

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE GÉNERO?

UNA INTRODUCCIÓN CONCEPTUAL

Eduardo Mattio*

En los últimos años, cada vez es más notoria la relevancia social y política que ha adquirido en nuestro país el término «género»¹. En los medios de comunicación, por ejemplo, frente a los habituales asesinatos de mujeres perpetrados por sus maridos, amantes o novios, se ha dejado de hablar de «crímenes pasionales» para hablar de «violencia de género». Algo parecido ocurre con la violencia doméstica; pese a que estamos lejos de erradicar semejante flagelo social, se ha vuelto habitual entender tales situaciones desde una «perspectiva de género» que desnaturaliza tales formas de violencia contra las mujeres. Por otra parte, el ámbito jurídico no ha sido ajeno a tales modificaciones culturales. Piénsese, por ejemplo, cuán significativos resultaron los argumentos de género para impulsar a nivel provincial una ampliación de la licencia materna postparto a 180 días. Otro tanto se puede decir de los debates en torno a la ley de identidad de género en el seno del Congreso Nacional: es inminente el reconocimiento legal de la identidad sexo-genérica autopercibida de las personas trans –transexuales, trangéneros, travestis–, con independencia de la que se les haya atribuido al momento de nacer. En relación a ello, por ejemplo, en octubre de 2011 el Honorable Consejo Superior de la Universidad Nacional de Córdoba dictó una ordenanza que no sólo

* Doctor en Filosofía –Universidad Nacional de Córdoba–. Docente e Investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Coordinador del Área de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades «María Saleme de Burnichon» –CFFyH–.

condena toda forma de discriminación por razones de identidad o expresión de género, sino que contempla algunas reformas administrativas, informáticas e institucionales orientadas a garantizar la inclusión efectiva de las personas trans en el ámbito universitario. Estos y otros ejemplos permiten estimar la diversidad de situaciones en que el término «género» favorece la comprensión y la eventual resolución de ciertas prácticas sociales de discriminación.

Frente a este panorama en el que la noción de género ha servido, con mayor o menor suerte, para suscitar escenarios menos discriminatorios respecto de las mujeres y de las llamadas «minorías sexo-genéricas», la opinión de la jerarquía de la Iglesia Católica no ha sido favorable a la circulación del término. De hecho, en muchos documentos e intervenciones públicas las autoridades eclesásticas han condenado unánimemente lo que han dado en llamar «ideología de género». En el párrafo 40 del «Documento de Aparecida», por poner un caso, el Episcopado Latinoamericano señala:

Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar encontramos *la ideología de género*, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia (2008: 56).

Como puede verse, para tales sectores religiosos más conservadores la adopción del término acarrea consecuencias penosas respecto de la integridad de la familia heterosexual, monogámica y reproductiva. Es más, es responsable de todas aquellas reformas jurídicas que en nuestra región han permitido equiparar los derechos de las parejas gays y lesbianas a los de las heterosexuales o que brindan algún reconocimiento legal a las familias homoparentales, reformas que en conjunto lesionan gravemente las buenas costumbres y los valores religiosos tradicionales. Más aún, quienes condenan el uso del término «género», también encuentran en su significado una justificación para la despenalización o legalización del aborto. De allí, la necesidad que expresan tales sectores sociales de evitar su divulgación.

Es bueno aclarar que no será esta última interpretación, la de los sectores religiosos más conservadores, la que defenderé a lo largo de este capítulo. En lo que sigue, por el contrario, mostraré el modo en que la noción de género ha proporcionado en las últimas décadas una herramienta emancipa-

toria tanto a las luchas de los movimientos de mujeres como a los colectivos LGTB –lesbianas, gays, trans y bisexuales–. Teniendo en mente ese objetivo, en la primera sección de este capítulo consideraré la interpretación tradicional que ha hecho el feminismo de dicha noción a partir de su distinción del término «sexo», y explicitaré algunos beneficios y perjuicios teórico-políticos que supuso tal diferenciación. En la segunda parte, me detendré en otra significación que el feminismo materialista y el transfeminismo han intentado recuperar respecto de la noción de género, *i. e.*, daré cuenta de sus orígenes biomédicos y de las consecuencias que tal apropiación ha suscitado en las luchas del feminismo y de la diversidad sexual de las últimas décadas. Finalmente, a modo de conclusión, propondré muy brevemente una solución a la difícil tarea de reconciliar ambas tradiciones del término género.

1. La distinción sexo-género en la tradición feminista: sus ventajas y limitaciones

En 1949, Simone de Beauvoir publicaba «El segundo sexo», un libro que sería verdaderamente inspirador para la teoría y la praxis feminista de la segunda mitad del siglo pasado. Uno de sus pasajes más memorables señala:

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un *Otro* (Beauvoir, 2007: 207).

