familiar o social, aunque conservando toda su vida su alma-nombre, es decir, su identidad femenina.<sup>16</sup>

Es decir que entre los *inuit*, las actividades y el papel reproductor que desarrolla un individuo son las de su “sexo aparente”, pero su identidad no siempre corresponde con éste. Como puede verse, se trata en cierto sentido de un caso contrario al de las mujeres pertenecientes al grupo *mati* de los *winti*: en el grupo afro-surinamés, la conducta sexual de una mujer es masculina, debido al influjo del espíritu, mientras que en el grupo neoguineano, la conducta sexual corresponde al sexo físico, pero el alma (más específicamente, el “alma-nombre”) es femenina. En ambos casos, sin embargo, vistos desde la perspectiva occidental, hay una disparidad entre la identidad de género y la conducta sexual.

Finalmente, contamos hoy con estudios, como el de Mary Ann Clark sobre las “religiones afro-americanas de los orichas” (en Cuba santería o Regla de Ocha, en Brasil candomblé), que también nos permiten cuestionar la visión tradicional de los sexos en Occidente, donde a menudo son considerados como unidades discretas, un par binario compuesto por oposiciones irreconciliables. Esta investigadora encontró, en las creencias y prácticas de los santeros, características que le permitieron decir que en la santería, “de todos los practicantes, independientemente de su propia comprensión de su sexo, género u orientación sexual, se espera que asuman roles de género femenino en la práctica de su religión”.<sup>17</sup> Clark reconoce que hay instancias en las cuales se espera que los hombres y mujeres que actúan como sacerdotes y sacerdotisas asuman papeles masculinos, pero insiste en que “la situación más común es la adopción de roles femeninos”. Ya sea que el análisis que Clark realiza en torno a la primacía de los roles femeninos sobre los masculinos sea acertado o no, el hecho es que se trata de una religión en la cual no sólo puede haber sacerdotes hombres y mujeres, sino que además los orichas, como los dioses y diosas de la mitología griega, son o bien divinidades masculinas o bien femeninas. Es más, cada “oricha”, o divinidad activa (por contraste con la divinidad central, Olodumare u Olofin, quien no interviene en la esfera humana) ya sea representado fundamentalmente como hombre o como mujer, puede tener avatares o “caminos” de ambos sexos. Por ejemplo, Obatalá, el más grande de los orichas, tiene otra mitad, Oddudúa, que es femenina; ambos intervinieron en el proceso de la creación del universo. Obatalá tiene además varios avatares, cinco de ellos de sexo femenino. Otro ejemplo: en Cuba, en el sincretismo religioso entre esta religión de origen yoruba y el catolicismo, Changó, el dios u oricha de la virilidad y del trueno, es representado por una virgen, Santa Bárbara, por lo cual se puede rezar a Changó llamándole alternativamente “papá” o “virgencita santa”.<sup>18</sup> Evidentemente, en la cosmovisión de la santería no encontramos la división tajante e inescapable entre los dos sexos a la que estamos acostumbrados en la tradición judeo-cristiana.

A partir de todos estos datos, podemos concluir que la idea de que los dos sexos son una realidad biológica inmutable, que “normalmente” determinan la conducta sexual y social, y que además están claramente separados y delimitados, es una peculiaridad de nuestra cultura, y no una verdad incuestionable. A conclusiones similares llega Thomas Laqueur en *La construcción del sexo*. Examinando las distintas teorías científicas sobre el sexo desde los griegos hasta nuestros días, Laqueur reconstruye la historia de las maneras de concebirlo en la civilización occidental como una serie de fluctuaciones entre dos modelos: el modelo del sexo único, y el modelo de los dos sexos opuestos e irreductibles. Estos modelos no son políticamente neutros, pues las concepciones que tengamos del sexo en un momento histórico, “sólo pueden explicarse dentro del contexto de las batallas en torno al género y el poder”.<sup>19</sup> En este sentido, las representaciones científicas de la biología de la reproducción sufren el influjo “de los imperativos culturales de la metáfora”,<sup>20</sup> es decir, de todo el universo simbólico que las rodea.

Laqueur nos muestra cómo diversas “cuestiones culturales y políticas relativas a la naturaleza de la mujer” han dado forma a distintas teorías biológicas sobre la sexualidad. Por ejemplo, en el discurso científico de la Antigüedad Clásica se representaba el sexo como único; es decir, se pensaba que tanto hombres como mujeres tenían el mismo sexo (masculino), con la diferencia de que los varones lo tenían plenamente desarrollado, mientras que en las mujeres los genitales se encontraban atrofiados. Tal concepción era en parte consecuencia de la ideología según la cual existía una jerarquía entre lo varonil como

lo plenamente humano y lo femenino como una variante inferior. En la era moderna surge la “invención de los dos sexos, distintos, inmutables e inconmensurables”, concepción que, como hemos visto, es culturalmente determinada, y peculiar a nuestra civilización occidental. Aparece también la idea de que la sexualidad femenina, distinta de la masculina, domina totalmente a la hembra de la especie humana; la mujer no es más que sexualidad. Dicho de otra forma, “la mujer es lo que es a causa del útero”; posteriormente se llegaría a pensar que es lo que es, no debido al influjo del útero, sino “a causa de los ovarios”.<sup>21</sup> Sexo, diferencia sexual, sexualidad, aparecen enmarcados en los discursos y las prácticas que estructuran las diferencias socio-culturales entre hombres y mujeres.

Evidentemente, aún hoy, en nuestra era supuestamente “científica”, los discursos sobre lo sexual, al menos los que circulan en los medios masivos, están igualmente sometidos al influjo de la ideología, hasta tal punto que puede decirse el pensamiento de nuestra cultura sobre la sexualidad se resiste a admitir ciertos hechos muy comunes, e incluso algunos casi universales. Nuestras concepciones “modernas” de la virginidad, por ejemplo, o de la menopausia, son consecuencia de nuestros prejuicios culturales. Piénsese, por ejemplo, que culturalmente se piensa la virginidad como una realidad femenina, que depende de la presencia o ausencia del himen, y se reconoce que el primer coito produce la ruptura de esta membrana. Sin embargo, se sabe ya que una proporción relativamente alta de las hembras humanas (alrededor de un 30%) nace sin himen, o con un “himen complaciente”, que nunca se rompe, o uno muy débil e insuficientemente vascularizado, de modo que su ruptura no produce hemorragia alguna, pero por lo general no se hace alusión a este dato ni en la vida cotidiana ni en la literatura “médica” popular. Por otra parte, una alta proporción de varones humanos nace con un prepucio cuyas características harán que se rasgue en el primer coito, produciendo un sangrado similar al de las mujeres. De nuevo, este hecho milenariamente comprobado no accede a la palabra generalizada, ni se integra al discurso cotidiano, pues no se alude a él al hablar sobre la virginidad. Es como si la evidencia, por contundente que sea, fuera anulada por la ideología.

Del mismo modo, la menopausia es una etapa de la vida de las mujeres que está bien delimitada y estudiada por la ciencia médica, mientras que la existencia del “climaterio masculino”, o “andropausia”, apenas comienza a reconocerse. Y esto a pesar de que la disminución de la potencia sexual es un hecho generalizado a partir de cierta edad, y la disfunción eréctil ocurre con cierta frecuencia. Como es bien conocido, se produce también un agrandamiento de la próstata que resulta en micciones muy frecuentes. En relación con estos hechos, además, se presentan cambios emocionales y en la conducta del varón, que por lo general incluyen una fuerte atracción hacia mujeres jóvenes. Con frecuencia se observan también otros tipos de cambios psicológicos, como tendencia a la irritabilidad u oscilaciones radicales de estados de ánimo. Sin embargo, toda esta constelación de síntomas, a pesar de que por lo general aparecen al mismo tiempo, no alcanzan a configurar conjuntamente una categoría médica bien definida como sí lo es la menopausia. La prevalencia de estos fenómenos tampoco conduce que se estudien suficientemente ni se tomen en cuenta en los protocolos médicos; por ejemplo, mientras a toda mujer en su quinta década se le prescribe rutinariamente un examen ginecológico anual, no se prescriben en la misma proporción exámenes de próstata anuales a los varones de la misma edad.

Vemos entonces que gran parte de las ideas culturales sobre la sexualidad que manejamos, aún hoy, colorean incluso las actitudes de los científicos y los llevan a reconocer ciertos hechos e ignorar otros, a hacer énfasis en ciertos fenómenos mientras se

hace caso omiso de otros igualmente evidentes. Podemos concluir que el sexo es también una realidad cultural como lo es el género, y que ambos interactúan de maneras que deberemos considerar.

## **GÉNERO, SEXO Y PODER**

### **La historia del concepto “género”**

Antes de plantear una nueva definición de género, tomando en cuenta la visión de las relaciones entre género y sexo que discutimos en la sección anterior, me parece importante revisar la historia del término género, es decir, la evolución mediante la cual un término que antaño designaba una simple categoría gramatical, actualmente ha pasado a convertirse en un concepto de importancia crucial para las ciencias sociales.

