

LA MUJER ES PURO CUENTO: LA CULTURA DEL GÉNERO

Verena Stolcke

Universitat Autònoma de Barcelona

La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature, pourquoy la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne suit elle-mesme qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. (Pascal).

No se nace sino que se deviene mujer. (Simone de Beauvoir).

El despliegue de la sexualidad ... establece esta noción de sexo. (Michel Foucault).

Introducción

Una buena ocasión para recapitular la historia de un concepto se ofrece cuando éste entra en crisis (S. Tubert (eda) 2003). La crisis del concepto de género tiene mucho que ver con la crisis actual de las teorías sociales clásicas, y en particular de las nociones de cultura, naturaleza y sociedad. Las nociones de género y de cultura son hoy tan ubicuas como ambiguas. Se han convertido en palabras percha, una especie de comodines que se emplean con intenciones y significados de lo más diversos. En los años setenta las académicas feministas escogieron el término género precisamente para hacer hincapié en que la desigualdad y la opresión de las mujeres en relación con los hombres no dependen de las diferencias de sexo biológico propias de la especie humana. Las relaciones de género son fenómenos socio-culturales que estructuran la perpetuación de la

* He tomado prestado este irónico título de uno de los libros de la antropóloga y lingüista nicaragüense Milagros Palma titulado *La Mujer es puro cuento* (1996), una recopilación de mitos que son una muestra clara de la forma de perpetuarse del poder masculino a través de la transmisión de valores e imágenes que hacen de ella una creación puramente arbitraria.

vida humana en sociedad de modo tan fundamental y enigmático como, por ejemplo los sistemas de parentesco. Una historia del concepto de género implica y refleja, por lo tanto, la concepción cambiante de la cultura en relación a la naturaleza.

La energía creativa de la antropología emana de la tensión entre dos tipos de exigencias: por un lado nos ocupamos de seres humanos universales y, por otro, de realidades culturales particulares. Tradicionalmente, la antropología socio-cultural se ha basado en la idea de que una clara línea divisoria separa al mundo de la cultura humana del resto del mundo vivo. La biología y otras disciplinas afines explicarían aquella dimensión de nuestra condición humana que nos asemeja a otros animales. Pero nuestra capacidad para el aprendizaje, para comunicarnos mediante el lenguaje y de interpretar el mundo en que vivimos dotándolo de significados simbólicos nos ha permitido trascender las limitaciones que nos impone nuestra naturaleza animal biológica para alcanzar esa condición humana flexible y adaptable única. La noción de cultura se desarrolló en la pugna intelectual de las ciencias sociales contra los intentos por parte de las ciencias naturales de atribuir la conducta y la variedad humanas exclusivamente a factores biológicos, es decir, naturales (Barnard y Spencer (eds) 1998: 393 ss).

El término *género* ha sido clave en la teoría y la política feministas desde los años setenta en su combate contra el sentido común sexista y androcéntrico que prevalece en la sociedad y en la academia occidentales. Se trataba de demostrar que "la biología no es destino" sino que las identidades socio-simbólicas que se asignan a las mujeres en sus relaciones con los hombres en la organización de la vida en sociedad, al ser culturales, son variables y, por lo tanto, aptas de ser transformadas. Los debates epistemológicos que provocará el concepto de género estarán vinculados a la oposición convencional entre naturaleza y cultura, que las teóricas feministas acabarán por trascender.²

Marcel Mauss ya había mostrado, en su artículo clásico de 1938, que la concepción de la persona era sólo en apariencia evidente y natural. Era en realidad un artefacto de una larga y diversa historia social. Al ser constituida por las fuerzas que ejerce la sociedad y estar estrechamente vinculada con la organización social, la categoría de persona era moral y jurídica y por lo tanto variable según el contexto socio-cultural (Mauss 1938). La frontera entre lo material y lo cultural se quiebra analíticamente a partir de Mauss y Lévi-Strauss resume la idea de que la diversidad cultural es consubstancial con la condición humana en su célebre frase "la cultura es la naturaleza humana". En la antropología prevalecerá, no obstante, otra concepción liberal de la cultura según la cual

2. Cabe destacar que en las etnografías indigenistas que relativizan el dualismo cartesiano occidental suele prestarse escasa atención a las implicaciones que tienen distintas concepciones acerca de los seres humanos en relación al mundo animal, por ejemplo, para las concepciones de la reproducción y las relaciones de las mujeres con los hombres. Ver al respecto Descola y Pálsson (eds) (1996).

los individuos son portadores de rasgos culturales que se imponen a ellos distinguiéndolos unos de los otros (Frade 2002: 34-5).

Mauss se inspiró en el análisis sociológico de las representaciones y clasificaciones sociales iniciado por Durkheim y anticipó así lo que hoy se entiende por la deconstrucción de categorías sociales básicas tales como el individuo, las técnicas corporales, incluso el sexo (Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds) 1985). Pero la "pequeña diferencia" —como Alice Schwarzer ironizó la diferencia entre mujeres y hombres en los años sesenta— y sus grandes consecuencias socio-políticas, brillaron, por su ausencia en todas las tradiciones antropológicas.³ Los antropólogos centraron sus análisis en la persona, el individuo, sobre-entendidos como categorías socio-culturales universales, mientras que las mujeres, si acaso aparecían, lo hacían no como personas sino apenas en tanto que destinadas inevitablemente a ser esposas, hermanas, hijas intercambiadas por sus hombres como es, por ejemplo, el caso en la abundante bibliografía que generó la pasión antropológica por el estudio de los sistemas de parentesco. Serán las militantes feministas y sus denuncias de la opresión y discriminación de las mujeres y las revisiones históricas, etnográficas y teóricas de las investigadoras feministas, quienes a lo largo de las siguientes cuatro décadas se encargarán de demostrar que no sólo el hombre es una invención, también lo es la mujer.

Historia de una relación

La trayectoria teórica feminista es singular pues es la historia de una relación dialéctica entre un movimiento político de emancipación personal y colectivo y una labor teórica académica inspirada por el afán de identificar las raíces de la opresión y el trato desigual de las mujeres como herramientas de la lucha liberadora (Moore 1996).

El movimiento feminista de la "segunda ola" tuvo sus orígenes en los agitados años sesenta. En un inicio fueron mujeres de clase media quienes se pusieron en movimiento. En EEUU siguió a la tenebrosa década de las persecuciones macartistas de la izquierda en plena guerra fría, la lucha estudiantil por la libertad de expresión y contra la guerra en Vietnam⁴ y el movimiento por los derechos civiles de la población negra. Este fue el caldo de cultivo político en el cual nació el movimiento feminista.

3. Una excepción es el artículo igualmente clásico de Robert Hertz (1960) *Death and the right hand*, en que el autor analiza las clasificaciones simbólicas dualistas en relación con las características del cuerpo humano y sus implicaciones para la clasificación de hombres/esposos, mujeres/esposas y sus valores relativos.

4. Surgieron dos organizaciones de estudiantes: *Students for a Democratic Society* (Estudiantes por una sociedad democrática) y *Student Nonviolent Coordinating Committee* (Comité coordinador de estudiantes no violentos) cuyas movilizaciones masivas lograron que el gobierno de EEUU se aveniera a negociar el fin de la guerra del Vietnam.

Las mujeres que habían trabajado en la industria militar pero fueron re-domesticadas cuando los soldados regresaron de la gran guerra, estudiantes universitarias, mujeres que tenían hij@s en edad escolar, las que al casarse habían abandonado sus estudios o su profesión, decidieron compaginar el matrimonio con una carrera profesional o volver a trabajar fuera del hogar, pero descubrieron que la tan celebrada igualdad de oportunidades era un triste engaño. El reparto equitativo del trabajo doméstico con sus compañeros resultó ilusorio. Las mujeres, además, sólo conseguían empleos temporales de segundo orden, como secretarias o enfermeras, es decir, de cuidadoras y asistentes, sin posibilidades de promoción y por la mitad del sueldo de los hombres, y eran despedidas cuando quedaban embarazadas. El libro de Betty Friedan, su denuncia de *La mística de la feminidad*, que vio la luz en 1963, fue como agua de mayo para los sueños de todas estas mujeres. En poco tiempo el libro había vendido más de tres millones de ejemplares. Las múltiples discriminaciones de las mujeres comenzarían a cambiar cuando un año después de la célebre marcha sobre Washington en apoyo de la población negra, en 1964, el gobierno demócrata de Lyndon Johnson forzó la aprobación de la Ley de Derechos Civiles de los negros que no sólo prohibía la discriminación por razón de raza sino, inesperadamente, también de sexo (Friedan 1963).⁵ Pero una ley por sí sola no hace un verano. Ante la oposición cerrada de los sindicatos, los empresarios y los organismos oficiales contra la prohibición de la discriminación por razón de sexo, un grupo de mujeres profesionales, entre las que destacó Betty Friedan, fundó en 1966 NOW (*National Organization of Women*), la mayor organización feminista independiente en EEUU.⁶ Estas mujeres no pretendían una revolución política ni sexual. Su objetivo era la igualdad de derechos de las mujeres con los hombres en todos los ámbitos sociales. En contraste con estos inicios liberales del movimiento feminista en EEUU, en Inglaterra fueron feministas de la nueva izquierda quienes se rebelaron contra la ausencia sistemática de las mujeres en la práctica y la teoría revolucionarias de sus colegas masculinos. Estas feministas socialistas impulsaron el movimiento por la liberación política y sexual de las mujeres, que trascendió las campañas por la igualdad de derechos, e inauguraron una revisión feminista de las

5. La incorporación en la ley de la discriminación por razón de sexo se debió a una maniobra política racista masculina fallida. Para echar abajo la propuesta de ley anti-racista un congresista segregacionista de Virginia propuso incorporar la discriminación por razón de sexo confiando en que los congresistas votaría en su contra. Pero los líderes del congreso se dieron cuenta de que los tiempos ya no estaban para desafiar a las mujeres (Friedan 2003: cap 6).