Más allá de lo que Beauvoir haya querido significar con esa afirmación –particularmente, con la distinción entre la hembra biológicamente natural y la mujer culturalmente constituida a partir de aquella–, lo cierto es que muchas autoras feministas encontraron allí una distinción que se volvería fundamental para el «feminismo de la segunda ola»²: la distinción entre sexo y género (Haraway, 1995: 221; Butler, 2001: 142-143). Como señala Judith Butler, ese conocido pasaje permitió suponer al feminismo (1) que el sexo es un atributo biológico, dado, necesario, inmutablemente fáctico –ser macho, ser hembra–; (2) que ser humano equivale a ser sexuado; (3) que el «género»,

en cambio, es «la construcción cultural variable del sexo» –ser varón, ser mujer–; y por consiguiente, (4) que la categoría «mujeres», entonces, «es un logro cultural variable, un conjunto de significados que se adoptan o utilizan dentro de un campo cultural». Con lo cual, es claro que «nadie nace con un género: el género siempre es adquirido» (Butler, 2001: 142-143). En otras palabras, la distinción tradicional que el feminismo defendió entre sexo y género supone concebir que los cuerpos nacen sexuados, es decir, vienen a este mundo como machos o hembras y que sólo por un proceso de socialización, históricamente variable, son constituidos respectivamente como varones y mujeres. En palabras de Gayle Rubin, «el sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y satisface esas necesidades humanas transformadas» (1998: 17). Si cabe decirlo en estos términos, la naturaleza biológica es la responsable de nuestro *hardware* sexual y los procesos culturales son los que elaboran por diversos medios nuestro *software* genérico.

Dicho esto, cabe agregar que la distinción sexo-género no tuvo un carácter meramente descriptivo, sino más bien una pretensión crítica y desestabilizadora respecto de los modos de organización social de las relaciones entre los sexos. En palabras de Donna Haraway,

[g]énero es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha. La teoría y la práctica feministas en torno al género tratan de explicar y de cambiar los sistemas históricos de diferencia sexual, en los que «los hombres» y «las mujeres» están constituidos y situados socialmente en relaciones de jerarquía y antagonismo (1995: 221).

Como ha señalado Joan Scott, en las décadas del setenta y del ochenta, esta herramienta permitió que

las feministas se preguntaran cómo y en qué condiciones se han definido los diferentes roles y funciones para cada sexo; cómo los auténticos significados de las categorías «hombre» y «mujer» variaron según las épocas y el lugar; cómo se crearon e impusieron las normas reguladoras de la conducta sexual; cómo las cuestiones de poder y de los derechos se imbricaron con las cuestiones de la masculinidad y de la feminidad; cómo afectaron las estructuras simbólicas a las vidas y las prácticas de la gente común;

cómo se forjaron las identidades sexuales desde el interior y contra las prescripciones sociales (2008: 14).

Es efecto, el estudio de los sistemas de género como sistemas binarios que oponen la hembra al macho, lo masculino a lo femenino, no sobre la base de la igualdad, sino más bien en términos jerárquicos y asimétricos (Conway, Bourque y Scott, 1998: 177), contribuyó a desacralizar los roles sociales culturalmente asignados a varones y mujeres. Si el género es una interpretación cultural y variable, no hay un modo unívoco de entender la femineidad o la masculinidad. El «ser mujer» –y por extensión, el «ser varón»– no puede ser entendido como una identidad «natural» o «incondicionada», sino más bien como roles sociales culturalmente asignados, que por su carácter contingente son susceptibles de ser resignificados.

No obstante, pese a que la noción de género permitió deconstruir el «determinismo cultural» que canonizaba ciertos modos hegemónicos de entender el binomio varón-mujer, las feministas de la segunda ola no fueron igualmente enfáticas a la hora de derruir el «determinismo biológico» que se resguarda en el binomio macho-hembra, con lo cual «las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas» (Haraway, 1995: 227). En otras palabras, muchas feministas continuaron idealizando ciertas expresiones de género como verdaderas y originales –concretamente, las de las mujeres blancas, heterosexuales, de clase media–, dando lugar así a nuevas formas de jerarquía y exclusión dentro de las filas del feminismo. Tal como ha mostrado Butler, ciertas concepciones y prácticas feministas han permanecido sujetas a una perspectiva heterocentrada en la que

- (1) el *binarismo de género* –varón/mujer– tiene como correlato indiscutible la diferencia sexual biológica –macho/hembra–;
- (2) hay una *relación causal o expresiva* entre *sexo/género/deseo* –si se nace macho, entonces se es varón, por consiguiente, se desea a mujeres; o bien, si se nace hembra, entonces se es mujer, por consiguiente, se desea a varones–;
- (3) se presupone una *coherencia o unidad interna* entre *sexo/género/deseo* que requiere de una heterosexualidad estable y de oposición (Butler, 2001: 55).

Frente a esto, a inicios de los noventa, Butler sugería que la teoría feminista no debía «prescribir una forma de vida con género» sino más bien «abrir el campo de las posibilidades para el género sin dictar qué tipos de posibilidades debían ser realizadas» (2001: 10). Es decir, no debía canonizar las formas tradicionales de concebir la masculinidad o la femineidad sino más bien evidenciar la inestabilidad intrínseca de tales expresiones. En otras palabras, en un texto fundacional y revolucionario como «El género en disputa» – 1990–, Butler se proponía desestabilizar «el orden obligatorio de sexo/género/deseo», es decir, la pretendida naturalidad del vínculo causal o expresivo entre tales términos (Butler, 2001). Un régimen de regularidad semejante, lejos de estar inscripto en la naturaleza humana, es para Butler el producto contingente de lo que denominaba *matriz heterosexual*, esto es, «la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos». Es decir,

un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, que supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa macho, femenino expresa hembra) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2001: 38; la traducción es nuestra).