En primer lugar, para trazar una breve genealogía del término, debemos reconocer que en la mayoría de los idiomas de origen indoeuropeo, originalmente “género” (*genre* en francés, *gender* en inglés, *genere* en italiano) nos remite a la diferencia entre palabras masculinas o femeninas. Fue en Inglaterra, en el siglo XVII, donde la palabra *gender* se comenzó a emplear en un sentido más amplio. Ya en 1689, Lady Mary Wortley Montagu lo emplea en uno de sus ensayos, al denunciar a su propio sexo, en una de esas frases misóginas, llenas de auto-desprecio, que son comunes en el discurso de algunas mujeres: “Mi único consuelo de pertenecer a este *género* (*gender* en el original) ha sido la seguridad de no tener que casarme con ninguno de sus miembros” (*Oxford English Dictionary*, Vol 4).

Joan Scott nos señala que el término *genre* se usó de manera similar en Francia en 1876, para hablar de la diferencia entre ser “varón o hembra”, según el *Dictionnaire de la langue française* publicado ese año.<sup>22</sup> Durante la era Victoriana en Inglaterra (de 1837 a 1901), el término se usó como un eufemismo para referirse a la diferencia física entre hombres y mujeres, evitando así decir “sex”, ya que todo lo que tuviera que ver con la sexualidad era considerado de mal gusto. Gradualmente, por una de esas paradojas del léxico, la palabra “*gender*” se empezó a emplear para referirse a la diferencia, ya no física, sino de estilos y de comportamiento entre hombres y mujeres.

El término comenzó a ser aceptado en las ciencias sociales en este siglo. Aparentemente, los primeros en emplearla en la literatura científica fueron dos hombres norteamericanos; en 1955, el sociólogo John Money propone el término “gender roles” para referirse a las conductas sociales atribuidas a los varones y a las mujeres en la cultura, y esperadas de ellos y ellas. En 1968, Robert Stoller, médico psicoanalista, publica la obra *Sexo y género: Sobre el desarrollo de la masculinidad y la feminidad*<sup>23</sup>, donde la identidad de género aparece como un desarrollo personal a partir de una diferencia biológica. Esta obra, según Amparo Moreno, “inaugura la corriente de estudios sobre género que ha causado un impacto decisivo en los medios académicos”.<sup>24</sup> Pero son las feministas quienes se esfuerzan por delimitar los alcances del término, así como de explorar a fondo sus potencialidades.

En 1975, la antropóloga norteamericana Gayle Rubin publica su artículo “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, donde aparece la primera definición feminista del “sistema sexo/género”, a la cual nos referimos anteriormente. La definición posterior de Joan Scott, publicada en 1986, nos habla de género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias entre los sexos” y “una forma primaria de las relaciones de poder”.<sup>25</sup> En la visión de Scott, el

concepto de género nos remite una realidad cultural muy amplia, que pudiera pensarse que contiene al sexo; al mismo tiempo, al hablar de “las diferencias entre los sexos” como datos inmediatos, aparentemente auto-evidentes, que sirven de base para el género, parecería que de algún modo lo preceden. Como veremos, esta cuestión sobre las relaciones entre sexo y género es aún tema de grandes debates.

La definición de género que nos ofrece Scott tiene tres partes: primero, género es "un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias que distinguen los sexos".<sup>26</sup> Segundo, género es "una forma primaria de relaciones significantes de poder", a la vez que "el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder".<sup>27</sup> Tercero, es el conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los sexos.<sup>28</sup> Género, entonces, es una categoría íntimamente ligada a las relaciones sociales, al poder, a los saberes.

Al emplear estos términos, Scott aclara que los ha tomado en el sentido que les da Foucault. *Saber*, entonces, nos remite a "la comprensión sobre relaciones humanas producida por las culturas y las sociedades"; el saber es, por tanto, relativo en vez de absoluto, y es objeto de luchas políticas, a la vez que se constituye en uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder.<sup>29</sup> Los saberes se producen y se comparten a través de determinados tipos de discursos, desde los científicos hasta los narrativos, tanto los relatos literarios como los de la vida cotidiana, pasando por toda la gama de discursos profesionales, más o menos especializados. Es allí, en lo que la gente dice y escribe, donde se juegan las batallas que decidirán lo que consideramos verdad, lo que consideramos legítimo, lo que consideramos valioso e importante. Es allí donde se establecerá quién tiene derecho a tomar determinadas decisiones en la vida social, es decir, quién ostentará cada tipo de poder.

Por otra parte, la definición de Scott ha adquirido gran importancia en los estudios de género, entre otras razones porque a ella le debemos el concepto de la transversalidad del género, es decir, la omnipresencia de este elemento cultural. A partir del artículo fundamental de esta historiadora feminista, se comienza a develar que el género, al igual que la clase social y la etnia, está presente de manera transversal en todas las relaciones sociales.<sup>30</sup> Además, su definición tiene la virtud de remitirnos inmediatamente a la dimensión política, pues la autora señala que el género es la forma primaria mediante la cual aprendemos lo que es el poder. Evidentemente, es en las relaciones familiares, viendo cómo se relacionan padre y madre, hermano y hermana, donde observamos desde la infancia el significado concreto de este término. Por otra parte, las relaciones entre hombres y mujeres sirven de significativo simbólico del poder en los discursos políticos, como se advierte en los análisis que Scott nos presenta del uso frecuente de alusiones a la supuesta femineidad del adversario para ridiculizarlo.

### **El poder según Foucault**

Ahora bien, Scott se refiere a las relaciones de poder partiendo de la concepción revolucionaria del término que nos ha legado Foucault. Vale la pena detenernos un momento en lo que implica esta concepción. Para Foucault, el poder no se define fundamentalmente como una realidad política, que emana de las armas (recuérdese la célebre frase de Mao Tse Tung: “El poder sale de la boca de los fusiles”), ni como una realidad fundamentalmente económica. Tanto en la definición política como en la económica, el poder aparece concebido como una pirámide, pues se concentra en las capas altas, cuyos miembros son muy pocos, y se va diluyendo a menudo que se descende en la

escala social. Al mismo tiempo, las clases van siendo más numerosas al acercarnos a la base de la pirámide, donde se encuentra la población más desprovista de poder de toda la sociedad. Para Foucault, en cambio, el poder se maneja en gran parte mediante los discursos: quienes definen los términos y quienes los emplean, están involucrados/as en el juego del poder.<sup>31</sup>

Podemos entender mejor este planteamiento analizando la crítica de Foucault a la concepción del poder como “represión”, que se debe fundamentalmente a la posición psicoanalítica freudiana y posteriormente de Reich.<sup>32</sup> Para Foucault, la prohibición cultural de referirse a la sexualidad, en vez de tender a eliminar su presencia explícita y sepultarla en el inconsciente, conduce a una proliferación de discursos socioculturales sobre lo sexual. Por eso el poder se ejerce mediante una red de discursos y de prácticas sociales. Según Foucault,

En cualquier sociedad múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos.<sup>33</sup>

Por otra parte, para Foucault el poder opera mediante leyes, aparatos e instituciones que ponen en movimiento relaciones de dominación. Pero esta dominación no nos remite al viejo modelo de una subyugación sólida, global, aplastante, que sobre la gran masa del pueblo ejercen una persona o un grupo que centralizan el poder. El gran descubrimiento de Foucault fue que el poder lo ejercemos todos de múltiples formas en nuestras interrelaciones, pues se maneja por medio de una red de relaciones que atraviesa todos los ámbitos, todos los niveles sociales, y donde todos y todas estamos activamente presentes. El poder circula entre todos nosotros, los subordinadores y los subordinados, que además podemos serlo de diversas maneras e intercambiando estos dos roles según el tipo de relación de que se trate. Una dama burguesa, por ejemplo, puede ejercer una dominación sobre sus sirvientes, a la vez que verse subyugada por su marido, o su amante. Un obrero puede padecer una subordinación ante el jefe, pero ejercerla ante su mujer y sus hijos. Una madre puede repetir con sus hijos la dominación que padeció, y quizá aún padece, a manos de su propia madre. Esto se debe a que el poder se maneja en gran parte mediante el uso de la palabra, tanto en el ámbito de la comunicación cotidiana como de los discursos científicos en los cuales se producen definiciones que estructuran nuestras maneras de concebir el mundo y de relacionarnos con él.

Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten, en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación. Esta, entonces, se organiza mediante una estructura de poder cuyas ramificaciones se extienden a todos los niveles de la sociedad. La mejor dominación, la más eficiente, es la que se apoya en miembros del propio grupo subyugado; es por esto que los esclavistas siempre eligen a sus capataces entre los mismos esclavos, así como las familias patriarcales siempre dependen de mujeres (madres, abuelas, tías) para mantener el control sobre las niñas y las jóvenes. Y no sólo ellos, sino también aquellos que están muy lejos de tener el derecho a esgrimir el látigo, hacen circular el poder que los domina, y se invisten en él, convirtiéndose en cómplices de su propia dominación al hacer uso de los discursos y las prácticas que la justifican y perpetúan.