6. Pero no hay que olvidar otras luchadoras feministas anteriores mas radicales. La anarquista Emma Goldman (1869-1940), por ejemplo, no compartía la convicción de sus compañeros de que la sociedad nueva resolvería la situación de las mujeres pues las condiciones de éstas eran distintas y tenían causas específicas. En 1897 Goldman escribía: "Yo exijo la independencia de la mujer, su derecho a mantenerse a sí misma; a amar a quien ella quisiese o a tantos como ella desee" (Goldman 1897).

teorías socialistas.⁷ La primera Conferencia Mundial de la Mujer que la ONU convocó en la ciudad de México en 1975, en respuesta a las demandas de las mujeres, significó la mundialización del movimiento feminista. En España la primera Conferencia Mundial coincidió con la muerte de Franco, lo que dio un impulso adicional a la organización de las mujeres.

La lucha política organizada contra la discriminación de las mujeres en el mercado de trabajo, su opresión sexual, planteó desafíos teóricos. Mientras que las feministas proclamábamos y practicábamos "lo personal es político", las académicas del movimiento desafiaron el "poder androcéntrico del saber" desmitificando lo que Foucault llamaría el "biopoder", es decir, la carga ideológica de todas aquellas doctrinas que atribuían la subordinación de las mujeres a su naturaleza bio-sexual, y las graves deficiencias epistemológicas y teóricas de la ciencia tradicional por haber hecho caso omiso del papel y de las actividades de las mujeres en la historia y en la sociedad.

El desarrollo de la crítica teórica feminista no siempre fue rectilíneo ni sosegado y progresivo. Desde un inicio hubo desacuerdos acerca de las raíces de la desigualdad de las mujeres, suscitados por percepciones divergentes respecto a su relación con el orden socio-político e incluso a la propia condición humana, atrapada entre la cultura y la naturaleza, a que aludí al principio. Por un lado, la diversidad de inquietudes y experiencias vividas por mujeres, junto con intereses y posturas socio-políticas distintas, se reflejaron en proyectos políticos desencontrados. Por otro, surgieron controversias teórico-políticas acerca del "por qué de las mujeres" debido a la persistente dificultad de comprender las diversas experiencias de las mujeres en relación a los hombres, sin caer ni en relativismos que desartan, ni en viejos, nuevos esencialismos que paralizan.⁸

Antecedentes: Diferencias y desigualdades sexuales

Simone de Beauvoir fue quien en su libro clásico *El segundo sexo* (1949), introdujo la idea feminista moderna de que "no se nace sino que se deviene mujer". De Beauvoir nos enseñó que la opresión de la mujer no se debe a factores biológicos, psicológicos o económicos; ella fundió la explicación económica y "reproductiva" en una interpretación psicológica de ambas. A lo largo de la historia, la mujer había sido construida

7. Un texto clave fue el artículo de Juliet Mitchell, "Women: The longest revolution" que se convirtió en un texto fundacional del movimiento (Mitchell 1966a). Ver también el libro de Mitchell que lleva el mismo título, *Women: The longest revolution. Essays in feminism, literature and psychoanalysis* (Mitchell 1966b).

8. Por esencialismo se entiende aquella doctrina que niega la temporalidad al atribuir una ontología primordial e inmutable a los que son productos históricos de la acción humana.

como el "segundo sexo", "la otra" del hombre. Esa ordenación jerárquica era un invento patriarcal para legitimar la autoridad masculina. El hombre era la medida de todas las cosas pues "la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer no en sí misma sino en relación al hombre... Él es el sujeto, él es lo absoluto - ella es la otra." (Beauvoir 1989: XXII).

Margaret Mead, en sus investigaciones etnográficas de los años veinte y treinta, en particular en Samoa y Nueva Guinea, ya había puesto en entredicho la visión sexista biológica que prevalecía en las ciencias sociales en EEUU, según la cual la división sexual del trabajo en la familia moderna se debía a la diferencia innata entre el comportamiento instrumental (público, productivo) de los hombres y expresivo de las mujeres. En su estudio comparativo *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Mead introdujo ya en 1935 la idea revolucionaria de que por ser la especie humana enormemente maleable, los papeles y las conductas sexuales varían según los contextos socio-culturales (Mead 1935). Y en una comparación de las concepciones acerca de lo que significaba ser mujer y hombre en siete sociedades del Pacífico Sur, con las ideas que prevalecían en la sociedad estadounidense contemporánea, Mead escribió en 1949: "Cada una de estas tribus (en Nueva Guinea) tiene, como toda sociedad humana, el elemento de la diferencia sexual para usarlo como tema en el argumento de la vida social y cada uno de estos pueblos ha desarrollado esta diferencia diferentemente. Al comparar la forma en que han dramatizado la diferencia sexual, es posible ampliar nuestros conocimientos sobre cuales elementos son construcciones sociales, originariamente irrelevantes respecto a los hechos biológicos de sexo-género." (Mead 1949). Aquí aparece por primera vez el término género aunque de modo poco claro. Los mensajes feministas de Simone de Beauvoir y de Margaret Mead pasaron, no obstante, desapercibidos hasta que surge el movimiento feminista internacional.

Cuando hacia fines de los sesenta las académicas feministas comenzaron a investigar las raíces de la condición de las mujeres como "segundo sexo", fijaron su punto de mira en la antropología como fuente de información acerca de las circunstancias, experiencias y representaciones femeninas en contextos sociales, políticos y económicos diversos, buscando además evidencia sobre sistemas socio-políticos igualitarios (Pine 1998: 253-262). A mediados de los años setenta ven la luz dos volúmenes pioneros coordinados por antropólogos: *Toward an Anthropology of Women* y *Woman, Culture and Society* (Rosaldo y Lamphere (eds) 1974; Reiter (eda) 1975).⁹ Estas antropólogas

9. Ver también Harris y Young (eds) (1979).

feministas, algunas de las cuales militaron en el movimiento estudiantil en EEUU,¹⁰ se propusieron crear una "antropología de las mujeres" para someter a la crítica feminista los modelos androcéntricos convencionales en la disciplina. Esta "antropología de las mujeres" se volcó a escuchar las voces silenciadas de las mujeres (Ardener 1975) y prestó especial atención a los dominios y las actividades de las mujeres y las representaciones simbólicas de la feminidad. Su objetivo primordial fue hallar y teorizar los orígenes de la subordinación de las mujeres, aunque sus enfoques divergieron. Para las antropólogas feministas marxistas, ni la opresión de las mujeres, ni el poder exclusivo ejercido por los hombres eran fenómenos universales, sino que dependían de las relaciones de producción históricas. Un orden igualitario primigenio había sido destruido cuando surge la propiedad privada y el colonialismo (Reiter (eda) 1975).¹¹ La corriente estructural simbólica tampoco atribuyó el origen de las desigualdades sexuales a los "hechos" biológicos de la especie humana sino a pautas, esas sí universales, que organizan la experiencia social, psicológica y cultural humanas, tales como la dicotomía entre cultura y naturaleza o entre la esfera privada y pública y los significados simbólicos de sexo de que éstas son dotadas, y que presumiblemente podían cambiar (Rosaldo y Lamphere (eds) 1974; Harris y Young (eds) 1979). Esa búsqueda de orígenes presuponía una fe en verdades últimas y esenciales. Todas estas antropólogas situaban la opresión de las mujeres en la cultura y en la estructura social, pero muchas de ellas acabaron replicando las tendencias universalistas y el determinismo biológico que pretendían superar. A pesar de sus mejores intenciones culturalistas, en última instancia atribuían la subordinación de las mujeres al "hecho" biológico de su papel específico en la procreación. Las mujeres se encontraban confinadas invariablemente al ámbito social de menor valor social y al interior de unas jerarquías universales entre las esferas pública y doméstica, entre la cultura y la naturaleza o entre la producción y la reproducción (en particular, Ortner 1974; Rosaldo 1974; y Edholm, Harris y Young 1977).¹² Al proyectar sobre el mundo su propio sentido común cultural

10. Según William Christian, en la Universidad de Michigan, que era uno de los semilleros de la rebelión estudiantil en los años 1960s y donde él estudiaba en la época, las estudiantes de antropología Rayna Reiter, Jane Schneider, Susan Harding —todas ellas alumnas de Eric Wolf—, fundaron un grupo feminista. Ellas vivían en "comunas" y se convertirían más tarde en destacadas teóricas feministas.