Es decir, tal matriz de inteligibilidad funciona como un marco u horizonte en el que los cuerpos son leídos y significados, y a partir del cual se regulan los modos disponibles y viables de vivir y actuar «como mujeres» o «como varones». De tal modo, aquellos cuerpos, géneros o deseos que transgredan de alguna forma los modelos regulativos que tal matriz impone, están expuestos a las más diversas formas de sanción social –burlas, persecuciones, descrédito moral, falta de reconocimiento jurídico, social o cultural, e incluso, la muerte–.

Habida cuenta de tales propósitos, el aspecto más interesante de su propuesta es la redescipción que ofrece de la noción feminista de género, es decir, su *concepción performativa del género*. Contra la presuposición de sentido común que concibe cualquier actuación de género como expresión de una determinada identidad de género mayormente estable –i.e., actuamos como mujeres porque tenemos una identidad femenina–, Butler toma en cuenta la sugerencia nietzscheana de que «no hay ningún ‘ser’ detrás del

hacer». Para esta autora, entonces, el género no es un atributo sustantivo que precede a nuestras actuaciones –*performances*– masculinas o femeninas;

el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. [...] no hay una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se constituye performativamente por las mismas «expresiones» que, según se dice, son resultado de ésta (Butler, 2001: 58).

En otras palabras, Butler entiende que, como en cualquier otro drama social ritual, toda actuación –*performance*– de género no es más que el efecto de la repetición de un conjunto de significados establecidos socialmente:

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos* (Butler, 2001: 171-172).

Ahora bien, es importante aclarar que con esta redescrición crítica del concepto de género, la autora norteamericana se desmarca de dos malentendidos que su perspectiva podría suscitar. Por una parte, Butler evita concebir al género de manera «voluntarista» –es decir, nadie elige el género que ha de actuar frente a los demás como si se tratase de la indumentaria con la que nos vestimos cada día–. En revisiones posteriores de su teoría, Butler subraya el abordaje discursivo que implica su propuesta: «la performatividad», aclara, «debe entenderse, no como un ‘acto’ singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Butler, 2002: 18). Es decir, desde que venimos al mundo somos colocados en un horizonte discursivo heterocentrado en el que somos reconocidos o como varones o como mujeres. Piénsese, por ejemplo, lo que desencadena la afirmación de un ecógrafo o una osbtetra cuando anuncia: «¡Es una nena!». Según Butler, la emisión de dicho enunciado no supone el reconocimiento de una identidad preestablecida, sino que produce performativamente la identidad que nombra, en tanto coloca a esa porción de carne humana bajo las regulaciones sociales que las categorías de género presuponen.

En segundo lugar, su concepción performativa de género evita también todo compromiso «constructivista». Es decir, su manera de entender el proceso de generización no presupone una superficie de inscripción –el cuerpo– que estaría sexuada de antemano. En «Cuerpos que importan» –1993–, Butler va más lejos todavía y explicita que la «sexuación» del cuerpo también es un efecto performativo: «las normas reguladores del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual» (2002: 18). Eso no quiere decir que el discurso origine, cause o componga de manera exhaustiva el cuerpo sexuado; en todo caso, lo que Butler señala es que no hay un cuerpo puro que descansa por debajo de las categorías sexuales, généricas o raciales con las que es marcado desde su nacimiento, sino que dicho cuerpo nos es dado, se nos hace perceptible a la luz de categorías socialmente compartidas que no sólo tienen un carácter descriptivo, sino que además tienen una fuerza normativa ineludible (2002: 31)³. Es decir, tales regulaciones no sólo habilitan la emergencia del «yo» como sujeto reconocible –por ejemplo, macho, blanco, heterosexual–; la matriz discursiva de inteligibilidad al tiempo que «orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como ‘lo humano’» (Butler, 2002: 26), produce simultáneamente una esfera densamente poblada de sujetos ilegibles o inviables a la que se priva todo reconocimiento (Butler, 2002: 19-26). De allí, entonces, la necesidad de reconocer la contingencia que supone dicho horizonte de inteligibilidad, y con ello, la siempre abierta posibilidad de subvertirlo.

2. El género en el paradigma biomédico

Frente a la distinción tradicional entre sexo y género divulgada por el feminismo de los setenta y de los ochenta, otras perspectivas posfeministas⁴ han puesto en evidencia los orígenes biomédicos del concepto de género con el objeto de devolver al término otras potencialidades emancipatorias, ignoradas por la versión feminista clásica. Como Donna Haraway señala:

La política feminista de la «segunda ola» en torno al «determinismo biológico» frente al «construccionismo social» y la biopolítica de las diferencias

de sexo/género tienen lugar dentro de campos discursivos preestructurados por el paradigma de la identidad de género cristalizado en los cincuenta y sesenta. El paradigma de la identidad de género era una versión funcionalista y una versión esencializante de la frase de Simone de Beauvoir ‘una no nace mujer’ (1995: 225).