En esta nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, las víctimas tradicionales dejan de parecerse tan sufridas e inocentes, pues empezamos a descubrir su participación en apoyo a los victimarios. En la medida en que los dominados ejercen un poder sobre sus pares, o cuando aceptan y promueven sus propios roles en las relaciones de poder, ejercen también una auto-dominación, pues contribuyen a la consolidación del poder que los subyuga. Por eso, tanto las mujeres que hacen ciencia partiendo de premisas sexistas, como las que escriben platitudes para las revistas femeninas, o las que emplean los esquemas misóginos de su profesión en lo que dicen o escriben, o las que murmuran contra sus vecinas, o las que sencillamente repiten el refrán que apuntala las relaciones tradicionales de género; todas ellas, a la vez que contribuyen a su propia subordinación, están usufructuando el mismo poder que las subyuga como mujeres, compartiéndolo fugazmente, en la medida en que aparecen como aliadas de los dominadores. En esta nueva perspectiva, la concepción misma del viejo término, “patriarcado” tiene que reevaluarse; no podemos ya concebir a las mujeres como las impotentes víctimas de un orden masculinista monolítico y aplastante. (Hay otras razones para cuestionar este concepto, como veremos más adelante). Si el término “patriarcado” va a mantenerse, debe repensarse como la jerarquía de género en la cual prima el varón, en parte con la anuencia y la complicidad de muchas mujeres en muchas ocasiones. Por más que nos duela abandonar la vieja visión de las cosas, sólo podremos romper el yugo de nuestra subordinación aceptando el aporte que nosotras mismas hacemos a la consolidación de ese yugo.

Tampoco se trata de culpabilizar a los/las subordinados/as por razón de género, raza o clase, ni de trasladar la culpa de los victimarios a las víctimas. Se trata, más bien, de comprender que debemos dejar de interpretar la subordinación en términos de culpa, a fin de aprender a reconocer la culpa como uno de los mecanismos de dominación. Se trata de trascender las viejas explicaciones en términos moralistas para acceder a una concepción de las relaciones de poder que nos acerque a sus mecanismos ocultos, escondidos, muchas veces, en los resortes más íntimos de los saberes y los discursos cotidianos.

Para algunas personas, tal concepción puede pecar de pesimista, al considerar a quienes son objeto de la subordinación como sujetos activos en ella. Sin embargo, estas concepciones no son incompatibles con la noción de resistencia. Los/as subordinados/as no son sólo actores que contribuyen a agenciar su propia dominación; son también, y casi que inevitablemente, luchadores que se resisten de múltiples maneras a la subyugación que padecen. Estas resistencias, en gran parte puestas en juego en el escenario de los saberes y los discursos, no son siempre evidentes, ni aún deliberadas, pero sí alcanzan, mediante un efecto momentáneo o acumulativo, una cierta eficacia. Ellas incluyen, en el caso de las relaciones de género, no sólo acciones o discursos políticos o académicos influidos por ideas feministas, sino también ciertas formas de complicidad entre dominados (por ejemplo, la momentánea o reiterada laxitud de la madre ante algunas formas de rebeldía sexual de su joven hija), y ciertos tipos de discursos cotidianos (tales como relatos, chistes, "chismes", incluso, en los cuales se minimiza o se hace mofa del poder patriarcal). Las estructuras de poder se acomodan, es cierto, tratando de asimilar y así de neutralizar cualquier resistencia, pero ese mismo esfuerzo por cooptar o por contrarrestar la oposición implica desplazamientos que tarde o temprano producen grietas en las estructuras existentes, grietas que pueden ir agrandándose.

### **Una nueva definición de género**

Desde esta perspectiva, son los saberes y los discursos los que fundamentalmente permiten crear, afianzar y sostener las relaciones de poder. Partiendo de esta visión, podemos esbozar una nueva definición de género, recordando al mismo tiempo el cuestionamiento que presentamos anteriormente del etnocentrismo de nuestra visión occidental contemporánea del “sexo” como una realidad universal. A pesar de que nos parezca “auto-evidente” la idea de que siempre han existido sólo dos sexos, esta misma idea es un producto de nuestra cultura, como lo es la idea de que el sexo es “natural”. Sabemos que en el mundo físico se presentan tantas excepciones al supuesto “binarismo” sexual, que más bien debemos pensar en el sexo como una gradación y no como una disyuntiva entre dos unidades discretas. Por otra parte, en algunas culturas este hecho está reconocido y aceptado, de modo que no se designan y reconocen solamente dos sexos sino tres, cuatro o más. En consonancia con estos planteamientos, afirma Judith Butler:

No debe concebirse el género como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo pre-establecido...; el género debe también designar el mismo aparato de producción por medio del cual se establecen los sexos. Como resultado, el género no es a la cultura como el sexo es a la naturaleza... el género es el medio discursivo/cultural por medio del cual se produce una “naturaleza sexuada” o un “sexo natural”, y se establece esta naturaleza y este sexo como “prediscursivos”, o previos a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura<sup>34</sup>

Como lo ha señalado Toril Moi, las posiciones enormemente sugerentes e influyentes de Butler sobre las relaciones entre sexo y género no están exentas de contradicciones.<sup>35</sup> Por una parte, Butler parece en ocasiones dispuesta a negar que exista una distinción entre sexo y género, considerando al género como la fuente de todo el sentido del sexo; esta primacía del género la lleva a afirmar que el sexo “natural” es tanto una construcción cultural como lo es el género. Esta posición se evidencia en el siguiente pasaje de *El género en disputa*:

Si se cuestiona el carácter inmutable del sexo, quizá este constructo llamado sexo es tan culturalmente construido como el género; en verdad, quizá siempre fue género, con la consecuencia de que resulta que la distinción entre sexo y género no es distinción alguna... La producción del sexo como lo prediscursivo debería ser entendida como el efecto del aparato de construcción cultural designado como *género*.<sup>36</sup>

Sin embargo, en otros pasajes del libro, esa misma distinción que aquí Butler parece abandonar se convierte en base necesaria para su análisis sociocultural y su crítica política, como cuando asevera que los espectáculos de travestis varones subvierten las normas sociales de género. Pues, continúa diciendo Moi, la misma Butler recalca que “cualquier efecto política o socialmente subversivo de estos espectáculos depende del contraste (o disonancia de género) entre los cuerpos masculinos (sexo) y las ropas y conductas femeninas (género). Parecería entonces que, después de todo, la distinción original entre sexo y género de los años 60 es de esencial importancia para la argumentación política de Butler.”<sup>37</sup>

Pienso que no es necesario abandonar la distinción entre sexo y género, ni tampoco negar que las diferencias biológicas, a pesar de que siempre sean vistas y vividas de acuerdo a los condicionamientos de una cultura, tienen también sus propias dinámicas y sus propias condiciones con las cuales deberán interactuar las normas culturales. De todos

modos, el gran aporte de Butler sigue siendo la comprensión que nos permite de las formas en las cuales lo que puede parecerse la realidad inescapable, eterna e inmutable del sexo, en el sentido de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres (incluyendo la genitalidad), está también coloreada y matizada por la interpretación cultural.

Podemos definir el género, entonces, como el conjunto de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que les da contenido específico a las concepciones que usamos (y que influyen decisivamente sobre nuestra conducta) en relación con el cuerpo sexuado, con la sexualidad y con las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinados. Vemos así que toda la constelación de elementos que hoy se llaman “sexualidad”, desde las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, hasta sus relaciones afectivas, pasando por su orientación sexual, estarían, desde un punto de vista conceptual, al menos, contenidos en la categoría de género.

Evidentemente, los cuerpos existen en el mundo físico, y las llamadas “ciencias naturales” tienen mucho que decirnos sobre sus características biológicas. Sin embargo, las ciencias no están exentas de la influencia de las concepciones ideológicas de la cultura. En otras palabras, todo lo que concebimos como sexual sería un producto de la interacción entre la realidad genético-biológica y los discursos y las prácticas culturales.

### **Identidades de género, orientación sexual y estilos de género**

Una vez establecida esta nueva definición, podemos pasar a diferenciar entre categorías como “identidades de género”, “estilos de género”, y “orientación sexual”, ya que estos conceptos a menudo se confunden. Su delimitación nos brindará mucha mayor claridad a la hora de realizar análisis sobre las relaciones de género.

#### *Identidades de género*

En primer lugar, la identidad de género nos remite claramente a la realidad psíquica de cada individuo. Independientemente de su sexo, que se puede determinar tanto por genotipo como fenotípicamente,<sup>38</sup> cada persona tiene una identidad que puede o no coincidir con sus características físicas. En la formación de esta identidad pueden intervenir factores físicos y psíquicos; no se ha resuelto aún la polémica sobre el papel relativo de la psiquis y la experiencia personal, por un lado, y de la biología, por el otro, en su determinación. En cualquier caso, cuando no coinciden el sexo biológico y la identidad, nos encontramos con un caso de transexualidad, que puede conducir a que la persona decida recurrir a la medicina para cambiar su sexo genital de nacimiento por el que desea tener.