11. Ver también Leacock (1978).

12. En 1980 Rosaldo aún sostiene, de un modo por cierto rebuscado, que "al mismo tiempo que la evidencia sobre variaciones de conducta sugiere que el género, menos que un producto de nuestros cuerpos es una forma social y de pensar, parece bastante difícil creer que las desigualdades sexuales no estén arraigadas en los dictados de un orden natural. Al menos parecería que ciertos hechos biológicos —el papel de las mujeres en la reproducción y, tal vez la fuerza masculina— han funcionado de modo no necesario pero universal para formar y reproducir el dominio masculino" (Rosaldo 1980: 396).

no se percataron de que esas dicotomías no eran en absoluto universales sino una creación del discurso filosófico y político europeo moderno, y que diferencias de función y de actividades no necesariamente significan desigualdad social (MacCormack y M. Strathern (eds) 1980).

El por qué y el qué del género

A pesar de que la categoría *género* jugó un papel tan primordial como controvertido en el pensamiento feminista, curiosamente carecemos aún de una genealogía semántico-política del concepto (Tubert (eda) 2003; Abbott 2000; Code 2000). Las antropólogas que acabo de mencionar habitualmente asumían a *la mujer* como sujeta de sus investigaciones. Pretendían explicar el escaso protagonismo y valor de *la mujer* en la sociedad analizando *los papeles y las deferencias sexuales* desde la comparación intercultural típica de la antropología, sin conseguir desprenderse de supuestos biológicos etnocéntricos.

Las feministas socialistas anglosajonas, en cambio, abordaron la condición de las mujeres en la sociedad occidental desde la crítica política de la dominación masculina y de las ideologías sexuales que la legitiman. La causa de la opresión de las mujeres no estaba en ellas mismas sino que se debía al poder ejercido por los hombres en un entramado de *relaciones* políticas. Fueron estas feministas anglosajonas quienes introdujeron el concepto de *género* en su controvertido sentido actual, precisamente para desenmascarar los difusos y tan difundidos determinismos bio-sexuales que legitiman la dominación masculina.

Conocer el origen de conceptos analíticos clave ayuda a reconocer sus consecuencias epistemológicas posteriores. La palabra *género* es la traducción literal de la palabra inglesa *gender*. La entrada *gender* en las enciclopedias de teoría feminista o simplemente omite su origen o lo atribuye a una característica gramatical del inglés, una lengua en la que, en contraste con las lenguas románicas, las palabras no tienen género pero ciertas palabras se entienden como masculinas o femeninas. Según Nicholson, las feministas de lengua inglesa hicieron extensivo el término *gender* a las conductas femeninas y masculinas típicas con el fin de hacer hincapié en que éstas, al igual que el género sobreentendido de algunas palabras, se deben a convenciones sociales (Nicholson 1998; Scott 1986; Abbott 2000; Owen 2000). Esta historia es cuando menos incompleta.

La palabra *gender* con una connotación psico-social proviene en realidad del curso médico. En los años cincuenta comienza a cambiar la actitud entre psicólogos y médicos estadounidenses ante la transexualidad y los intersexos. Christine Jorgensen se había sometido en 1952 a una operación de cambio de sexo en Dinamarca. Aunque la profesión médica estadounidense rechazaba en la época las operaciones de cambio

de sexo, algunos defensores establecieron clínicas de "género". Fue en este contexto que algunos psicoanalistas, sexólogos y médicos estadounidenses adoptaron el término *gender* para designar el sexo social y solucionar la dificultad terminológica que planteaban los intersexos, transexuales y homosexuales cuyo sexo biológico era ambiguo al nacimiento o no coincidía con su identidad sexual deseada o su orientación sexual.

Las feministas Kate Millett y Germaine Greer, ambas estudiosas de literatura inglesa, parecen haber sido las primeras en emplear este concepto psicoanalítico de género social en sus críticas políticas de las convicciones bio-ideológicas occidentales acerca de la subordinación de las mujeres. Compartían la convicción de que para luchar por la liberación de las mujeres era preciso saber en primer lugar hasta qué punto la inferioridad o dependencia de las mujeres eran naturales y por lo tanto inalterables.

En su revolucionario libro *Sexual Politics*, la feminista estadounidense Kate Millett, rechazaba en 1969, como ejercicio fútil y seguramente irrelevante, buscar los orígenes del patriarcado y proclamaba que las *relaciones* entre los sexos son fundamentalmente políticas. Unas veces idolatradas, otras veces tratadas con condescendencia, en la historia y la cultura occidentales las mujeres siempre han sido explotadas por los hombres. Es decir, la suerte de las mujeres es echada por los hombres y se debe, por lo tanto, al poder masculino. Sin embargo, como señala Millett, ni la endocrinología ni la genética habían conseguido demostrar jamás que la voluntad de dominio era un rasgo inherente al temperamento masculino, como tampoco demostraron la existencia de diferencias intelecto-emocionales innatas relevantes entre hombres y mujeres. Como las distinciones contemporáneas entre hombres y mujeres son, además, primordialmente culturales, difícilmente podríamos determinar sus orígenes físicos. Como Millett concluye con lúcida ironía, "Seguramente no podremos saber cualesquiera que puedan ser las diferencias 'reales' entre los sexos mientras que los sexos no sean tratados de modo diferente, es decir, como semejantes." (Millett 1977: 29). La convicción contemporánea de que la agresión es por naturaleza masculina y la pasividad femenina no es, por consiguiente, más que una racionalización patriarcal de desigualdades sociales y las diversas facetas de nuestras vidas que se denominan conductas sexuales son casi por completo el resultado de nuestro aprendizaje social (Millett 1977: 32).

La feminista australiana Germaine Greer empleó el término *género* en su crítica radical de la imagen de la mujer objeto del deseo masculino *The Female Eunuch* (Greer 1971). Como escribía Greer, la mujer es producto de un tipo particular de condicionamiento social: "Lo que ocurre es que la mujer es considerada como objeto sexual para el uso y la apreciación de otros seres sexuados, los hombres. Su sexualidad es al mismo tiempo negada y tergiversada al ser representada como pasividad." (Greer 1971: 15). Es decir, la mujer es construida como *eunuca* al servicio del hombre.

En su libro Greer emplea el término género cuando somete toda la gama de interpretaciones occidentales de los rasgos corporales, intelectuales y emocionales atribuidos a la mujer a un examen crítico con la esperanza de que las mujeres serán capaces de reivindicar una voluntad propia para decidir acerca de sus deseos cuando se liberen de todos esos prejuicios sexistas.

Ambas autoras citan la obra del psicoanalista estadounidense Robert Stoller, *Sex and Gender* como fuente del término *gender* (Stoller 1968). Como señalé, en la década de los 1950s psicólogos, médicos y científicos sociales enfocaron el tratamiento de los intersexos y transexuales desde una perspectiva nueva abogando por intervenciones quirúrgicas para adaptar la anatomía genital de éstos o a su identidad sexual asignada o escogida. Era la época en que, en reacción contra los abusos del régimen Nazi respecto a determinismos biológicos durante la segunda gran guerra, se generalizó la convicción de que los seres humanos son enormemente maleables. En su libro, Stoller revisó los estudios psicológicos y biomédicos de los intersexos, transexuales y homosexuales, es decir, de individu@s cuya anatomía genital es ambigua al nacimiento o cuyo sexo biológico no coincide con su identidad sexual sentida y deseada o con su orientación sexual. Según Fraisse, fue el libro *Sex and Gender* de Stoller que marcó el inicio del debate terminológico y filosófico en torno del concepto de *género* en el pensamiento feminista que aún no se ha cerrado (Fraisse 2001).

Como apuntó Millett en *Sexual Politics*, de acuerdo con Stoller y otros expertos contemporáneos, la *core gender identity* (identidad de género central) se consolida tan sólo a la edad de 18 meses. Y ni la conducta, ni los sentimientos, el pensamiento y las fantasías están exclusivamente determinados por la anatomía sexual. Las investigaciones realizadas en el California Gender Identity Center habían mostrado que en casos de "asignación errónea" de género cuando existía una malformación genital al nacimiento, resultaba más fácil cambiar, mediante una intervención quirúrgica, el sexo anatómico de un adolescente cuyo sexo biológico era contrario a su asignación de género y su condicionamiento social, que transformar su personalidad y temperamento subjetivo femenino, producto de años de socialización (Millett 1977: 30). La intención era adaptar la naturaleza sexual a la identidad social de género.