Es decir, la distinción tradicional entre sexo y género no es una invención original de la agenda feminista de los sesenta, sino que en realidad supone una operación re-descriptiva del feminismo sobre lo que Haraway ha denominado «paradigma de la identidad de género», *i.e.*, un horizonte transdisciplinario en el que han confluído diversos componentes y tecnologías:

una lectura instintualista de Freud; el énfasis en la somática sexual y en la psicopatología por parte de los sexólogos del siglo XIX (Kraft-Ebing, Havelock Ellis) y de sus seguidores; el continuo desarrollo de la endocrinología bioquímica y fisiológica a partir de los años veinte; la psicobiología de las diferencias de sexo surgida de la psicología comparativa; las hipótesis múltiples sobre el dimorfismo sexual hormonal, cromosómico y neural convergentes en los años cincuenta; y las primeras cirugías de cambio de sexo alrededor de 1960 (Haraway, 1995: 224-225).

Este panorama tan heterogéneo, posterior a la Segunda Guerra Mundial, es el que Beatriz Preciado ha intentado referir con el nombre de «episteme *posmoneysta*», en alusión al Dr. John Money –polémico sexólogo norteamericano, cuyas intervenciones teóricas acerca de la sexualidad habrían de reemplazar a las de la sexología decimonónica o a las del psicoanálisis freudiano–.

En el primer volumen de la «Historia de la sexualidad» –1976–, Michel Foucault daba cuenta del tránsito de una «sociedad soberana» a una «sociedad disciplinaria» mostrando el desplazamiento desde una forma de poder que decide y ritualiza la muerte, a una nueva forma de poder que desde el siglo XVII administra la vida –del cuerpo individual y del cuerpo social– en términos técnicos de población, salud pública e interés nacional. Esta nueva forma de *biopoder*, como la llama Foucault, tiene un particular interés por normalizar un aspecto de la vida en que confluyen el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones: la *sexualidad*⁵. De cara a tales afirmaciones, Preciado (2009) entiende que la descripción del momento biopolítico presente propuesta por Foucault ha ignorado sistemáticamente las

tecnologías del cuerpo –biotecnológicas, quirúrgicas, endocrinológicas, etc.– y de representación –fotográficas, cinematográficas, televisivas, etc.– que han proliferado durante la segunda mitad del siglo pasado. Tales transformaciones exigen, según Preciado, la consideración de una nueva forma de *episteme*⁶, ni soberana ni disciplinaria, capaz de dar cuenta del impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo. Este modelo *posmoneysta* de gestión de los cuerpos «se caracteriza no sólo por la transformación del sexo en objeto de gestión política de la vida, sino sobre todo por el hecho de que esa gestión se opera a través de las nuevas dinámicas del tecnocapitalismo avanzado» (Preciado, 2009: 21). Dicha *episteme* supuso la invención de la noción de «género», y con ello, la disolución de la rígida noción de «sexo» del discurso médico decimonónico. Utilizado por primera vez por John Money a inicio de los años cincuenta, el término «género» permitió hablar de «la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los niños intersexuales nacidos con órganos genitales que la medicina considera indeterminados» (Preciado, 2009: 21-22). En ese contexto, el término «género» no sólo abre «la posibilidad de usar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente de lo que un cuerpo humano (femenino o masculino) debe ser» (Preciado, 2009: 22), sino que contiene en sí un efecto disruptivo inesperado: permite una inédita auto-gestión biotecnológica del cuerpo que no sólo pone en evidencia el carácter construido del sexo, sino que se erige como una insospechada forma de resistencia, como una reapropiación de las tecnologías del género capaz de producir nuevas formas de subjetivación (Preciado, 2009: 23-24). Es decir, esta primera versión del término «género» no sólo ha sido un mecanismo a través del cual la medicina intervino sobre ciertos cuerpos considerados anómalos, justificando la adecuación quirúrgica de las personas transexuales y de los niños intersex según los cánones de heteronormalidad vigente, sino que ha dado lugar, sobre todo entre las personas trans, a nuevas formas de agenciamiento corporal –en concreto, el recurso a tecnologías quirúrgicas y hormonales de transformación de sí–, inéditas antes de la *episteme* posmoneysta.

En otras palabras, como sugiere Patricia Soley-Beltrán (2009), la utilización feminista de la distinción sexo-género supuso un desplazamiento en el uso de la noción de «género». Lo que era una noción «psicológica» proveniente del discurso biomédico de los años cincuenta, habría de convertirse desde los sesenta en una noción «sociológica». El psicopatólogo norteameri-

