

GÉNEROS TRANSFRONTERIZOS

Purificación Mayobre Rodríguez

Universidad de Vigo

Introducción

Como la convocatoria de los VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago es una “convocatoria un poco indefinida para que los intervinientes la definan según el personal enfoque de cada cual”, yo he elegido como tema de reflexión la cuestión de los géneros, con la finalidad de hacer ver que, si bien hace sólo unas décadas los géneros eran dos y sólo dos (en realidad uno y su envés) y entre ellos existían unas fronteras muy rígidas y casi infranqueables, sin embargo, hoy, en la era de la globalización, las fronteras se han debilitado de tal forma que se puede proclamar tanto la universalización del género –es decir, una metaidentidad común a todos los individuos independientemente de su sexo- como la fragmentación y proliferación, pues, al desaparecer las inflexibles barreras entre las identidades sexuadas, se puede postular la construcción de nuevas identidades transfronterizas.

De cómo dos son uno

La consideración de la mujer como “lo otro”, como “el segundo sexo”, ha sido constante en la Historia de la Filosofía tal y como ha demostrado Simone de Beauvoir en la obra que lleva ese título. Esa conceptualización es una consecuencia lógica de la metafísica de la identidad en que se basa la dialéctica racional, para la que lo único realmente existente es la esencia, lo trascendental, lo inamovible, razón por la cual la filósofa Hannah Arendt, en *La condición Humana* (1998), afirma que la categoría de muerte es un pilar básico de la filosofía occidental y que dicha filosofía es como un “vivir para la muerte”, puesto que es un tipo de conocimiento que evita el choque con la realidad y con la experiencia que, según Arendt, es lo *propium* del nacimiento, del pensamiento, de un verdadero pensamiento, que no es pensar lo ya pensado, sino situarse en la confrontación con la realidad y asumir el

riesgo de pensar en primera persona sin apoyaturas en teorías, frases hechas o conductas estandarizadas. Sin embargo, el pensamiento occidental, desde sus orígenes griegos, realiza un ejercicio constante de desensibilización “según el cual el aparecer de las cosas del mundo –que no es sólo multiforme, móvil y plural, sino, sobre todo, es un aparecer sensible destinado a ser aceptado por seres sensibles- es reducido a un mero y engañoso parecer. A la apariencia, reducida a mera semejanza, la filosofía contrapone la dimensión del ser, el cual, siendo el (verdadero) fundamento del (mero) aparecer, no comparte sus defectos y, por tanto, no deviene, no cambia, no pasa y, sobre todo, no muere, sino que, inmóvil y seguro, se ofrece a la contemplación del pensamiento sustrayéndose a la engañosa percepción de los sentidos. Por tanto, en último término, la centralidad de la muerte, sobre la que se funda la filosofía occidental, acaba diseñando la bien conocida dicotomía que contrapone el reino desensibilizado del pensamiento con el mundo corpóreo de lo aparente y lo caduco”. (Diótima: 1996: 136-137).

Esta dicotomía entre el ser y el devenir, entre el ente y el existente, entre el intelecto y el cuerpo, entre la esencia y los accidentes, entre la cultura y la naturaleza, entre el hombre y la mujer, etc, encuentra su fundamentación metafísica en el dualismo ontológico de Platón, que funciona produciendo oposiciones binarias que han determinado una concepción asimétrica con respecto a las políticas de género. El varón (identificado con la Cultura) -según ratificaron grandes pensadores de la antigüedad y de la modernidad- fue considerado superior a la mujer (asociada a la naturaleza), la que fue configurada como un espejo cuya superficie plana lo reafirmaba en su superioridad. Como afirma una gran teórica de la lógica especular, Luce Irigaray (1974: 57), “la mujer contribuirá a este desdoblamiento especular devolviendo al hombre “su” imagen, repitiéndolo como “mismo”. O de una forma más elocuente lo podemos ver reflejado en las siguientes palabras de V. Woolf (2001: 50): “Durante todos estos siglos las mujeres han sido espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar una silueta del hombre de tamaño doble del natural”.

La imagen del espejo resulta muy gráfica para hacer ver que la economía binaria está fundada, en realidad, en la lógica del Uno, del Mismo. Según esta lógica, el otro no es un “otro”, simplemente es un “alter ego” invertido, no es más que aquello que el Uno, es decir, el varón, el ser humano por excelencia, le ha asignado a la mujer y lo que le ha conferido es la función del negativo, del vacío, de la carencia, de la parcialidad, de la imperfección. Por lo tanto, la lógica del Uno no es una lógica binaria, sino que es una economía “homosexual”¹, no en el sentido erótico del término, sino en el sentido de que el verdadero sujeto y protagonista es el varón, el único que tiene capacidad de nombrar y significar al mundo.

¹ Homosexualité es un neologismo creado por Luce Irigaray y formado por las palabras francesas “homo”= igual y homme= hombre.

Esta cultura monosexuada ha sido defendida, por supuesto, por la filosofía antigua. Recordar que tanto para Platón como para Aristóteles la mujer a duras penas participaba del *logos*, por lo que las mujeres no alcanzaban propiamente el estatuto humano, se quedaban en un estadio intermedio entre los animales y el varón, el ser genuinamente humano. Esta concepción es la que justifica que Aristóteles, en *La Política*, establezca una distinción muy clara entre la esfera pública, reservada *naturalmente* a los varones y la esfera doméstica, destinada *naturalmente* a las mujeres.