Millett cita la definición de Stoller del término *género*:

Los diccionarios subrayan que la connotación primordial de *sexo* es biológica... De acuerdo con esto, la palabra *sexo* se referirá en esta obra al sexo femenino o masculino y las partes biológicas que determinan si uno es varón o hembra; la palabra *sexual* se referirá a la anatomía y la fisiología. Es evidente que sobran amplios campos de la conducta, de los sentimientos, del pensamiento y de las fantasías que, aunque estén relacionados con

los sexos, no tienen connotaciones primordialmente biológicas. Emplearé el término *género* para algunos de estos fenómenos psicológicos: se puede hablar de sexo masculino o femenino, pero también se puede hablar de masculinidad y feminidad sin estar necesariamente suponiendo cualquier cosa acerca de la anatomía o la fisiología. De este modo, mientras que según el sentido común *sexo* y *género* parecen inextricablemente relacionados, un objetivo de este estudio será confirmar el hecho de que los dos ámbitos (sexo y género) no están inevitablemente vinculados en nada que se parezca a una relación de uno a uno, sino que cada uno puede seguir caminos bastante independientes. (Millett 1977: 29).

Es decir, como Stoller recalca más adelante, "El *género* es un término que tiene connotaciones psicológicas y culturales." (Millett 1977: 30). Cabe notar que cuando Stoller distingue el sexo biológico del género social toma como dada la oposición entre naturaleza y cultura.

Para comprender todo el alcance teórico del concepto de género hay que retroceder, no obstante, a los años cincuenta. John Money, especialista en el estudio de "defectos" genitales congénitos, y sus colegas del Johns Hopkins Medical Center de Baltimore, EEUU, fueron quienes comenzaron a investigar los problemas de identidad y orientación sexuales, la transexualidad y el tratamiento de niñ@s hermafroditas y desarrollaron una teoría del tratamiento psico-médico de los intersexos que da prioridad al condicionamiento socio-cultural de la identidad de género por encima del sexo biológico. Este modelo parece persistir entre especialistas médicos hasta hoy (Kessler 1990). Según Money, el bebé es neutro al nacimiento en términos psico-sexuales. El desarrollo de su orientación psico-sexual depende del aspecto de los genitales externos que el bebé observa cuando mira hacia abajo. Cualquier bebé puede ser transformado en niño o niña con tal de que sus genitales tengan la apariencia "adecuada", independientemente de lo que indiquen sus cromosomas, sus hormonas, sus genes. Aunque su intención fuese humanitaria, un ejemplo trágico de la convicción freudiana de que el sano desarrollo psicológico de un niño o niña depende esencialmente de que posea o no un pene, fue la decisión de Money de convertir la anatomía genital de un niño que había perdido su pene por un error biomédico cometido durante su circuncisión, en la de una niña (Colapinto 1997).

Aunque pueda parecer a primera vista que los expertos tratasen simplemente de adaptar la anatomía sexual de una persona a su género asignado, en el diagnóstico de los intersexos se infiltran ideales culturales que están basados en el modelo bio-sexual dualista, e incluso supuestos con respecto en especial a los genitales "normales" del varón. En la asignación del género del recién nacido se suelen emplear dos tipos de indicadores, uno biológico y otro cultural, a saber, el análisis cromosómico, por un lado, y no cualquier pene sino el tamaño "adecuado" del mismo, por el otro. En el caso de

intersexos congénitos el objetivo psico-médico consiste en "normalizar" los genitales "anormales" mediante una intervención quirúrgica temprana y la administración posterior de las hormonas correspondientes. Aunque el bebé posea el cromosoma Y, si su pene es considerado demasiado pequeño, la tendencia es a transformarlo en femenino. Es decir, el género "normal" no depende sólo de poseer o no un pene, sino de si el pene es, además, de un tamaño normal (Kessler 1990; Dreger 2004).¹³

La idea de que no existen más de dos sexos está profundamente arraigada en la cultura occidental y la profesión biomédica no duda de que la identidad femenina y la masculina son las únicas opciones "naturales" para l@s intersexos. El propio término "intersexos" revela esta concepción cultural dualista en la medida en que su anatomía genital es diagnosticada como ambigua relativo a la norma sexual dualista y heterosexual (Fausto-Sterling 2004; 2000).¹⁴ Estos antecedentes bio-culturales del concepto de género se reflejarán en los debates a que da lugar el género en las teóricas feministas.

¿Es el género para el sexo como la cultura es para la naturaleza?

Como indiqué, las feministas anglosajonas Millett y Greer recurrieron al término *gender*, procedente de la psicología y la bio-medicina, para distinguir en las relaciones de las mujeres con los hombres aquello que es construcción socio-cultural de lo que depende de la naturaleza. Pero al dotar el término género de rango teórico, las feministas quisieron enfatizar además el carácter relacional y por lo tanto político de las definiciones normativas de la feminidad y la masculinidad. Es decir, las mujeres y los hombres en tanto que actor@s sociales se "hacen" recíprocamente y por consiguiente, en lugar de analizari@s por separado, deben situarse en el entramado de las relaciones de poder que l@s constituyen.¹⁵

13. La *Intersex Society of North America* (Sociedad Intersexos de América del Norte) fue fundada en los años noventa por la historiadora de la medicina Cheryl Chase y un grupo de activistas para luchar contra la vergüenza, el secretismo y las intervenciones quirúrgicas no deseadas realizadas en personas que nacen con una anatomía genital que alguien decidió que no correspondía a la norma masculina o femenina. La Conferencia Nacional de NOW de 2001 aprobó una resolución a favor del derecho de elegir de las niñas intersexo.

14. Cabe señalar que Fausto-Sterling es profesora de biología y de estudios de la mujer en el departamento de biología celular y bioquímica de la Brown University, EEUU, es decir, que su crítica procede de dentro del campo biológico.

15. Pero la teoría en la práctica puede ser otra, sobretudoo cuando se trata de cuestiones de política. La traducción del término inglés *gender* a otras lenguas planteó algunas dificultades y dio lugar a una serie de deslices. En alemán, por ejemplo, el término *Geschlecht* designa indistintamente el sexo biológico y el género social. En castellano la traducción *género* es aún más polisémica, pues *género* se refiere tanto al género humano, a una clase u orden de determinadas cosas y al género gramatical. A parte de los inconvenientes políticos de ser un término que tiene diversos significados y ser además poco conocido, *género* se prestó fácilmente a un uso plural: los o dos géneros. Las feministas que pluralizan la

Las interpretaciones de la construcción social y/o cultural de la relación de las mujeres con los hombres han variado. En el empeño por evitar cualquier deslizamiento hacia el dualismo sexual marcado por lo biológico persisten dos dificultades analíticas relacionadas: Si, como había escrito Beauvoir, "la biología no es destino", ¿en base a qué se construyen entonces los significados simbólicos culturales diversos del ser mujer en relación con el hombre? y ¿qué es lo que hace de las relaciones de género un principio estructural primordial de la vida en sociedad, distinto de otros tipos de relaciones sociales?¹⁶

La socióloga inglesa Ann Oakley ilustra estas dificultades. En 1972 Oakley empleaba el concepto de género en una comparación intercultural de las distintas maneras en que hombres y mujeres son moldeados por la vida en sociedad concluyendo que "Es cierto que *todas* las sociedades utilizan el sexo biológico como criterio para la atribución de género, pero tras este simple punto de partida no existen culturas que estén completamente de acuerdo sobre lo que diferencia a un género de otro." (Oakley 1977: 185; el énfasis es mío). Aunque Oakley haga hincapié en la variabilidad cultural de los significados de género, al arraigarlos en la diferencia de sexo universal acaba por emplear el concepto de género en un sentido categórico —existen dos géneros— replicando el dualismo sexuado heterosexual de Money y Stoller a quienes cita (Oakley 1977: 197).

En el uso posterior del concepto de género se desvanecen sus orígenes en el discurso psico-médico. Los estudios de las diferencias y de las desigualdades de género parecen liberarse de sus referentes biológicos al asumir que no todas las culturas representan de la misma forma la diferencia entre los sexos ni le atribuyen la misma importancia social.

Me interesa mencionar aquí a la antropóloga feminista Gayle Rubin, cuyo desafío temprano del dualismo sexual heterosexual se halla en el polo opuesto del discurso de teóricas como Oakley, que estudian el género desde una perspectiva dualista. En 1975 Rubin publica una de las críticas más originales y precoces de las interpretaciones de Engels, y especialmente de Lévi-Strauss y Freud relativas a los fundamentos de

palabra género revelan una concepción dualista del género, análoga al dualismo sexual, escamoteando el carácter político-ideológico de las relaciones entre mujeres y hombres. En ámbitos ajenos a la investigación teórica no es infrecuente, además, el empleo de los términos género y mujer de manera intercambiable como si las desigualdades de género fuesen un problema exclusivo de las mujeres. Otra dificultad política reside en que, al tratarse de un concepto académico, el término género es apenas conocido por el común de las mujeres, para no mencionar a los hombres en general, de modo que cualquier iniciativa política requiere una pedagogía previa.