cano Robert Stoller, por ejemplo, entendía que la «identidad nuclear de género» era «la propia imagen de uno mismo como perteneciendo a un sexo específico». En consecuencia, en los «casos» de «transexualidad verdadera» se suponía que el «género» era una *convicción interior* de que el sexo asignado al nacer era incorrecto. La existencia de semejante convicción, monitoreada por la ciencia médica, justificaba entonces la devolución de los cuerpos transexuales a la normalidad del binomio macho-hembra, mediante una cirugía de reasignación sexual. Como puede verse, tal operación supone otra concepción completamente diferente del binomio sexo-género. Mientras que en el discurso feminista de la segunda ola, el género se concibe como una forma variable y contingente de relación social entre los sexos, y el sexo como una configuración biológica mayormente estable y cierta que no determina las definiciones colectivas de feminidad y masculinidad; en el discurso biomédico de los años cincuenta el género es entendido como una convicción subjetiva, psicológica, fija e inmodificable, independiente de la configuración del cuerpo sexuado. Este último, en cambio, es percibido como un objeto maleable en virtud de los avances tecnológicos producidos a lo largo del siglo XX (Soley-Beltrán, 2009: 32-33). Tal concepción, reitero, que sirvió para intervenir sobre ciertos cuerpos considerados anormales a fin de sujetarlos a las demandas del contrato heteronormativo, es también, como lo atestiguan los «Principios de Yogyakarta», un recurso emancipatorio que posibilita la autotransformación del propio cuerpo en virtud de la identidad de género autopercibida⁷.

Un ejemplo cabal de esta reapropiación subversiva de los orígenes biomédicos de la noción de género puede encontrarse en la obra de Beatriz Preciado. El relato que ofrece en su «Manifiesto contra-sexual» –2002– se asienta sobre una doble estrategia *redescriptiva*. Por una parte, (1) atribuye al género no sólo un carácter performativo, sino primordialmente *prostético*. Por otra parte, (2) entiende que el sexo –y no sólo el género– es una «tecnología biopolítica» que asegura la hegemonía heterosocial.

La tecnología heteronormativa –jurídica, médica o doméstica– por la que los seres humanos son reducidos con mayor o menor violencia a «cuerpos-varones» o «cuerpos-mujeres», es para Preciado una «máquina de producción ontológica» que adquiere su eficacia de la invocación performativa por la que los sujetos devienen cuerpos sexuados. Como ha subrayado Butler, emisiones tales como «es una nena» no sólo tienen un carácter constata-

tivo, sino que, en tanto citas ritualizadas de la ley heterosexual, «son trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo, como masculino o como femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan la coherencia del sistema sexo/género hasta el punto de someterlos a procesos quirúrgicos de ‘cosmética sexual’» (Preciado, 2002: 24).

Pese a las virtudes del planteo butleriano, Preciado entiende que el género no sólo es performativo, es decir, no sólo sería «un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas» (2002: 25), sino que supone ineludibles «formas de incorporación». A juicio de Preciado, Butler parece haber olvidado la *materialidad* que involucra todo proceso de generización, *i.e.*, la inscripción corporal que conlleva toda «performance de género». Como han objetado sus críticos transexuales o transgéneros, la incorporación de una identidad de género no es tan sólo una «*performance* teatral» sino que involucra «tecnologías de trans-incorporación» que quedan fuera de la escena, y que no sólo acontecen en los cuerpos transgéneros y transexuales, sino que operan en los cuerpos considerados «normales» (Preciado, 2002: 75; Cabral, 2007: 94-95). De tal suerte, señala Preciado, el género «es ante todo ‘prostético’, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico». Como señalará en «Biopolítica de género»,

[e]l análisis performativo de la identidad cierra un ciclo de reducción de la identidad a un efecto del discurso que ignora las tecnologías de incorporación específicas que funcionan en las diferentes inscripciones performativas de la identidad. El concepto de performance de género, y más aún el de identidad performativa, no permite tomar en cuenta los procesos biotecnológicos que hacen que determinadas performances «pasen» por naturales y otras, en cambio, no. El género no es sólo un efecto performativo; es sobre todo un proceso de incorporación prostético (Preciado, 2009: 31).

Lo interesante de esta reformulación es que no sólo da cuenta del carácter construido del género, sino que –contra todo resabio esencialista– instala la posibilidad de intervenir en dicha construcción (Preciado, 2002: 76). Es decir, no sólo pone de manifiesto la violencia física y discursiva que entraña todo proceso de generización, sino que, en virtud de esa violencia, vuelve evidente la posibilidad de resistirla (Larramendy, 2005: 240). Si el género

que se nos atribuye es una imposición performativa y prostética, cabe la posibilidad de modificarlo, de subvertirlo, de reemplazarlo, de intervenir sobre él:

El hecho de que haya tecnologías precisas de producción de cuerpos «normales» o de normalización de los géneros no conlleva un determinismo ni una imposibilidad de acción política. Al contrario. Dado que la multitud *queer* lleva en sí misma, como fracaso o residuo, la historia de las tecnologías de normalización de los cuerpos, tiene también la posibilidad de intervenir en los dispositivos biotecnológicos de producción de subjetividad sexual (Preciado, 2005: 161).

En fin, desarticulado el prejuicio metafísico que nos concibe portadores de una naturaleza humana inalterable, se hace posible pensarnos como *cyborgs*, esto es, como «animales tecnológicos» que a lo largo de su historia natural han *in-corporado* la tecnología –no sólo para prolongar su cuerpo, sino para modificarlo– en vista de los desafíos que les impone el entorno.