Además del papel de la experiencia psíquica y la biología, un factor importante en la formación de la identidad es el discursivo. En la obra a la que ya nos referimos, Judith Butler nos plantea un cuestionamiento del concepto de la identidad fija (tanto la de género como las de clase, etnia, generación, o nacionalidad). Partiendo de una concepción lingüística de la identidad como una “construcción discursiva” del yo y de sus actos, Butler afirma que las identidades femeninas y masculinas son productos “performativos”.<sup>39</sup>

Este término (un anglicismo que ha sido aceptado en los estudios lingüísticos) ha dado pie a toda clase de malentendidos. Algunas personas lo han entendido como una alusión a “performance” (actuación, ejecución o realización), y por lo tanto lo han relacionado con las artes escénicas o plásticas, y de allí han deducido que Butler ve las identidades como algo tan temporal y externo a la subjetividad como un disfraz. En el

prefacio a la edición de 1999 de *Gender Trouble*, Butler explica el sentido que le da a la palabra:

Originalmente tomé la pista de cómo leer la performatividad del género de la lectura que Derrida hace [del cuento] “Ante la ley”, de Kafka.<sup>1</sup> Allí el que espera por la ley, se sienta ante su puerta, atribuye cierta fuerza a la ley por la cual se espera. La anticipación de una revelación de la autoridad sobre el sentido, es el medio por medio del cual esa autoridad se atribuye y se instala: la anticipación conjura su objeto. Me pregunté si no funcionamos bajo una expectativa similar respecto al género, creyendo que opera como una esencia interior que podría ser revelada, una expectativa que termina por producir el mismo fenómeno que anticipa.<sup>40</sup>

En este pasaje, la autora nos habla de lo que ella llama una “metalepsis”, en este caso, la forma en la cual interpretamos lo que esperamos que exista (y que por tanto hacemos existir), como si fuera efecto de una esencia de género que lleváramos inscrita en nuestra interioridad. En segundo lugar, Butler entiende la performatividad como “una repetición y un ritual”, es decir como una serie de actos que se suceden en el tiempo, y que así “naturalizan” (dan por natural) una cierta forma cultural de ver el cuerpo sexuado. La autora se refiere explícitamente a estos actos como una “estilización generizada del cuerpo”, y a “gestos naturalizados”.

Aún cuando Butler no alude directamente aquí al lenguaje hablado, el término “performativo” viene de la teoría de actos de habla. Fue el filósofo del lenguaje J. L. Austin quien acuñó el término, al concebir todo uso de la palabra como un acto realizado (*performed*) que obedece a determinadas reglas que determinan el significado de lo que se “hace” mediante el lenguaje, y cuyo sentido está fuertemente ligado al contexto. Cada vez que hablamos, “hacemos cosas”, nos dice Austin, producimos cambios en el mundo que nos circunda, realizando actos como afirmar, prometer, negar, preguntar, advertir, amenazar. Lo “performativo” (en español deberíamos decir “realizativo”, pero el anglicismo se ha impuesto) nos remite a esta cualidad activa del habla, y a las reglas culturales que determinan el significado de los actos discursivos.

En lo sexual, siguiendo a Butler, podemos decir que son los actos que realizamos los que construyen nuestra identidad. Por una parte, realizamos actos de palabra al referirnos a nosotros mismos o a nosotras mismas, y estos actos nos van construyendo una identidad de género. Es decir, cada uno de nosotros llega a identificarse como hombre o como mujer al realizar actos de lenguaje mediante los cuales nos designamos, directa o indirectamente, como pertenecientes a uno u otro sexo. Por otra parte, los mismos actos corporales que realizamos, las formas de movernos y gestualizar, que de algún modo aprendemos como “generizados”, es decir, correspondientes a uno u otro género, van conformando un estilo que contribuye a moldear nuestra identidad. En todo este proceso intervienen diversos factores, desde la genitalidad hasta el género, concebido este último como una serie de reglas discursivas mediante las cuales una cultura nos infunde, entre

---

<sup>1</sup> En ese cuento, un campesino llega ante la puerta de la ley y le pide al guardián que lo deje entrar. Éste le advierte que tras esa puerta hay otras, y otros guardianes, cada quien más feroz. El campesino se sienta a esperar, y durante años trata de convencer al guardián para que le dé acceso a la ley. Ya anciano y próximo a morir, le pregunta al guardián por qué no han venido otras personas a intentar entrar a la ley, algo que todos quieren. El guardián le revela que nadie más puede entrar por ella, pues esa puerta era sólo para el campesino, y la cierra para siempre.

otras ideas, la concepción de qué es y qué implicaciones tiene el sexo “natural”, incluyendo las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres y la conducta sexual permitida. En otras palabras, las concepciones culturales acerca del género contribuyen significativamente a la construcción de nuestras ideas sobre los cuerpos sexuados, y al mismo tiempo nos hacen creer que éstos son “prediscursivos”, o previos a la cultura, “naturales”. La identidad, en la visión de Butler, es una “construcción discursivamente variable” del yo y de sus actos. “Sentirse” hombre o mujer, por lo tanto, es el resultado de un proceso performativo que se realiza en un contexto cultural.

Por supuesto, como hemos dicho, toda la historia personal afectiva, así como todas las interacciones lingüísticas y culturales en las cuales participamos desde nuestros primeros años, juegan un papel fundamental en este proceso. En cierto sentido, la identidad de género es más fluida de lo que pudiera pensarse, y no sólo en el caso de los transexuales. Por una parte, todos y todas nos identificamos, desde la infancia, con algunos de los hombres y las mujeres con quienes nos relacionamos, ya sean de nuestra familia o no, y estas relaciones tienen efectos sobre nuestra identidad.

### *Las orientaciones sexuales*

Algo muy distinto a la identidad de género es la orientación de la sexualidad.<sup>41</sup> Este término tiene que ver con la atracción sexual y el amor romántico hacia personas del mismo sexo o del sexo opuesto. (Algunas personas emplean el término “opción sexual”, que ha sido rechazado por algunos y algunas activistas del movimiento LGBT (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales) debido a que implica que la orientación es resultado de una decisión que se ha tomado, cuando en realidad ninguna persona decide deliberadamente si va a sentirse atraído/a hacia uno u otro sexo, sino que más bien lo descubre.)

La orientación sexual, como la identidad, es menos fija y estable de lo que usualmente se presupone. Freud fue el primero en hablarnos de “la bisexualidad psíquica constitucional de todos los seres humanos”,<sup>42</sup> y evidentemente la heterosexualidad exclusiva no es natural ni automática, sino el producto de un condicionamiento psíquico y cultural muy complejo. La tendencia a sentir atracción hacia personas del mismo o de otro sexo, por una parte, puede ser algo que varíe a lo largo del tiempo, y es muy claro que existen gradaciones entre las personas que tienen una orientación muy definida y aquellas que fluctúan con mayor facilidad. De acuerdo a la orientación, entonces, se habla hoy de personas heterosexuales, homosexuales y bisexuales.

Esta nomenclatura, por otra parte, ha sido también cuestionada. Como nos plantea Foucault en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, hoy se han “ontologizado” estos términos; es decir, se piensa que un/a homosexual o un/a bisexual es un ser diferente, como si perteneciera a otra especie distinta a la de los heterosexuales. Estamos ante lo que se ha llamado la hegemonía heterosexual, que si bien en la cultura occidental siempre ha existido, presenta hoy una forma específica que es producto de la era moderna. Efectivamente, en la premodernidad se concebía la homosexualidad como un acto, no como una entidad; no se la pensaba como algo que imprimiera carácter y convirtiera a quien la ejercía en un ser diferente.

### *Los estilos de género o “generolectos”*

Finalmente, debemos considerar una categoría más, la de los estilos de género, es decir, los modos culturales de actuar y hablar que reconocemos como típicos de uno u otro sexo. En relación con éstos, es necesario hacer dos advertencias. En primer lugar, el

concepto de estilo que emplearemos no es una cuestión meramente superficial; por el contrario, nuestros modos peculiares de actuar muestran la manera en la cual vemos el mundo y vivimos en él; en otras palabras, nuestra cosmovisión. En segundo lugar, subrayemos una vez más que estamos hablando de realidades culturales, y que por lo tanto los estilos de género son históricos, pues evolucionan en el tiempo; étnicos, pues difieren de un grupo social a otro; y adquiridos, no innatos. En ningún momento debe pensarse que nos estamos refiriendo a modos “naturales” de actuar de hombres y mujeres, sino a códigos que nuestra cultura nos ha enseñado a reconocer como femeninos o masculinos.