16. Nótese el paralelismo que existe entre estos interrogantes y aquellos que ha suscitado el carácter cultural de las relaciones de parentesco.

la opresión de las mujeres (Rubin 1975). Es de especial relevancia su crítica de Lévi-Strauss y Freud. Rubin descubre que la división entre los sexos, la incomensurabilidad entre mujeres y hombres, la dependencia entre ellos y la subordinación de las mujeres, son fenómenos político-sociales. Lo que Rubin denomina el sistema de sexo/género, consiste en un conjunto de dispositivos socio-culturales, en particular los sistemas de parentesco forjados por las reglas matrimoniales, que transforman a las hembras y los machos, poseedor@s en la infancia del potencial sexual humano en su totalidad, en "mujeres" y "hombres", dividiéndolos en dos categorías sociales incompletas la una sin el otro. Cuando Lévi-Strauss atribuye en *Las formas elementales del parentesco* el inicio de la cultura al tabú del incesto que regula los intercambios matrimoniales exogámicos mediante "el tráfico de mujeres" entre líneas de descendencia, regido por sus hombres, proscribire la homosexualidad y prescribe la heterosexualidad. Como escribe Rubin: "el tabú del incesto presupone un tabú previo, menos articulado, de la homosexualidad. Una prohibición de *algunas* uniones heterosexuales se convierte en un tabú de uniones no-heterosexuales. El género no es únicamente una identificación con un sexo; exige también que el deseo sexual sea canalizado hacia el otro sexo." (Rubin 1975: 180). De modo análogo a como los sistemas de parentesco supuestamente exigen una división heterosexual de los sexos, en la teoría freudiana, la crisis edípica es la fase del desarrollo psicosexual de los individuos, en que éstos asimilan las reglas y los tabúes relativos a la sexualidad basados en la división de los sexos, que a su vez constituyen el deseo sexual heterosexual. En ambos modelos la mujer acaba relegada a una posición estructural dependiente y subordinada, objeto de intercambio o deseo de los hombres e incompleta sin ellos (Rubin 1975).

Una de las demandas del movimiento feminista fue la libertad sexual. Pero la introducción por Rubin de la sexualidad en la agenda feminista académica en tanto que una dimensión de los sistemas de sexo/género, que no puede ser reducida al sexo biológico ni confinada por la norma heterosexual, permanecerá en un segundo plano hasta la década de los noventa.

A inicios de los años ochenta se sofistican los análisis feministas cuando las relaciones de género se analizan en sus contextos históricos y culturales concretos. Aunque algunas teóricas feministas procuran explicar la condición de las mujeres en función de alguna actividad o característica femenina transcultural (Nicolson y Fraser 1999), la subordinación universal de las mujeres y la dominación de los hombres resulta cada vez menos plausible. A medida que los sistemas de género emergen como una dimensión de sistemas de pensamiento mucho más complejos, el enfoque analítico se desplaza de la conducta o las actividades de las mujeres en relación a los hombres, al género entendido como sistema simbólico que debe ser estudiado en contextos culturales

particulares. La cuestión de y hasta qué punto el género tiene algo que ver con el sexo, queda relegada al olvido.

En un artículo de 1973, que documenta el cambio terminológico del sexo al género, Strathern anticipa su concepción del género como sistema simbólico. Como Strathern escribía, "Los estudios de las diferencias de sexo, tanto los populares como los científicos, analizan por lo general la conexión entre los estereotipos culturales sobre varones y hembras (género) y la base psicológica de la discriminación (sexo)." (Strathern 1979: 133). Se suele dar un proceso de retroalimentación en una espiral de significados simbólicos. Los componentes culturales y biológicos de los estereotipos de género pueden servir para simbolizar otras dimensiones de la sociedad como, por ejemplo, el valor atribuido a las actividades femeninas relativas a las masculinas e incluso la concepción local de la naturaleza relativa a la cultura (Strathern 1979; Strathern 1980). Al concebir el género como construcción simbólica o como metáfora para tipos de acción, Strathern y otras antropólogas contemporáneas parecen conseguir separar las representaciones simbólicas de lo femenino y lo masculino, de los cuerpos sexuados "naturales", y de la conducta concreta de mujeres y hombres individuales. Desde esta perspectiva, el género en tanto que sistema de clasificación simbólica de personas sociales es un componente más del entramado general de las relaciones sociales. Como Strathern especifica en su libro clásico *The Gender of the Gift* (1988): "Yo entiendo por 'género' aquellas categorizaciones de personas, de artefactos, acontecimientos, secuencias, etc. que se inspiran en imágenes sexuales sobre los modos en que las distinciones entre características masculinas y femeninas configuran las ideas de personas concretas sobre la naturaleza de relaciones sociales." (Strathern 1988).¹⁷ El punto de partida analítico ya no son las cosas concretas que deben o no pueden hacer personas sexuadas concretas sino el juego de clasificaciones y distinciones simbólicas de género. Queda así en suspenso teórico la cuestión acerca de los fundamentos —la relación entre sexo y género— y del por qué de estas construcciones simbólicas particulares. La insistencia en basar su interpretación en las categorías nativas ha sido criticada, además, por omitir las estructuras de poder y eludir el modo cómo representaciones simbólicas o ideologías pueden ocultar relaciones de desigualdad y explotación.

Un desarrollo político paralelo al análisis de género como sistema simbólico se encargará de reintroducir las experiencias concretas de mujeres concretas en contextos de poder y desigualdad, en las teorías de género. En los años setenta se organizan las feministas negras en EEUU para denunciar la opresión racial, sexual, heterosexual

17. M. Strathern (1988) *The Gender of the Gift*, Berkeley: University of California Press, p. ix. Existe una afinidad entre este enfoque simbólico y la concepción maussiana de la persona social a la que Strathern añade la categoría de género.

y de clase a que están sometidas todas las mujeres negras en contraste con sus compañeras blancas. Desencantadas con el poco caso que habían hecho todos —el movimiento por los derechos civiles, el nacionalismo negro, la izquierda blanca así como el movimiento feminista de las mujeres blancas— de su subordinación y discriminación específicas, las mujeres negras reconocen que necesitan "desarrollar una política que, en distinción con las mujeres blancas, es antirracista, y, en distinción con los hombres negros y blancos, es anti-sexista."¹⁸ En una sociedad estructurada por desigualdades de clase y raciales, las feministas negras tuvieron que movilizarse en dos frentes: por un lado, contra los hombres negros que las oprimían en tanto que mujeres y, por otro, contra el racismo de la población blanca que las explotaba y discriminaba. Ese conflicto potencial de lealtades fue una dificultad especial para su organización. Al interior del movimiento negro las feministas fueron denostadas por introducir divisiones políticas. Y aunque las feministas blancas proclamaran que "sisterhood is powerful" (la hermandad es poderosa) este ideal de solidaridad feminista era una falacia, pues ocultaba una miopía racial y de clase. Las feministas blancas habían ignorado la historia, la cultura y las condiciones de vida de las mujeres negras, habiendo hecho poco o nada por comprender y combatir el racismo. Sus modelos analíticos habían enfocado exclusivamente la desigualdad de las mujeres y los efectos del sexismo y por lo tanto eran de escasa utilidad para aquellas mujeres sometidas a discriminaciones raciales, de clase y sexistas. Como escribió la feminista negra Bell Hooks:

Quando las mujeres blancas 'emancipacionistas' definieron el trabajo remunerado como camino para la liberación, no prestaron atención a aquellas mujeres que son las más explotadas en la fuerza de trabajo americana. Si hubiesen reconocido la penuria de las mujeres de la clase obrera, su atención se habría desplazado de las amas de casa suburbanas que poseían una educación superior y deseaban incorporarse en la fuerza de trabajo de clase media o alta. Si hubiesen prestado atención a las mujeres que ya trabajaban y que eran explotadas como fuerza de trabajo de reserva barata en la sociedad americana, habrían dejado de romantizar la búsqueda de las mujeres blancas de clase media de un empleo que les satisficiera. Mientras que la incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo no impide su resistencia contra la opresión sexista, para una gran parte de las mujeres americanas el trabajo fuera del hogar no ha sido una fuerza liberadora. (Hooks 1981: 146; ver también Lewis 1977; Thornton Dill 1983; Eisenstein 1994).

18. *The Combahee River Collective, a Black Feminist Statement*, 1979: 363.

Las feministas negras introdujeron nuevos desafíos teóricos y políticos. Las denuncias de las feministas negras rompieron la visión indiferenciada de la identidad y la subordinación de las mujeres, al demostrar que en el mundo moderno mecanismos políticos e ideológicos moldean las experiencias y las identidades de las mujeres de modo simultáneo aunque desigual, no sólo por el hecho de ser mujeres, sino por su condición de clase y raza. Es decir, las desigualdades de género son racializadas y las desigualdades socio-raciales son engendradas.