En el marco de este relato antiesencialista, Preciado asocia a la concepción prostética del género una concepción *tecnológica* del sexo que radicaliza la subversión de toda identificación sexo-genérica. En la línea del correctivo que Teresa de Lauretis había ofrecido de la concepción foucaultiana de la tecnología de la sexualidad⁸, Preciado piensa que el sexo, y no sólo el género, «es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los sexos (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas» (2002: 22). De esta forma, la tecnología sexual es para Preciado una especie de «mesa de operaciones» abstracta que, dividiendo y fragmentando el cuerpo de modo muy preciso, «recorta órganos y genera zonas de alta intensidad sensitiva y motriz (visual, táctil, olfativa...) que después identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual» (2002: 22, 102-103). En la medida que el deseo, la excitación sexual o el orgasmo son el resultado de una economía tecnológica que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, no sólo se sacrifica en dicho altar quirúrgico la sexualización de la totalidad del cuerpo, sino que se autoriza la explotación material de un sexo sobre el otro. Se canoniza una heteropartición de los cuerpos que no sólo reduce la superficie erótica de los cuerpos a los órganos

sexuales reproductivos, sino que privilegia al pene como «único centro mecánico de producción del impulso sexual» (Preciado, 2002: 22).

De este modo, la maquinaria contra-sexual de Preciado se coloca más allá del debate entre esencialistas y constructivistas. Es decir, ignora la habitual identificación del género como la «construcción social de la diferencia sexual en diferentes contextos históricos y culturales», correlativa del prejuicio según el cual el sexo y la diferencia sexual serían dependientes de funciones biológicas inalterables (2002: 126, 76). Superando lo que podríamos llamar el «Mito –biológico– de lo Dado», esto es, el presupuesto metafísico común a esencialistas y constructivistas según el cual el cuerpo entraña una estructura mayormente estable, como el código genético, los órganos sexuales, las funciones reproductivas –fundamento último de la identidad de los sujetos sexuados, el «último resto de la naturaleza»–, Preciado no sólo deconstruye la cartografía «hetero» –*straight*– del cuerpo sexuado, una arquitectura precisa que *regula* «el contexto en el que los órganos adquieren su significación (relaciones sexuales) y se utilizan con propiedad, de acuerdo a su naturaleza (relaciones heterosexuales)» (2002: 26-27); sino que vuelve borrosos los límites entre la naturalidad de los cuerpos y la artificialidad de las tecnologías (Preciado, 2002: 127). Señalando los modos específicos en que la tecnología se «hace cuerpo» –por ejemplo, a través de los tratamientos hormonales, las dietas, el *fitness*, los trasplantes de órganos, las siliconas, la ortodoncia, los implantes capilares, etc.–, es decir, evidenciando «esta relación promiscua entre la tecnología y los cuerpos», se emplaza un nuevo orden corporal –posthumano– en el que ni la biología, ni la cultura se imponen como destino.

Conclusiones

Como hemos visto hasta aquí, el término «género» no ha revestido una unívoca significación en la historia reciente del feminismo. Más aún, diversas autoras han puesto de manifiesto la pérdida de «su filo crítico» (Scott, 2008: 15), su reducción a la noción de diferencia sexual (De Lauretis, 2000: 33) o su completa irrelevancia teórica (Butler, 2011: 68). Pese a eso, lo cierto es que la noción de género sigue alentando las luchas del movimiento de mujeres o del colectivo LGTB, no sin generar ciertas ambigüedades y conflictos. Como señala Leticia Sabsay:

quizá la productividad del concepto se sustente, justamente, no en una cerrada coherencia monolítica, sino al contrario, en su rica y contradictoria multiplicidad. Podría pensarse que si es que el concepto aún funciona, es gracias al hecho de que los feminismos siguen discutiendo qué es el género y cuál es su productividad como herramienta de análisis. De hecho, a la luz de las transformaciones de los últimos treinta años, que todavía pueda funcionar como instrumento analítico seguramente se debe en parte a que se ha dado como un concepto inestable (2011: 42).

Ya en su versión feminista clásica –el «sistema sexo-género»–, ya en la apropiación transfeminista del paradigma biomédico, el «género» sigue reportando beneficios emancipatorios que no habría que menospreciar. En la definición del feminismo de la segunda ola, señalé, mientras que el género es la interpretación cultural –variable y contingente– de la diferencia sexual –mayormente estable–; en el marco del paradigma de la identidad de género, en cambio, el género es una convicción subjetiva –fija y estable– que justifica las modificaciones tecnológicas del cuerpo sexuado –mayormente maleable–. En el primer caso, hemos visto, el feminismo encontró una manera de desestabilizar la aparente inmutabilidad de roles sociales opresivos que garantizan la relación jerárquica y asimétrica entre hombres y mujeres. En el segundo caso, el transfeminismo halló una herramienta para adaptar los aparentes límites del propio cuerpo a la identidad de género autopercibida.