Los roles que culturalmente nos ha tocado desempeñar, la educación que tradicionalmente se nos ha dado, generalmente conducen a que hombres y mujeres partamos de visiones contrastantes del mundo, y que empleemos maneras diferentes de expresar nuestros puntos de vista y de enfocar los problemas, así como distintos recursos para la solución de conflictos. Efectivamente, en su libro *Tú no me entiendes*, la sociolingüista norteamericana Deborah Tannen caracteriza los estilos femenino y masculino, y examina algunos de sus formas de funcionamiento. Los estudios se realizaron en su mayoría en personas de clase media en Estados Unidos, aunque muchas de las investigaciones que esta autora cita corresponden a sub-culturas o inclusive culturas diferentes. Lo interesante de sus conclusiones es que ellas parecen aplicables a nuestro propio contexto, quizá porque el sistema de género es algo tan arraigado en nuestra civilización occidental que un gran número de culturas nacionales, como por ejemplo la norteamericana y la colombiana, comparten muchas de sus características.

Basándose en una amplia gama de estudios sociolingüísticos, Tannen postula la existencia de dos “generolectos” o estilos discursivos relacionados culturalmente con el género femenino o masculino. Aún cuando el sexo biológico puede no coincidir con el generolecto, se observa, por supuesto, una tendencia de los varones a emplear el generolecto masculino y de las mujeres a emplear el femenino. Sin embargo, es importante destacar que todos los sujetos estudiados muestran la capacidad de emplear el generolecto del sexo opuesto, por lo menos en algunas ocasiones, y la inmensa mayoría de las personas de hecho emplea usualmente, en relación con algún tipo de situación particular, una estrategia correspondiente al estilo del sexo opuesto. Por ejemplo, la mujer más femenina puede presentar regularmente un rasgo masculino en cierto tipo de interacción, y viceversa. Por otra parte, como era de esperarse, aunque los estilos femeninos y masculinos no necesariamente corresponden al sexo biológico, los hombres tienden a preferir los estilos masculinos y las mujeres los femeninos.

Aunque nuestra cultura nos enseña a valorar el generolecto masculino, estableciendo una jerarquía en la cual el femenino aparece como inferior, o al menos de menor prestigio, los generolectos deben ser considerados como estilos culturales distintos pero no jerarquizables. No hay nada intrínsecamente superior en el generolecto femenino ni en el masculino, así como no puede decirse, desde una perspectiva antropológica, que la cultura de un grupo humano es superior a la de otro. Sin embargo, una de las razones por las cuales las relaciones entre hombres y mujeres a menudo se hacen difíciles es su diferencia en estilos comunicativos; la relación hombre-mujer se produce en interacciones que son comparables a comunicaciones interculturales. Esto quiere decir que puede ser tan difícil para un hombre y una mujer entenderse como para personas que provienen de culturas diametralmente opuestas, como por ejemplo la española o la japonesa.

La autora describe los dos generolectos de la manera siguiente: En el masculino, ya sea que éste sea adoptado por un hombre o una mujer, se concibe la relación con el mundo

como una interacción del individuo con un orden social jerárquico, en el cual se busca ascender y se evita descender. La actuación personal aparece como una lucha por ocupar una posición superior en esa jerarquía y defenderse de los otros, y el temor más arraigado es al fracaso. Se valora primordialmente el éxito personal logrado en competencia individual con los pares, y la comunicación se ve como un medio para impartir información y demostrar el conocimiento y la competencia del hablante. Por ejemplo, el trabajo de muchos investigadores nos muestra que los hombres jóvenes (quienes tienden a emplear el generolecto masculino quizá con mayor frecuencia que los hombres mayores), a menudo compiten por el uso de la palabra, cuentan chistes e imparten información que muestran sus conocimientos y su pericia como hablantes, desafían el derecho a hablar de los interlocutores, a la vez que tratan de dar órdenes y de demostrar que pueden imponer su voluntad al grupo.<sup>43</sup> Por esta razón las conversaciones a menudo se consideran negociaciones entre rivales, en las cuales se espera sobresalir y derrotar al interlocutor, visto como adversario. Esta tendencia conduce a que algunas estrategias comunicativas que pueden colocar al hablante en una posición vulnerable, como el pedir información o el presentar disculpas, sean generalmente evitadas por las personas que emplean el generolecto masculino.

Una de las metas más importantes, dentro de la lógica del generolecto masculino, es la preservación de la independencia personal. Los sujetos defienden su autonomía como el don más preciado, y resienten cualquier actuación de las personas a su alrededor que pudiera interpretarse como un intento de coartar su libertad. Ante los conflictos, se apela con frecuencia a la confrontación directa, al enfrentamiento y a la resistencia. Quienes comparten este estilo por lo general están dispuestos/as a aceptar el liderazgo de los ganadores en los enfrentamientos, y por lo tanto no temen abocarse al conflicto. Sin embargo, en ocasiones la estrategia confrontacional puede llevarse demasiado lejos, en cuyos casos se espera que se afronten las consecuencias, que pueden incluir la violencia física. Finalmente, la solidaridad con los otros se expresa mediante la minimización de los problemas del otro (mediante enunciaciones tales como “Eso no es problema”, o “Te estás ahogando en un vaso de agua”) y el ofrecimiento de soluciones (mediante enunciaciones del tipo de “Para acabar con ese problema, haz esto o lo otro”).

En el generolecto femenino, ya sea que éste sea adoptado por un hombre o una mujer, se ve el mundo, por el contrario, como una red de relaciones interpersonales en las cuales la persona está inmersa. La meta personal más generalizada es la de establecer lazos interpersonales fuertes y duraderos, y lo que se valora primordialmente son las conexiones. Se teme fundamentalmente al aislamiento; el mayor peligro es la soledad. La comunicación se encamina frecuentemente a la expresión de los sentimientos y las actitudes del hablante, y tiene como fin central el establecimiento, fortalecimiento y mantenimiento de relaciones. Las conversaciones son valoradas como medios de manifestar lo que se siente frente a determinados eventos y situaciones, y como negociaciones encaminadas a estrechar vínculos. Uno de los valores más preciados es la intimidad con los otros, el acercamiento afectivo. En caso de conflictos interpersonales, se emplean prioritariamente la conciliación y el disimulo. Para las personas que emplean fundamentalmente este generolecto, la negociación de conflictos resulta difícil, e inclusive con frecuencia traumática, ya que la mayor parte de las veces los conflictos terminan en distanciamientos, y no en la renegociación de posiciones. Por esta razón, se evitan las confrontaciones, y se prefiere la búsqueda de consensos a los enfrentamientos.

Por otra parte, dentro del generolecto femenino la expresión de vulnerabilidad es una estrategia que se emplea con frecuencia para tranquilizar al interlocutor o la interlocutora, en el sentido de asegurarle que no se está tratando de asumir una posición de superioridad. De esta suerte, quienes emplean el generolecto femenino con frecuencia piden disculpas, asumiendo la responsabilidad inclusive cuando no la tienen, y también piden información sin ningún temor a demostrar que ignoran determinados datos. Entre personas que comparten este generolecto, esta estrategia por lo general conduce a que el interlocutor o la interlocutora reaccione de la misma manera, de modo que quien se colocó en una posición vulnerable no sufre una pérdida de prestigio, y se preservan la igualdad y la simetría. De hecho, dentro de este estilo se evitan actitudes sobresalientes que puedan ser calificadas como de alarde. En un estudio sobre la comunicación oral como una forma de organización social, la antropóloga Marjorie Harness Goodwin encontró que las niñas y mujeres jóvenes aprenden rápidamente que obtienen mejores resultados en la conversación si presentan sus ideas ante el grupo de pares como sugerencias en vez de como órdenes, y si ofrecen razones en apoyo de sus sugerencias en términos del bien del grupo. De lo contrario, corren el riesgo de que se les considere “mandonas” y se rechace su propuesta.<sup>44</sup>

Para quienes emplean el generolecto femenino, la solidaridad se concibe como empatía y comprensión, y se manifiesta mediante enunciados como “Te entiendo perfectamente”; al dialogar con alguien que nos confía sus problemas, se expresa también frecuentemente una identificación con sus sentimientos, empleando enunciados como “A mí también me sucede eso”. En conclusión, el generolecto femenino implica valorar las relaciones horizontales, igualitarias, simétricas, por encima de las jerárquicas, verticales y asimétricas, que son las que con mayor frecuencia tienden a desarrollar quienes adoptan el generolecto masculino.

En cuanto a las relaciones entre personas que emplean distintos generolectos, las que usan el femenino tienden a adaptarse al masculino cuando dialogan con una persona que lo utiliza, sobre todo si ésta es un varón. Es mucho menos común lo opuesto, es decir, el que una persona que habitualmente emplea el generolecto masculino cambie algunas de sus estrategias durante una conversación con personas que emplean el otro generolecto. Además, las diferencias entre los dos generolectos usualmente conduce a que, en una interacción entre personas que usan distintos estilos, la que emplea el masculino logre ventajas en la relación, adquiriendo dominio sobre quien usa el femenino.