El engendramiento de las desigualdades socio-raciales no es fruto de una simple convergencia o fusión, de una especie de suma, de diferentes fuentes de opresión de las mujeres sino de la intersección dinámica entre el género, la raza y la clase en estructuras de dominación históricas. Así Harding señalaba: "en culturas estratificadas tanto por el género como por la raza, el género siempre resulta ser también una categoría racial y la raza una categoría de género." (Harding 1986: 18). ¿Pero cómo se da este proceso de construcción recíproca entre género y raza y cuáles son las condiciones socio-políticas que lo propician? El sexo biológico, que por pertenecer al ámbito de la naturaleza había sido relegado por la teoría de género a un limbo teórico, vuelve a ser tan pertinente como lo es la forma de racionalizar la desigualdad social a través de una concepción histórica de la relación entre naturaleza, cultura y sociedad.

El sexo ya no es lo que era

La intersección entre género, raza y clase suscitó cuestiones nuevas y complejas acerca de la relación entre ideologías biológico-raciales que legitiman estructuras de desigualdad económico-políticas y la organización de la reproducción social, y el control del sexo, de los cuerpos sexuados, de la sexualidad y las relaciones de género. En lugar de indagar acerca de la relación entre sexo y género, habría que preguntarse sobre las circunstancias históricas en que el dualismo sexual biológico y la sexualidad pueden tener consecuencias socio-políticas y de género.

Resulta relevante aquí la propuesta que hacen Yanagisako y Collier a fines de los años ochenta de dissociar analíticamente el género por completo del sexo. Cualquier análisis de género debería comenzar por cuestionar las raíces en última instancia biológicas de las categorías de género no importa cuál sea su elaboración cultural particular, en lugar de tomarlas como dadas como lo suelen hacer tantas feministas o en sus definiciones del concepto o por omisión. Una vez desbrozado el camino de supuestos esencialistas, habría que investigar la construcción cultural de los significados de género y el papel que juegan éstos en sistemas de desigualdad en contextos históricos específicos (Yanagisako y Collier 1987: 32-33). A pesar de su crítica radical de los

residuos biólogos en la noción de género, Yanagisako y Collier no ponen en duda el dualismo sexual biológico al que relegan al ámbito de la naturaleza. McDonald, en cambio, fue más sugerente al señalar, con razón, que las propias teorías biológicas y fisiológicas y las concepciones de la naturaleza, no dejan de ser concepciones socio-políticas históricas (McDonald 1989). Es decir, no se trata de echar el bebé del sexo con el agua del baño sino de descubrir cómo éste es representado y regulado en diferentes circunstancias históricas (Laqueur 1994).¹⁹

Un ejemplo de cómo la realidad material del dualismo sexual biológico se convierte en objeto de dispositivos disciplinadores de la reproducción social cuando ideologías biológicas legitiman un orden socio-político desigual, es la investigación que realicé a principios de los años setenta sobre la sociedad cubana colonial. En este estudio antropológico-histórico de la sexualidad y el racismo en la Cuba colonial desarrollé, a través del análisis de las políticas y de las prácticas matrimoniales en tanto que dispositivos socio-políticos, una explicación del racismo como doctrina legitimadora de la desigualdad social, que asimismo permite explicar las diferentes formas de dominación y/o disciplina socio-sexuales a que estaban sometidas respectivamente las mujeres "de color" y las mujeres blancas en esta sociedad esclavista. Propuse un modelo de análisis relacional del control del sexo y de los significados socio-simbólicos de la sexualidad y de las jerarquías de género vinculados con los procesos de reproducción de la desigualdad social (Stolcke 1992; ver también Stoler 1995). Esa lógica racial-sexual se aplica a la sociedad colonial ibero-americana en general a partir del siglo XVIII (Stolcke 2003). En la sociedad colonial la materialidad del cuerpo sexuado, en particular de las mujeres, adquirió una importancia tal que estructuró todo su tejido socio-cultural. Los modos de clasificación y de identificación social de una sociedad determinan la manera cómo se organiza su reproducción social. El orden socio-político colonial, con su enorme desigualdad, contenía las semillas de su propia destrucción en los sectores subalternos y en especial en la población esclava, explotados en lo económico, sometidos en lo político y segregados en términos racistas. Hasta el siglo XVIII el sistema de clasificación y descalificación socio-político colonial era teológico-moral. A raíz del surgimiento de la filosofía natural en Europa cuando los científicos naturales se dedicaron a estudiar de forma más sistemática la diversidad física y cultural entre los seres humanos y el lugar que se debía asignar a éstos en la gran cadena de los seres, cambia el modelo de interpretación del orden en el mundo y en

19. En un fascinante estudio de las representaciones cambiantes del cuerpo humano y de la anatomía genital-sexual desde la Grecia clásica hasta fines del siglo XVIII, Laqueur ha mostrado que no existe un modelo científicamente correcto del sexo. En Europa se divulga el modelo de los dos sexos incommensurables durante la ilustración (Laqueur 1994).

la sociedad. Se desarrolla el racismo científico y la desigualdad socio-política en la sociedad colonial viene a ser justificada en términos biológico-raciales. A partir de este momento la condición socio-económica de los habitantes de las colonias y la desigualdad en general son atribuidos a la calidad racial aventajada o deficiente innata y por lo tanto hereditaria de éstos. Pero la sociedad colonial no era un orden socio-económico cerrado. Desde el inicio los conquistadores y colonizadores explotaron sexualmente a las mujeres indígenas primero y poco después a las esclavas africanas. Por consiguiente, las fronteras fenotípicas entre la población autóctona, las esclavas y los europeos pronto se comenzaron a borrar y surgieron sectores mestizos y mulatos importantes. Cuando la calidad racial es introducida como criterio de clasificación socio-político en el siglo XVIII, la considerable "mezcla" de la población, junto con un grado de movilidad social ascendente de mestizos y mulatos, intensificó la obsesión de las elites blancas por su pureza racial tenida como blasón de su preeminencia socio-política legítima. Al arraigar su superioridad social en su genealogía impoluta en términos socio-raciales, el matrimonio endogámico de clase y raza se convirtió en un imperativo *sine qua non* para las familias de las elites. Las buenas familias aseguraron el control de sus matrimonios a través de una férrea disciplina de los cuerpos sexuados de sus mujeres, pues cualquier desliz sexual de una hija podía, como decía un contemporáneo, introducir bastardos, es decir, una prole impura, en la estirpe. Los escarceos sexuales, por lo demás frecuentes, de los hijos de buena familia con mujeres "de color" no eran, en cambio, una amenaza para la familia, pues estas relaciones sexuales no solían ser consagradas por el santo matrimonio, de modo que sus vástagos ilegítimos no podían manchar la familia. En este contexto colonial el cuerpo sexuado y la sexualidad en particular de las mujeres de la elite adquirieron una extraordinaria importancia, pues ellas eran las garantes de la preeminencia social de sus familias. Ahora bien, una prohibición sólo tiene sentido si la conducta sancionada puede ocurrir. Toda esta parafernalia de normas matrimoniales endogámicas, de disciplina sexual, era necesaria pues había quienes se atrevían a sobreponerse a las convenciones socio-raciales. En efecto, había jóvenes parejas desiguales que, impulsadas por el amor, recurrían al rapto con fines matrimoniales para vencer la oposición paterna. La pareja confiaba en que el padre de la joven aceptaría el matrimonio ante el hecho consumado de la desfloración de ésta por su novio, el momento crítico del rapto. En materia de honra y disciplina sexual la sociedad cubana distinguía, no obstante, entre dos clases de mujeres. Por un lado estaban las "hijas de familia", futuras madres de una descendencia de legítimo matrimonio endogámico y racialmente pura, cuya sexualidad era sometida al rígido control familiar para asegurar su virginidad antes del matrimonio y su castidad después. Y, por otro, estaban las mujeres "de color" quienes, se

suponía, carecían de una familia merecedora de honras sociales y estaban a constante merced de los avances sexuales de los hombres, sobre todo blancos. Como decía un proverbio cubano de la época "no hay tamarindo dulce ni mulata señorita".

No obstante, sería tan erróneo deducir, de las dinámicas socio-raciales-sexuales en la sociedad colonial cubana que acabo de describir, que el dualismo sexual biológico es invariablemente un fundamento del género, como suponer que las jerarquías de género se constituyen con independencia del sexo biológico. Ni lo uno ni lo otro es el caso. Lo que la sociedad colonial cubana revela es que el significado socio-cultural jerárquico de los cuerpos sexuados está en función de una concepción genealógica biológica, es decir naturalizada, de las identidades sociales, significado que dotó la diferencia entre los sexos, los cuerpos sexuados y la sexualidad de una importancia decisiva para el orden y la estabilidad sociales.