Es seguro que ambas versiones del género presuponen compromisos teóricos disímiles y en conflicto; es posible que una y otra perspectiva habiliten agendas políticas no fáciles de reconciliar. Sin embargo, bajo una mirada pragmática y estratégica, es posible pensar que uno y otro vocabulario, útiles para diversos propósitos sociales, aún sigan siendo beneficiosos a la hora de modificar por medio de estrategias siempre nuevas un imaginario patriarcal, androcéntrico y heteronormativo difícil de desmoronar. Pensemos, por ejemplo, en el ideario maternalista que sigue gobernando la vida de muchas mujeres en nuestro medio: mientras se siga creyendo que su finalidad natural es la de ser madres, no habrá posibilidad de que puedan atribuirse a sí mismas otras metas sociales –llevar una vida profesional plena, aspirar a los mismos cargos y salarios que los varones, etc.– o de que se conciban como propietarias de su propio cuerpo –ser libres de abortar cuando lo crean necesario, dedicarse al trabajo sexual sin coacciones y en condiciones salubres, etc.–. En ese sentido, la noción tradicional de género bien puede seguir siendo útil

para derruir ciertas concepciones universalistas acerca de lo que la feminidad y la masculinidad deben significar. Por otra parte, es claro que la apropiación subversiva de la noción biomédica de género cumple otros propósitos emancipatorios no menos deseables. En la medida que proporciona a cada sujeto la autonomía para gestionar la transformación del propio cuerpo de acuerdo a la identidad de género autopercebida, no sólo hace posible que cada persona pueda tramitar libremente los modos de vivir su corporalidad y/o su subjetividad más allá del binomio macho-hembra, sino que confiere a toda persona el derecho a percibir del Estado el reconocimiento legal –en el más amplio sentido de la palabra– de la identidad de género adoptada, aun cuando ésta no coincida con el género asignado al nacer o con el nombre y sexo registrados en su documentación, sin que medien pericias patologizantes. No otra cosa persigue una ley de identidad de género integral. ¿Podemos, entonces, en vista de tales beneficios, darnos el lujo de abandonar una herramienta –imperfecta e inestable– que aún sigue deparando provecho emancipatorio?

Como puede suponerse, son muchas las demandas y las necesidades que justifican la lucha de las mujeres y de las minorías sexo-genéricas. Para satisfacerlas plenamente, tal vez no baste con aprender a utilizar el término «género» en los modos convencionales, o con dotarlo de nuevos y más beneficiosos significados. Nadie puede pensar que la emancipación dependa de usar las palabras apropiadas. Pese a eso, tal vez así se inicie la segura edificación de un escenario social más genuino, inclusivo y democrático.

Notas

¹ Pese a la diversidad de significados que connota esta palabra en español, aquí la usaremos en el estricto sentido que le han dado el feminismo y los estudios de género. En inglés es posible distinguir –no así en español– entre «genus» –los géneros lógicos y biológicos–, «genre» –los géneros literarios, artísticos, cinematográficos, etc.– y «gender» –los roles sociales de masculinidad y feminidad–. A lo largo de este capítulo, trataremos de examinar y problematizar las connotaciones que ha ido adquiriendo en las últimas décadas esta última significación.

² Con «feminismo de la segunda ola» se alude a aquel momento de la militancia feminista que se desarrolló entre los años sesentas y setentas del siglo pasado. Si en la primera ola del feminismo el objetivo fundamental de la actividad emancipatoria de los movimientos de mujeres consistía en la superación de ciertos obstáculos legales a la igualdad –piénsese por ejemplo en la lucha de las sufragistas–, las feministas de la segunda ola ampliaron los límites de su agenda, extendiendo sus demandas a cuestiones tales como la sexualidad, la institución familiar, el mundo laboral y, sobre todo, a los llamados «derechos reproductivos».

³ En una entrevista reciente, interrogada acerca de la distinción sexo-género, Butler señalaba: «No estoy segura de que la distinción entre sexo y género siga siendo importante. Algunos antropólogos en los años ochenta y noventa afirmaban que el sexo era un hecho biológico, y el género, la interpretación social o cultural de ese hecho biológico. Ahora, sin embargo, los historiadores de la ciencia han demostrado que las categorías de sexo han cambiado con el tiempo, que ahora usamos criterios diferentes para determinar el sexo... No se puede decir que el género sea una forma cultural y el sexo simplemente un asunto biológico, porque la biología misma tiene una historia social y no siempre ha considerado el sexo de la misma manera». Y agregaba: «¿Existe un buen modo de categorizar los cuerpos? ¿Qué nos dicen las categorías? Creo que las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos. A mí me resultó interesante la distinción entre sexo y género porque permite, como decía Beauvoir, diferenciar entre anatomía y función social, de modo que se podría tener una anatomía cualquiera pero la forma social no estaría determinada por la anatomía» (2011: 68-70).

⁴ Desde los años noventa del siglo pasado, el feminismo de la tercera ola –o también, posfeminismo– supuso una crítica radical de las concepciones, prácticas y agendas del feminismo de la segunda ola, en particular, del modelo único de mujer que presuponia dicha forma de activismo. Esta forma radicalizada y heterogénea de concebir el feminismo no sólo supuso una crítica antiesencialista de ciertas definiciones universalistas de la femineidad –en concreto, la de las mujeres blancas, universitarias, burguesas, heterosexuales–, sino que involucró una revisión profunda del posicionamiento feminista respecto de cuestiones tales como el trabajo sexual, la pornografía, las mujeres trans, etc. En ese marco posfeminista no sólo encontramos los feminismos materialistas y naturalistas y los transfeminismos a los que haremos alusión en la presente sección, sino también el feminismo postestructuralista de Butler resumido en el apartado anterior.