Ahora que hemos distinguido entre estos tres términos (identidades sexuales, orientaciones sexuales y generolectos), debemos advertir que en distintos individuos de uno u otro sexo estas categorías pueden asumir cualquier combinación de signos femeninos o masculinos. Así por ejemplo, podemos encontrar hombres cuya identidad es masculina, que son heterosexuales y actúan con un estilo o generolecto masculino; mientras otros que presentan las mismas características en los otros aspectos, pero son homosexuales. Es decir, un varón homosexual no necesariamente ostenta un estilo o generolecto femenino, como tampoco a un varón heterosexual corresponde siempre un estilo masculino. Lo mismo sucede con las mujeres. Tampoco estamos ante categorías fijas, pues una misma persona puede evolucionar y cambiar algunos de estos aspectos a lo largo de su vida.

### **Género, mujer y feminismo**

En conjunto, las distinciones que acabamos de establecer nos permiten una mayor claridad en torno a lo que significa la categoría de género. Podemos ya comenzar a pensar las relaciones entre los términos género, mujer y feminismo, que a menudo se confunden.

Espero que a partir de lo dicho antes sea ya muy evidente que “género” y “mujer” no son categorías intercambiables. En realidad, usar “género” como equivalente a “mujer” sería lo mismo que plantear que “clase” y “proletariado” son sinónimos. Esta sinécdoque, este tropo (que por involuntario se convierte en un error) consistente en tomar la parte por el todo, debe parte de su razón de presentarse al hecho de que en nuestra cultura, tradicionalmente, sólo la mujer se consideraba como plenamente coincidente con su propio sexo, como si en la sexualidad y la reproducción se agotaran todas las facetas y alcances de la humanidad de las mujeres.

En cambio, y a pesar de los nuevos estudios sobre masculinidades, el hombre sigue siendo, según la sociolingüista Deborah Tannen, lo “no-marcado”, lo prototípico, aquel ejemplar en el cual inmediatamente pensamos cuando no se especifica más que la categoría misma de lo humano.<sup>45</sup> Aun cuando se reconoce que tanto el hombre como la mujer son seres a la vez humanos y sexuados, muchas veces se asigna fundamentalmente la humanidad al hombre, y la sexualidad a la mujer. Sin embargo, otra fuente para la confusión entre “género” y “mujer” la encontramos en los trabajos de las mismas “estudiosas feministas en la década de 1980”, quienes, en su “búsqueda de legitimidad académica”, optaban por usar el primer término debido a su aparente neutralidad, es decir, por el hecho de que “‘género’ incluye a las mujeres sin nombrarlas y así no parece plantear amenazas críticas”.<sup>46</sup> Este uso del concepto de “género” ha sido rechazado por muchas feministas, a mi modo de ver con razón, pues limita seriamente las posibilidades analíticas de esta categoría, empobreciéndola.

Otra tendencia que se observa en muchas personas es la de identificar género y feminismo, como si fueran sinónimos. Tal identificación es comparable con confundir el concepto de “clase”, una categoría analítica de las ciencias sociales, como lo es el género, con “socialismo”, que es una posición política. El feminismo es también una posición política, que consiste en el reconocimiento de la jerarquía social entre hombres y mujeres, que la considera históricamente determinada e injusta, y busca eliminarla. En los últimos treinta años, a partir de esta posición se ha producido en el ámbito mundial un cuerpo de teorías variadas y con un alto grado de sofisticación intelectual, que ha recibido ya un amplio reconocimiento en el mundo académico en Estados Unidos y Europa, debido a sus aportes a diversos campos, disciplinas y problemáticas de las ciencias sociales.

Para dar sólo algunos ejemplos, veamos algunas contribuciones importantes de la teoría feminista en disciplinas como la psicología, la antropología y la sociología. Un historiador de la psicoterapia como Cushman atribuye a las feministas el desarrollo de un cuerpo de investigaciones que ha demostrado la influencia de lo social en la construcción del género.<sup>47</sup> Como señala Henrietta Moore, la contribución de la antropología feminista fue fundamental al demostrar “que todo análisis de las cuestiones clave en antropología y en ciencias sociales” debe por lo menos incluir una “correcta percepción de las relaciones de género”.<sup>48</sup> Además, según la misma Moore, “la antropología feminista aportó una serie de innovaciones teóricas—por ejemplo, la destrucción de la supuesta identidad entre “mujer” y “madre”, el replanteamiento de la distinción entre individuo y sociedad”, que se había modelado en términos androcéntricos, es decir, considerando al varón como modelo de lo humano, y “el desafío del concepto eurocéntrico de la personalidad o “persona” utilizado con frecuencia en la literatura antropológica”, que adolecía del mismo problema.<sup>49</sup> En el campo de los estudios sobre familia, tres antropólogas feministas emplearon concepciones y posiciones tomadas de la teoría feminista para refutar la posición de Malinowsky sobre la universalidad de la familia, desafiando así una posición que se había

generalizado en la antropología.<sup>50</sup> Por último, como lo ha señalado Magdalena León, tanto la teoría feminista como la categoría de género aportaron las herramientas conceptuales que permitieron hacer una crítica sociológica a la concepción funcionalista de la familia.<sup>51</sup>

Evidentemente, el feminismo ha tenido y aún tiene gran influencia en los estudios de género. De hecho, entre todos los campos que comprenden dichos estudios, sólo en algunas posiciones dentro de los estudios de las masculinidades, y no en todas, encontramos un esfuerzo consciente por distanciarse radicalmente del feminismo, construyendo un campo autónomo. Es cierto que es posible encontrar muchos trabajos sobre género donde no se menciona al feminismo; incluso es posible encontrar aquellos que profesan estar por fuera de él, pero no he encontrado un solo escrito sobre género producido en Colombia que no esté fuertemente marcado por ideas muy específicas del feminismo contemporáneo. Muchas veces, cuando se rechaza explícitamente el feminismo en algún trabajo sobre género, la razón parece ser la incomprensión de lo que el término realmente implica, en parte debido al cliché propagandístico sobre la feminista “anti-hombre”. De hecho, la situación de las feministas en el mundo académico ha mejorado en los últimos veinte años: hemos pasado de encontrar sólo exclusión, ridiculización y silencio por respuesta a nuestros esfuerzos, a que en muchos círculos se reconozca la legitimidad de nuestro trabajo, o por lo menos se tolere nuestra presencia. Sin embargo, a pesar del reconocimiento alcanzado, persiste en muchos círculos una actitud de renuencia y reticencia frente al feminismo.

A pesar de que esta idea es muy común en Colombia, el feminismo no es la cara inversa del machismo, sino una posición que lucha contra éste. Desafortunadamente, la campaña anti-feminista desarrollada por los medios durante décadas ha convencido a muchas personas que el feminismo es uno de dos polos en un antagonismo entre hombres y mujeres. Evidentemente, en el movimiento podemos identificar posiciones variadas, que han llevado a que se hable de “feminismos”, en plural. Sin embargo, si existieran en él actitudes revanchistas, y aspiraciones a someter a los hombres a un “poder de las mujeres” de tendencia excluyente, tales actitudes no merecerían llamarse feministas, sino a lo sumo “hembristas”.<sup>52</sup> Es más, si en un comienzo algunas feministas cometieron el error de culpar a los individuos varones de haber creado malévolamente o conscientemente un sistema de subordinación social de la mujer, o de sostenerlo, la casi totalidad de las feministas de hoy rechazaría de plano una posición tan simplista (e incluso me atrevería a decir que todas las académicas lo harían).

Por otra parte, la evolución de las posiciones feministas tiene consecuencias muy fuertes para las concepciones de género. Presentaré dos ejemplos de la influencia de este movimiento político en los desarrollos conceptuales de la categoría. En primer lugar, la articulación de las diferencias de género con otras como las de clase y etnia (tendencia que Nancy Fraser ha denominado “las múltiples diferencias que se intersectan”),<sup>53</sup> tuvo su origen en una crítica al feminismo de lo que se ha llamado “la segunda ola”, la de los años 60 y 70. Una de las premisas fundamentales de este feminismo, en su mayoría propuesto por mujeres blancas de clase media o alta, era la “experiencia femenina” como algo común a todas las mujeres, pues se suponía que las actitudes culturales que las mujeres encontrábamos ante la menstruación, la virginidad, las relaciones conyugales, etc., eran universales. Sin embargo, las mujeres chicanas, asiáticas, negras y lesbianas en Estados Unidos mostraron que “la experiencia de la mujer” que se suponía paradigmática era la de la mujer heterosexual de la etnia y clase dominantes, y por lo tanto no siempre válida para ellas.