Aunque la crítica llamada post-estructuralista, postmoderna o desconstruccionista del saber y de las categorías científicas occidentales, de la observación y la representación objetivas de otros mundos culturales, en sus revisiones de la historia, la cultura y la política fue notablemente ciega para la cuestión de género, dicha crítica tuvo dos consecuencias: por un lado, la cultura ahora entendida como cambiante, abierta, híbrida, se convirtió en una noción clave y ubicua en la crítica cultural —por ejemplo en los estudios de la cultura negra o hispana. Y por otro, este nuevo enfoque crítico, reflexivo, de la noción convencional de cultura, privilegia la producción política de las diferencias, de las identidades sociales, en el marco de una política de la identidad —que converge hasta cierto punto con el interés previo respecto a cómo las intersecciones entre clase, raza y género redundan en experiencias diversas de las mujeres, y las dota de una perspectiva desconstruccionista histórica. Se desarrollan concepciones más complejas del género que ahora es abordado como una dimensión entre otras de las relaciones sociales, haciendo hincapié, a parte de la clase y la raza, también en la orientación sexual (Nicolson y Fraser 1999). Pero, aunque las identidades y diferencias socio-culturales se hacen más fluidas y se multiplican, permanece la pregunta acerca de cómo desentrañar las identidades construidas de aquellas diferencias a las que se debe la opresión de las mujeres. Así, Phillips señala: "Una cosa es estar a favor de que la heterogeneidad y la diversidad sean incorporadas en nuestras teorías de la igualdad y de la justicia; pero aceptar LA diferencia y ordenar nuestro pensamiento alrededor de ella es una cosa bien distinta. Y una cosa que esta postura me sugiere es que, a pesar de las dificultades conceptuales que han planteado las feministas con respecto a la distinción entre sexo y género, continuamos precisando desentrañar *las diferencias que son inevitables y aquellas que son escogidas, de aquellas que son simplemente impuestas.*" (Phillips 1992: 23).

Errington había intentado separar las diferencias inevitables de aquellas impuestas cuando respondió a Yanagisako y Collier que, en lugar de abandonar por entero el sexo, debía distinguirse entre el sexo con minúscula referido a los cuerpos biológicamente sexuados, el *Sexo* con mayúscula, a la construcción cultural particular de los cuerpos sexuados y el *género*, un término que debía reservarse para aquello que diferentes culturas construyen a partir del *sexo* (Errington 1990; Moore (eda) 2000). Se amplía de este modo el ámbito de lo culturalmente construido en materia de género, sexo y sexualidad, lo cual obvia la cuestión acerca del "material de construcción" del género y continua faltando una teoría sobre la relación entre sexo y género, teoría imprescindible para precisar la frontera así como la intersección entre el sexo y el género, entre la naturaleza y la cultura, en la vida en sociedad (Morris 1995: 568).

En los años noventa la tesis de Foucault acerca del carácter discursivo de la sexualidad transforma radicalmente la problemática feminista clásica, al invertir la relación entre sexo y género. Dos tradiciones antropológicas —el anti-esencialismo feminista y la teoría de la práctica— confluyen dando origen a lo que se ha venido a llamar la teoría performativa, que desafía frontalmente la noción estática de la identidad de género (Morris 1995). Aunque Judith Butler no fue la madre del invento performativo, su célebre libro *Gender Trouble* representa seguramente este giro teórico-político de modo mas cabal (Butler 1990). De acuerdo con la teoría de la performatividad, el género es un efecto discursivo y el sexo es a su vez un efecto del género. Butler entiende por efecto discursivo todas aquellas consecuencias que tienen un conjunto de prácticas reguladoras de la identidad de género, que a través de la imposición de la heterosexualidad obligatoria la tornan uniforme y estable. Hay resonancias aquí de la crítica temprana a que Gayle Rubin somete a Lévi-Strauss y Freud. La identidad femenina y masculina nunca son, además, completas sino que se encuentran en un permanente proceso de construcción y, por consiguiente, pueden ser resignificadas. Los análisis convencionales le dan al género una falsa estabilidad, que oculta las discontinuidades en las prácticas e identidades heterosexuales, bisexuales, gay y lésbicas. La teoría preformativa, en cambio, no se limita a examinar cómo el sistema de sexo/género, en tanto que conjunto de normas reguladoras, construye las identidades de género, sino que presta especial atención a las ambivalencias y multiplicidades que emergen en la formación de subjetividades y en las prácticas. Desde el punto de vista preformativo, el género se convierte en algo que se hace en vez de ser algo que se es. Butler insiste en la inestabilidad de las categorías analíticas sexo y género. Pero, como ha señalado Moore, "Si se pone en cuestión el carácter inmutable del sexo, entonces este artefacto que denominamos 'sexo' es tan construido culturalmente como lo es el género; en efecto, tal vez ya siempre fue género y por consiguiente la distinción entre sexo y

género resulta no ser en absoluto una distinción." (Butler 1990: 7, citado en Moore 2000: 155). Butler se refiere, además, al sexo y a la sexualidad en tanto que identidades sexuales y prácticas sexuales de modo intercambiable. Ella pretende subvertir el imperativo del cuerpo sexuado biológico aboliendo la categoría de género. La cuestión central para la autora no reside en el género sino en cómo las personas escogen y ejercen su sexualidad y cómo viven su identidad sexual. No me cabe duda de que Butler da un valiosísimo paso teórico y político adelante en su *tour de force* performativa de desestabilización del sexo, el género y la sexualidad, al argumentar que se trata de fenómenos contestables, dinámicos y hasta subversivos, que no deben ni pueden ser confinados al dualismo sexual biológico antes bien ser rescatados de la regulación heterosexual normativa para ser reconocidos. Pero ella no se detiene en las circunstancias socio-políticas que hacen posible la contestación de la norma heterosexual. Y queda otra vez la duda acerca de qué importa entonces que las personas posean cuerpos sexuados de dos tipos diferentes en el juego de las identidades, el sexo y la sexualidad. Y me pregunto de manera aún más fundamental, si para ser libres y reconocid@s es preciso desprendernos por entero de nuestra materialidad sexual.

Ésta es la pregunta que Butler retoma tres años más tarde en su libro posterior, que tiene el sugerente título de *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "sex"* y en el que discute otra vez el enigma del "sexo", si puro efecto discursivo, o dato indeleble de la biología (Butler 1993).²⁰

In-conclusión

Este artículo ha de quedar necesariamente inconcluso. El movimiento y las investigadoras feministas hemos recorrido un largo camino político y teórico desde nuestros primeros intentos en los agitados años sesenta por comprender el por qué de las mujeres. Debería estar claro que la respuesta a esta pregunta tiene muchísimo que ver con el reparto desigual del poder entre mujeres y hombres, aunque ni la centralidad social de las relaciones de género ni sus implicaciones políticas sean en absoluto evidentes para todos nuestros compañeros. En efecto, nuestros interrogantes y nuestras aportaciones teóricas acerca de la construcción socio-cultural del sexo, de los

20. La versión en castellano de este libro está editado con el título *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (Butler 2002). Para comprender mejor los méritos y las limitaciones de la tesis performativa de Butler, es instructivo el debate entre ésta y la pensadora feminista marxista Nancy Fraser, acerca de si la regulación heterosexual normativa forma parte de la infraestructura económica que posibilita la acumulación capitalista, o la cuestión de las orientaciones sexuales de gays y lesbianas pertenece únicamente al ámbito cultural y a procesos de reconocimiento social (Butler 2000; Fraser 2000).

cuerpos sexuados y de la sexualidad, deberían ser imprescindibles para cualquiera que pretenda estudiar la dinámica de una sociedad en particular o que se interese de manera mas fundamental por las maneras cómo es percibida la relación de la naturaleza con la cultura en la experiencia humana y por nuestras posibilidades de crear un mundo mas justo y libre. Hemos desafiado los esencialismos biológicos. Hemos descubierto la paradoja moderna entre la tan cacareada libertad del/a individu@ para forjar su propio destino y la recurrente justificación ideológica de las desigualdades socio-sexuales y políticas naturalizándolas. La pregunta clave no se circunscribe a cómo se relacionan el sexo con el género y la sexualidad, sino en qué circunstancias históricas y en qué sentido las diferencias de sexo engendran desigualdades de valor y poder entre seres humanos.