⁵ Foucault había entendido al sexo como una tecnología dependiente de ciertos dispositivos de poder-saber desplegados por la burguesía desde fines del siglo XVIII con el propósito de asegurar su hegemonía como clase. Dichos mecanismos se ponen en práctica a través de la pedagogía, la medicina y la demografía, suponen la intervención de entidades estatales creadas con ese fin y tienen como objeto fundamental la regulación de la institución familiar. El recurso a tales dispositivos, a saber, la histerización del cuerpo femenino, la pedagogización de la sexualidad infantil, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso, hace suponer a Foucault al menos dos cosas: (1) que las prescripciones y prohibiciones que tales mecanismos generan en relación a la sexualidad lejos de inhibirla, reprimirla u ocultarla, *la producen* –del mismo modo que la industria produce bienes de consumo y, así, crea determinadas relaciones sociales–; y (2) que la sexualidad deja de ser una cuestión laica, íntima, reservada a lo privado, para convertirse en una cuestión de Estado, sujeta a sus regulaciones (De Lauretis, 2000: 46-47; Foucault, 1995).

⁶ En el vocabulario de Foucault, se ha llamado *episteme* –o también «campo epistemológico»– a la estructura subyacente que circunscribe el campo del conocimiento, es decir, el horizonte que delimita los modos en que los objetos son percibidos, agrupados y definidos. En sentido estricto, no es una creación humana, sujeta a la voluntad de los sujetos cognoscentes; es más bien el lugar en el cual el hombre es situado y en el que conoce y actúa de acuerdo a las regulaciones estructurales que dicha *episteme* impone.

⁷ En los «Principios de Yogyakarta» se enuncia: «La identidad de género se refiere a la vivencia íntima e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales» (2006: 6).

⁸ El problema con la perspectiva defendida por Foucault, observa de Lauretis, es que «no concibe la sexualidad como radicada en el género, con una forma masculina y otra femenina, sino que la considera única e igual para todos, y por tanto masculina». Es decir, la sexualidad entendida como construcción y representación sigue siendo en Foucault una concepción patriarcal, androcéntrica en la que la sexualidad femenina, en el mejor de los casos, es «una mera proyección de la masculina, su

opuesto complementario, su extrapolación» (De Lauretis, 2000: 48) con lo cual se desconoce el modo diversificado en que la tecnología-género constituye los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos.

Bibliografía

- BEAUVOIR, Simone de (2007) *El segundo sexo*. Buenos Aires, Debolsillo.
- BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. D.F., Paidós.
- BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2011) *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Madrid y Barcelona, Katz-CCCB.
- CABRAL, Mauro (2007) «Híbridaciones. De la diferencia sexual a las prótesis sexuadas» en BRUNSTEINS, Patricia y TESTA, Ana, editoras, *Conocimiento, normatividad y acción*. Córdoba, FFyH-UNC.
- CONWAY, Jill K.; BOURQUE, Susan C. y SCOTT, Joan W. (1998) «El concepto de género» en NAVARRO, Marysa y STIMPSON, Catherine, compiladoras, *¿Qué son los estudios de mujeres?* D.F., Fondo de Cultura Económica.
- DE LAURETIS, Teresa (2000) «La tecnología del género» en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS.
- FOUCAULT, Michel (1995) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. D.F. y Madrid, Siglo XXI.
- HARAWAY, Donna (1995) «'Género' para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra» en HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- LARRAMENDY, Alicia (2005) «Tráfico de teorías, tecnologías y cuerpos o la lógica del dildo», *Nombres. Revista de Filosofía*, Año 15, Num. 19. Córdoba, Alción Editora. Pp. 237-242.
- PRECIADO, Beatriz (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima.
- PRECIADO, Beatriz (2005) «Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'», *Nombres. Revista de Filosofía*, Año 15, Num. 19. Córdoba, Alción Editora. Pp. 157-166.
- PRECIADO, Beatriz (2009) «Biopolítica del género» en AA.VV., *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo.
- RUBIN, Gayle (1998) «El tráfico de las mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo» en NAVARRO, Marysa y STIMPSON, Catharine, compiladoras, *¿Qué son los estudios de mujeres?* D.F., Fondo de Cultura Económica.

- SABSAY, Leticia (2011) *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Paidós.
- SCOTT, Joan W. (2008) *Género e historia*. D.F., Fondo de Cultura Económica / UACM.
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia (2009) *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona, Bellaterra.

Documentos consultados

- Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. [En línea] <http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_sp.htm> [Consulta: 13 de noviembre de 2011].
- V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (2008) *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6). Documento Conclusivo de Aparecida*. Bogotá, San Pablo-Paulinas. [En línea] <<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>> [Consulta: 13 de noviembre de 2011].