Si bien la sexualidad de todas las mujeres tiende a presentar las huellas culturales de la jerarquía social entre los géneros, no se presentan las mismas manifestaciones en el comportamiento sexual de las mujeres pertenecientes a diferentes clases y a diferentes etnias. Por ejemplo, mientras las mujeres blancas de clase alta hablaban de experiencias de represión sexual, de ser prácticamente educadas para la frigidez mediante la figura cultural de “la niña buena”, las mujeres de clase obrera, las negras, las “hispanas”, eran a menudo víctimas de la violencia y el abuso sexual por parte de varones de clases superiores, abuso que se realizaba en la total impunidad. Mientras las mujeres heterosexuales denunciaban el trato que recibían como objetos sexuales, las mujeres homosexuales o bisexuales padecían formas muy diferentes de discriminación y persecución.

Por otra parte, las diferencias no sólo se presentan en el ámbito de la sexualidad, sino también en el laboral, en lo económico, así como en muchos otros aspectos. Por ejemplo, mientras las mujeres de la élite protestaban de ser consideradas como objetos decorativos, las obreras y las mujeres de diversas etnias habían sido siempre trabajadoras explotadas. Estas reflexiones obligaron a las feministas académicas a tomar en cuenta “las múltiples formas de subordinación de que son objeto las lesbianas, las mujeres de color<sup>54</sup> y/o mujeres pobres y de la clase trabajadora”. Al hacerlo, se vio que el trabajo sobre género debía centrarse “en sus relaciones con otros ejes de diferencia y subordinación que se entrecruzan con éste”.<sup>55</sup>

Por esta razón, se ha cuestionado el concepto de “patriarcado”, que tan influyente fue en los primeros años de los estudios de la mujer y de género, entre otras razones porque se ha visto que el término cubre una variedad de formas de subordinación, ocultando las diferencias entre ellas. Por ello se plantea hoy la necesidad de utilizar categorías más analíticas, que permitan explicar de manera más fina y minuciosa las formas de subordinación social que padecen distintos grupos de mujeres.

Encontramos un segundo ejemplo de la relación entre género y feminismo en el fuerte impulso que han recibido los estudios de género en Colombia a partir de los esfuerzos feministas por mejorar la situación y la posición estratégica de las mujeres mediante el trabajo sobre planificación para el desarrollo. Aprovechando el interés de diversas fundaciones extranjeras, así como del gobierno de países como Holanda, Alemania y Canadá, muchas feministas colombianas se han cualificado para el trabajo encaminado a promover el desarrollo social desde una perspectiva de género. Al mismo tiempo, este esfuerzo se ha visto fuertemente articulado al mundo académico, ya que la formación del personal calificado para este fin se hace en gran parte desde las universidades. Por eso, los primeros programas de postgrado de género en Colombia han versado sobre la temática del desarrollo. A su vez, el fortalecimiento de la temática de género en las universidades ha redundado en una mayor difusión editorial de diversas posiciones teóricas y políticas, que necesariamente ejercen influencia en las prácticas del movimiento feminista.

### **Los feminismos: igualdad y diferencia**

Otro aspecto del feminismo que debemos enfatizar es la diversidad de posiciones que se presentan. Aunque existen muchos otros, vamos a distinguir sólo entre los dos más influyentes: el feminismo de la igualdad y el de la diferencia. El primero de los dos, históricamente el más antiguo, consiste en la búsqueda de la justicia social mediante la eliminación de las discriminaciones contra la mujer y las barreras a su participación sociocultural. Sin embargo, un desarrollo importante en el pensamiento feminista colombiano, que empieza a sentirse desde finales de la década de los ochenta, es la

creciente influencia del feminismo de la diferencia, desarrollado en Estados Unidos, Francia e Italia. Esta posición, también llamada “feminismo cultural”, se basa en una revaloración de lo femenino, rescatando lo positivo de la identidad de la mujer y de sus atributos culturales. Este feminismo opone la cultura androcéntrica, que desprecia lo femenino y propende por un racionalismo a ultranza, a la “voz diferente” de la mujer, exaltando su capacidad afectiva, sus maneras de relacionarse, y su tendencia a la conciliación y a la paz.<sup>56</sup>

Aún cuando esta posición ejerce una influencia decisiva en todos los campos de los estudios de género en Colombia, en mi opinión su mayor y más perdurable impacto se advierte en los estudios sobre sexualidad. Véase, por ejemplo, los trabajos de María Ladi Londoño, quien reivindica la conservación por parte de las mujeres de “la afectividad: la expresión de las emociones, el goce de la ternura, la importancia de ese extraordinario mito que es el amor y su ligazón con la vivencia de la sexualidad”.<sup>57</sup>

En muchos trabajos recientes, sin embargo, sobre todo en el campo de la participación política y la ciudadanía de la mujer, se advierte una clara tendencia a aunar los dos feminismos. Se piensa que ambas posiciones no son excluyentes, sino complementarias, reconociendo que cada una tiene aportes específicos que hacer a los estudios de género.<sup>58</sup>

Espero que las distinciones y precisiones que he presentado contribuyan a desvirtuar y dispersar al menos algunas de las prevenciones, los mitos y los temores sobre el feminismo que son tan frecuentes en nuestro medio. En la medida en que se logre una actitud más abierta y positiva hacia el feminismo y hacia el empleo de la categoría de género, no sólo se enriquecerán las ciencias sociales con herramientas analíticas importantes, sino que se aumentarán las posibilidades de eliminar la jerarquía entre los sexos, contribuyendo así a la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

## BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001.

\_\_\_\_\_. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. "Preface", *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

Castellanos, Gabriela "Aproximaciones a la articulación entre el sexismo y el racismo", *Revista Nómadas*, No. 6, marzo-septiembre 1997..

\_\_\_\_\_. "Género, poder y postmodernidad: hacia un feminismo de la solidaridad", EN: *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*, Lola G. Luna y M. Vilanova, compiladoras, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996

\_\_\_\_\_. "¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura", en Arango, León y Viveros, comp. *Género e identidad. Ensayos sobre lo masculino y lo femenino*. Bogotá: Tercer Mundo, Uniandes, U.Nacional. 1995.

\_\_\_\_\_. "Un movimiento feminista para el nuevo milenio", en: *Sujetos femeninos y masculinos*. Castellanos y Accorsi, comp. Cali: Universidad del Valle, 2001.

Castellanos, Jorge, e Isabel Castellanos. *Cultura afrocubana*, volumen 3. *Las religiones y las lenguas*. Miami: Ediciones Universal, 1992.

Clark, Mary Ann. *Where Men Are Wives and Mothers Rule: Santería Ritual Practices and Their Gender Implications*. Miami: University Press of Florida, 2005.

Collier, Jane, Michelle Rosaldo, Sylvia Yanagisako. "Is There a Family? New Anthropological Views." En: *The Gender/Sexuality Reader*. Lancaster y di Leonardo, comp. New York: Routledge, 1997.

Cushman, P. *Constructing the Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*. Massachusetts: Wesley, p. 18. 1995

Fausto-Sterling, Anne *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Perseus, 2000.

Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones Endymion, 1992.

\_\_\_\_\_. *History of Sexuality*, Vol. I. Harmondsworth: Penguin, 1978.

\_\_\_\_\_. *Power/knowledge*. New York: Pantheon Books, 1980.

- Fraser, Nancy. "Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical", EN: *Justicia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Tr. M. Holguín, I. C. Jaramillo. Bogotá: Universidad del Los Andes, p. 230. 1997
- Gatens, Moira. "A Critique of the Sex/Gender Distinction", EN: J. Allen y P. Patton (eds.), *Beyond Marxism? Interventions after Marx*. Sydney: Allen and Unwin, 1983.
- Goodwin, Marjorie Harness "He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children". Citado en Deborah Tannen, *Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.
- Héritier, Françoise. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Valencia: Ediciones Cátedra, p. 33. 1994 (1990).
- León, Magdalena "La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina", en: *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Arango, León y Viveros, compiladoras. Bogotá: TM Editores/Uniandes/ U. Nacional, 1995.
- Londoño, Maria Lady. "Sexualidad: resistencia, imaginación y cambio". En: Portugal y Torres, Ed. *El siglo de las mujeres*. Chile: Isis Internacional, 1999, p. 206.
- MacKinnon, Catherine A. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Ediciones Cátedra (1989) 1995.
- Maltz, Daniel y Ruth Borker, "A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication," EN: *Language and Social Identity*. Citado en Deborah Tannen, *Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.
- Millán, Carmen y Ángela María Estrada, editoras. *Pensar en género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Millett, Kate. *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra (1969), 1995.
- Ministerio de Educación. *Ley de Educación Sexual*, Resolución No 033353 del 2 de julio de 1993.
- Moore, Henrietta. *A Passion for Difference*. Bloomington: Indiana University Press, p. 12. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 226.
- Moreno, Amparo "Prólogo a la edición española" de la obra de Kate Millet, *Política sexual* (1969). Valencia: Ediciones Cátedra, p.11. 1995,

- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women", EN: Rayna Reiter, Ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, p. 159. 1975
- Scott, Joan "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En James Amelang y Mary Nash, eds., *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, p. 23. 1990 (1986),
- Stoller, Robert J. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York: Science House. (1968).
- Tannen, Deborah. *Talking from Nine to Five. Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.
- Tovar, Patricia (Editora). *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*, Bogotá: ICANH, 2003.
- Wekker, Gloria. "One Finger does not Drink Okra Soup: Afro-Surinamese Women and Critical Agency". EN: Alexander, Mohanty y Talpade, eds. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Citado en: Drucilla Cornell, "Legados conflictivos: derechos humanos, imperialismo y libertad de la mujer". EN: Carmen Millán y Ángela María Estrada, editoras. *Pensar en género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue publicado en *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*, Patricia Tovar, editora, Bogotá: ICANH, 3003.