Los espectaculares "avances" en el campo de la biotecnología tal vez puedan señalar el inicio de una respuesta en lo que se refiere a la sociedad occidental. En la cosmología occidental moderna la relación entre naturaleza y cultura es un tema tan controvertido y político porque los dos ámbitos no sólo se conciben como evidentemente separados sino como fuerzas en conflicto, la cultura siendo vista como el espacio de la libertad que se confronta con las limitaciones que nos impone la/nuestra naturaleza. La biotecnología, en tanto que expresión de la creatividad humana, se aplica a transformar lo que está inscrito en la naturaleza. El nexo fundamental es el sexo. Cualquier procedimiento experimental biotecnológico implica la manipulación de la reproducción sexual. Pero el sexo, la fuente de la vida, está, además de la muerte, entre las realidades materiales más intensamente simbolizadas y emocionalmente cargadas de la experiencia humana. La función del sexo no se limita a engendrar seres humanos en tanto que organismos vivos sino que tiene mucho que ver con las ideas acerca de cómo se forjan relaciones sociales. Por consiguiente, aunque en el laboratorio se manipulen materiales reproductivos desencarnados como óvulos, esperma, embriones, estos procesos biotecnológicos están cargados de significados y efectos socio-culturales. ¿Qué puede enseñarnos entonces todo el entramado de motivaciones científicas y económicas, de significados simbólicos e ilusiones sociales que rodea una biotécnica como la clonación —que, al prescindir de la reproducción sexual, elimina el dualismo sexual de la procreación—, acerca de nuestras concepciones de la feminidad en relación con la masculinidad, de la maternidad en función de la paternidad? ¿Y ante todo, cuáles son las consecuencias para las mujeres, del hecho de que el cuello de botella de la experimentación biotecnológica sea la disponibilidad de ovocitos? Pero este ya es otro bucle a la misma historia, que dejo para otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBOTT, P. (2000) "Gender", in KRAMARAE, C. y D. SPENDER (eds) *Routledge International Encyclopedia of Women*, Londres: Routledge.
- ARDENER, E. (1975) "Belief and the problem of women", in ARDENER, S. (eda) *Perceiving Women*, Londres: Dent.
- BARNARD, A. y J. SPENCER (eds) (1998) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres: Routledge.
- BEAUVOIR, S. DE 1949 (1989) *The Second Sex*, Nueva York: Vintage Books.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge.
- (1993) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "sex"*, Nueva York: Routledge.
- (2000) "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review*, no. 2.
- (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Barcelona: Editorial Paidós.
- CARRITHERS, M., S. COLLINS y S. LUKES (eds) (1985) *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CODE, L. (eda) (2000) *Encyclopedia of Feminist Theory*, Londres: Routledge.
- COLAPINTO, J. (1997) "The true story of John/Joan", 11 diciembre de 1997, <http://www.healthplace.com/Communities/Gender/intersexuals/artic...>
- "The Combahee River Collective, a Black Feminist Statement" in EISENSTEIN, Z.R. (eda) (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism*, Nueva York: Monthly Review Press.
- DESCOLA, Ph. y G. PÁLSSON (eds) (1996) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres: Routledge.
- DREGER, A. (2004) "Shifting the paradigm of intersex treatment", Intersex Society of North America, <http://isna.org/library/dreger-compare.html>.
- DUMONT, L. (1983) *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Éditions du Seuil.
- EDHOLM, F., O. HARRIS y K. YOUNG (1977) "Conceptualizing women", *Critique of Anthropology* 3 (9 y 10).
- EISENSTEIN, Z.R. (1994) *The Colour of Gender. Reimagining Democracy*, Berkeley: University of California Press.
- ERRINGTON, S. (1990) "Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview", in ATKINSON, J. y S. ERRINGTON (edas) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford: Stanford University Press.
- FAUSTO-STERLING, A. (2000) *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York: Basic Books.

- (2004) "The five sexes: Why male and female are not enough",
<http://www.mtsu.edu/phollowa/5sexes.html>.
- FRADE, C. (2002) "Introducción" in FRADE, C. (ed) *Globalització i diversitat cultural*, Barcelona: Pòrtic.
- FRASER, N. (2000) "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", *New Left Review*, no. 2.
- FRAISSE, G. (2001) "El concepto filosófico de género",
http://www.europarl.eu.int/transl_es/plantaforma/pagina/celter/art2frai...
- FRIEDAN, B. (1963) *La mística de la feminidad*, Nueva York: Norton.
- (2003 [2000]) *Mi vida hasta ahora*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- GOLDMAN, E. (1897) "Women's Rights",
<http://www.jwa.org/exhibits/wov/goldman/rights.html>.
- GREER, G. (1971 [1970]) *The Female Eunuch*, Londres: Paladin.
- HARRIS, O. y K. YOUNG (eds) (1979) *Antropología y Feminismo*, Barcelona: Fd. Anagrama.
- HARDING, S. (1986) *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press.
- HERTZ, R. (1960 [1909]) *Death and the right hand*, Londres: Cohen and West.
- HOOKS, B. (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston: South End Press.
- KESSLER, S. (1990) "The medical construction of gender: Case management of inter-sexed infants", *Signs* 16 (1).
- LAQUEUR, T. (1994 [1991]) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Ediciones Cátedra/ Universitat de València/ Instituto de la Mujer.
- LEACOCK, E. (1978) "Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution", *Current Anthropology* 19 (2).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984 [1983]) *La mirada distante*, Barcelona: Argos Vergara.
- LEWIS, D.K. (1977) "A response to inequality: Black women, racism and sexism", *Signs* 3 (2).
- MAUSS, M. (1938) "Une catégorie de l'Esprit Humain: La notion de Personne, Celle de 'Moi'", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68; en versión inglesa in CARRITHERS, M., S. COLLINS, S. LUKES (eds) (1985) *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACCORMACK, C.P. y M. STRATHERN (edas) (1980) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MCDONALD, M. (1989) *We are all French! I language, Culture and Identity in Brittany*, Londres: Routledge.
- MEAD, M. (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York: Morrow.

- (1949) *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, Nueva York: Morrow.
- MILLETT, K. (1977 [1969]) *Sexual Politics*, Londres: Virago Press.
- MITCHELL, J. (1966a) "Women: The longest revolution", *New Left Review*, noviembre-diciembre.
- (1966b) *Women: The longest revolution. Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis*, Londres: Virago Press.
- MOORE, H.L. (1996 [1988]) *Antropología y feminismo*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Colección Feminismos.
- (2000) "Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology", in MOORE, H.L. *Anthropological Theory Today*, Cambridge: Polity Press.
- MORRIS, R.C. (1995) "All Made Up: Performance theory and the new anthropology of sex and gender", *Annual Review of Anthropology* 25.
- NICHOLSON, L. (1998) "Gender", in JAGGAR, A.M. y I.M. YOUNG (eds) *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers.
- NICOLSON, L. y N. FRASER (1999 [1990]) "Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism", in NICOLSON, L. (eda) *The Play of Reason. From the Modern to the Postmodern*, Buckingham: Open University.
- OAKLEY, A. (1977 [1972]) *La mujer discriminada: biología y sociedad*, Madrid: Tribuna Feminista, Editorial Debate.
- ORTNER, S.B. (1974) "Is female to male as nature is to culture?" ROSALDO, M. y L. LAMPERE (eds) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- OWEN, M.K. (2000) "Gender", in CODE, L. (eda) *Encyclopedia of Feminist Theories*, Londres: Routledge.
- PALMA, M. (1996) *La mujer es puro cuento. Simbólica mítica-religiosa de la femineidad aborigen y mestiza*, Quito: Abya-Yala.
- PHILLIPS, A. (1992) "Universal pretensions in political thought", in BARRETT, M. y A. PHILLIPS (edas) *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Londres: Polity Press.
- PINE, F. (1998) "Gender", in BARNARD, A. y J. SPENCER (eds) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres: Routledge.
- REITER, R.R. (eda) (1975) *Toward an Anthropology of Women*, Londres: Monthly Review Press.
- ROSALDO, M.Z. y L. LAMPERE (edas) (1974) *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- (1974) "Woman, culture, and society: A theoretical overview", in ROSALDO, M.Z. y L. LAMPERE (edas) *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- (1980) "The use and abuse of Anthropology: Reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs* 5 (3).

- RUBIN, G. (1975) "The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex", in REITER, R.R. (eda) *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York: Monthly Review Press.
- SCOTT, J.W. (1986) "Gender: A useful category of historical analysis", *The American Historical Review* 19 (5).
- STOLCKE, V. (1992 [1974]) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid: Alianza Editorial.
- (2003) "A new world engendered. The making of the Iberian Transatlantic Empires -XVI to XIX centuries", in MEADE, T.A. & M.E. WIESNER-HANKS (edas) *A Companion to Gender History*, Blackwell Companions to History Series, Oxford: Blackwell.
- STOLER, A.L. (1995) *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press.
- (2002) *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate of Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press.
- STOLLER, R.J. (1968) *Sex and Gender*, Nueva York: Science House.
- STRATHERN, M. 1973 (1979) "Una perspectiva antropológica" in HARRIS, O. y K. YOUNG (eds) *Antropología y Feminismo*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- (1980) "No nature, no culture: The Hagen case", in MACCORMACK, C.P. y M. STRATHERN (eds) *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988) *The Gender of the Gift*, Berkeley: University of California Press.
- THORNTON DILL, B. (1983) "Race, class, and gender: Prospects for an all-inclusive sisterhood" *Feminist Studies* 9 (1).
- TUBERT, S. (eda) (2003) *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- YANAGISAKO, S.J. y J.F. COLLIER (1987) "Toward a unified analysis of gender and kinship" in COLLIER, J.F. y S.J. YANAGISAKO (edas) *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.