<sup>2</sup> Gayle Rubin, "The Traffic in Women", en Rayna Reiter, Ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, p. 159. 1975

<sup>3</sup> W. K. Brooks, *The Law of Heredity*. Citado en Toril Moi, *What Is a Woman, and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 17.

<sup>4</sup> Kate Millett, *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra (1969), 1995, p. 27.

<sup>5</sup> Véase Catherine A. MacKinnon, *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Ediciones Cátedra (1989) 1995.

<sup>6</sup> Véase Moira Gatens, 1983, "A Critique of the Sex/Gender Distinction", en J. Allen y P. Patton (eds.), *Beyond Marxism? Interventions after Marx*. Sydney: Allen and Unwin, pp. 143-160.

<sup>7</sup> Esta definición corresponde a los conceptos encontrados en la Ley de Educación Sexual, Resolución N<sup>o</sup> 033353 (2 de julio de 1993) del Ministerio de Educación, que hizo obligatoria la educación sexual en todos los planteles educativos a nivel de preescolar, primaria y secundaria.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. I. Harmondsworth: Penguin, 1978, p. 154.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Henrietta Moore (1994), *A Passion for Difference*. Bloomington: Indiana University Press, p. 12.

<sup>11</sup> Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001.

<sup>12</sup> Henrietta Moore nos remite a los trabajos de Julia Epstein y Kristina Straub (*Body Guards*, London: Routledge, 1991); W. Williams (*The Spirit and the Flesh*, Boston: Beacon Press, 1986); y Marjorie Garber (*Vested Interests*, London: Routledge, 1992).

<sup>13</sup> Henrietta Moore, *op. cit.*, p. 13.

<sup>14</sup> Ibid. pp. 23-24.

<sup>15</sup> Gloria Wekker, "One Finger does not Drink Okra Soup: Afro-Surinamese Women and Critical Agency". EN: Alexander, Mohanty y Talpade, eds. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Citado en: Drucilla Cornell, "Legados conflictivo: derechos humanos, imperialismo y libertad de la mujer". EN: Carmen Millán y Ángela María Estrada, editoras. *Pensar en género. Teoría y práctica de nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004, pp. 338-9.

<sup>16</sup> Françoise Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel, 2002.

<sup>17</sup> Mary Ann Clark. *Where Men Are Wives and Mothers Rule: Santería Ritual Practices and Their Gender Implications*. Miami: University Press of Florida, 2005, p. 3.

<sup>18</sup> Véase Jorge e Isabel Castellanos, *Cultura afrocubana*, volumen 3. *Las religiones y las lenguas*. Miami: Ediciones Universal, 1992, pp. 18-125.

---

<sup>19</sup> Thomas Laqueur, 1994 (1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Valencia: Ediciones Cátedra, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 384.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp 49-53.

<sup>22</sup> Véase Joan Scott, 1990 (1986), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En James Amelang y Mary Nash, eds., *Historia y género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, p. 23.

<sup>23</sup> Robert J. Stoller, J. (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York: Science House.

<sup>24</sup> Amparo Moreno, 1995, “Prólogo a la edición española” de la obra de Kate Millet, *Política sexual* (1969). Valencia: Ediciones Cátedra, p.11.

<sup>25</sup> Joan Scott, 1990 (1986), *op. cit.*, p. 44.

<sup>26</sup> Joan W. Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James Amelang and Mary Nash, comp. (Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1990), p. 26.

<sup>27</sup> Scott, *loc. cit.*

<sup>28</sup> Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 2.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Para una serie de ejemplos de la presencia simbólica de las relaciones de género, a menudo invisibilizada, en múltiples campos, véase Gabriela Castellanos, “Género, poder y postmodernidad: hacia un feminismo de la solidaridad”, en *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*, Lola G. Luna y M. Vilanova, compiladoras, Barcelona: Universidad de Barcelona, 1996.

<sup>31</sup> Para una elaboración de estas ideas, véase Gabriela Castellanos, “Aproximaciones a la articulación entre el sexismo y el racismo”, *Revista Nómadas*, No. 6, marzo-septiembre 1997.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Power/knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 88-91.

<sup>33</sup> Michel Foucault, *Genealogía del racismo* (Madrid: Ediciones Endymion, 1992), p. 34.

<sup>34</sup> Judith Butler, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, p. 7.

<sup>35</sup> Véase Toril Moi, “What Is a Woman?” *And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1999, sobre todo pp. 30-59.

<sup>36</sup> Judith Butler, *op. cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> Moi, *op. cit.*, p. 53.

<sup>38</sup> Vale la pena recordar que la genética y las características sexuales corporales no siempre coinciden. Existe una condición médica llamada insensibilidad androgénica, evidentemente muy rara, que hace que algunas personas, genéticamente masculinas (cromosoma XY), no absorban la testosterona que su organismo produce,

---

con lo cual los testículos y el pene nunca se desarrollan. Estas personas por lo general se sienten y lucen totalmente femeninas, inclusive en la apariencia externa de sus genitales, a pesar de no tener ovarios ni útero. Para este y otros ejemplos que cuestionan “lo natural” del dualismo sexual de nuestra cultura, véase Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Perseus, 2000.

<sup>39</sup>Judith Butler, *op. cit.*, p. 7.

<sup>40</sup> *Gender Trouble, op. cit.* p. xiv.

<sup>41</sup> Es importante recalcar que si bien algunas personas homosexuales son trans-sexuales, no siempre es así; es más frecuente que quienes aman a personas de su mismo sexo sin embargo se sientan o identifiquen como los hombres o mujeres que genéticamente son.

<sup>42</sup> Véase “An Autobiographical Study” (“Un estudio autobiográfico”), en *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. 20.

<sup>43</sup> Daniel Maltz y Ruth Borker, “A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication,” EN: *Language and Social Identity*. Citado en Deborah Tannen, *Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.

<sup>44</sup> Marjorie Harness Goodwin, “He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children”. Citado en Deborah Tannen, *Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.

<sup>45</sup> Véase Deborah Tannen, *Talking from Nine to Five. Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*. New York: Avon Books, 1995.

<sup>46</sup> Joan Scott, *op.cit.*, p. 28.

<sup>47</sup> Cushman, P. 1995. *Constructing the Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*. Massachusetts: Wesley, p. 18.

<sup>48</sup> Henrietta Moore, *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 226.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>50</sup> Jane Collier, Michelle Rosaldo, Sylvia Yanagisako. “Is There a Family? New Anthropological Views.” EN: *The Gender/Sexuality Reader*. Lancaster y di Leonardo, comp. New York: Routledge, 1997.

<sup>51</sup> Magdalena León, “La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”, en: *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Arango, León y Viveros, compiladoras. Bogotá: TM Editores/Uniandes/ U. Nacional, 1995.

<sup>52</sup> Para una discusión más extensa sobre los prejuicios y equivocaciones que conducen al rechazo al feminismo, véase Gabriela Castellanos, “Un movimiento feminista para el nuevo milenio”, en: *Sujetos femeninos y masculinos*. Castellanos y Accorsi, comp. Cali: Universidad del Valle, 2001.

<sup>53</sup> “Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical”, EN: Nancy Fraser, 1997, *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*. Tr. M. Holguín, I. C. Jaramillo. Bogotá: Universidad del Los Andes, p. 230.

---

<sup>54</sup> El término “de color”, que entre nosotros es rechazado por muchos activistas por considerarlo un eufemismo para evitar decir “negro/a”, en Estados Unidos denota una coalición entre todas las personas que no se consideran blancas, es decir, personas negras, hispanas, o asiáticas.

<sup>55</sup> Nancy Fraser, *op. cit.*, p. 239.

<sup>56</sup> Para una exposición más detallada de estas y otras posiciones feministas, véase Gabriela Castellanos, 1995, “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”, en Arango, León y Viveros, comp. *Género e identidad. Ensayos sobre lo masculino y lo femenino*. Bogotá: Tercer Mundo, Uniandes, U.Nacional.

<sup>57</sup> “Sexualidad: resistencia, imaginación y cambio”. En: Portugal y Torres, ed. *El siglo de las mujeres*. Chile: Isis Internacional, 1999, p. 206.

<sup>58</sup> Para una discusión más extensa sobre las relaciones y diferencias entre estas dos vertientes del feminismo, véase el artículo “Hacia un feminismo más allá del binomio igualdad-diferencia”, en este mismo volumen.