Ese dualismo ontológico, esa jerarquía entre los sexos y esa consideración de la mujer como jerárquicamente inferior, como la otra cara del hombre, no sólo no desaparece con la modernidad, sino que incluso se acrecienta con el dualismo de Descartes, para quien el sujeto queda reducido a pura racionalidad, a puro pensamiento. Según el propio Descartes:

“Yo soy una cosa que piensa y que carece de extensión... Es evidente que yo o mejor mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, sin el cual puedo ser o existir... Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón”. (Descartes, R.: 1990: 133-140).

De la lectura de esos textos podemos afirmar con el profesor Carlos París:

“Los textos cartesianos no pueden ser más expresivos. Un psicólogo relata la historia del estudiante alemán de filosofía, el cual interrogado por su cuerpo mostraba gran extrañeza: “Mi cuerpo. ¿Qué es mi cuerpo? ¿Ah? Sí, creo que es algo que cuelga debajo de mi cabeza”.

La postura de Descartes se muestra aún más radical, ya que el estudiante germano al menos conservaba su propia cabeza en el ideal del yo... Con tal idea de su propio yo, ajena a la inmediata realidad de la extensión, no es de extrañar la misoginia cartesiana”. (Sánchez, C.: 1989: 286).

La misoginia cartesiana obedece al carácter logocéntrico de su sistema de pensamiento y a la concepción del sujeto como un ser totalmente racional, autónomo y autosuficiente, para el que el cuerpo no es más que una simple máquina que sirve para transportar la mente. Ese logocentrismo favorece la idea de que es el pensamiento, en vez del cuerpo materno, el que genera sin más al existente y, además, secunda la clásica economía binaria, la jerarquía entre el principio activo del *logos* masculino y la pasividad de la corporeidad femenina.

El talante misógino de Descartes se reproduce en varios pensadores de la modernidad, por lo menos en algunos de sus más insignes representantes, como por ejemplo en Kant. Kant no da ningún giro copernicano a la concepción de los sexos,

pues sigue defendiendo un modelo de sujeto que debe atender sólo a criterios universalizables y abstractos para decidir acerca de la bondad de su acción. De este modo, la ética kantiana consolida una concepción de un sujeto individualista, independiente, autosuficiente, que debe desvincularse de los sentimientos, de las emociones, de las relaciones personales y de la ayuda a los demás, porque si no lo hace así, se muestra dependiente e incapaz de alcanzar la madurez. Este ideal de autocontrol, de independencia, de desvinculación del cuerpo y de los otros/as, excluye a las mujeres, que difícilmente se ajustan a ese modelo individualista, negador del cuerpo, de los afectos y de los vínculos personales.

Cierto que hubo otros sistemas filosóficos, como el pensamiento ilustrado (heredero del racionalismo de Descartes), que fueron más propicios a las mujeres, ya que la exaltación de la razón, de una racionalidad universal, descorporeizada, favoreció que a las mujeres se las ubicara también en el ámbito de la conciencia y que varias ilustradas/os como Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Diderot, Condorcet o, en España, el P. Feijóo o Josefa Amar y Borbón, postularan las mismas capacidades para los hombres y las mujeres.

La defensa de la igualdad de los sexos promovida por la ilustración fue muy importante para las mujeres, pues supone un duro golpe a la misoginia clásica, aunque como advierte Marta Azpeitia (2001: 251):

“Tal vez no fuera el mejor compañero posible, cargado como iba con su equipaje dualista, su olvido del cuerpo y su concepción de un alma o mente supuestamente neutra, abstraída de toda determinación corporal –no olvidemos que la división mente-cuerpo venía cargada de paralelos tradicionales con la división hombre-mujer-, pero se convirtió en un modelo muy influyente en los defensores de la igualdad entre hombres y mujeres por su capacidad para proporcionarles armas argumentativas”.

De la igualdad a la homologación

El concepto de igualdad forma parte de la famosa tríada revolucionaria francesa, “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, aunque sus orígenes en el sentido moderno del término, se remontan cuando menos al siglo XVII, al iusnaturalismo de Hobbes y Locke, quienes fundan la igualdad de todos los hombres en el “estado de naturaleza”, oponiéndose a las desigualdades sociales provocadas por la cuna o el linaje.

El principio de igualdad irrumpe como muy rupturista e innovador en los comienzos de la modernidad, pero es revolucionario sólo para los varones, porque respecto a las mujeres es fuertemente conservador. Es revolucionario porque

subvierte el orden de la esfera pública, en la que impone la consideración de todos los individuos (varones) como iguales ante la ley, al tiempo que desbarata el sistema precedente, basado en las jerarquías de poder y deberes. Es conservador porque no cuestiona la distinción aristotélica entre esfera pública y esfera privada, ni pone en entredicho la adjudicación de esos ámbitos a cada uno de los sexos, ni tampoco se propone romper los límites de esos espacios y sacar a las mujeres del confinamiento en el ámbito doméstico. Se podría incluso afirmar que “el principio de igualdad vuelve intocable y refuerza aquella *natural* distinción, entre una esfera pública masculina y una esfera doméstica femenina, que hace de las mujeres unos sujetos políticamente impensables, o sea unos no-sujetos”. (Cavarero, A.: 1999: 124).

Se puede alegar a favor del principio de igualdad que la exclusión femenina es meramente accidental y temporal -similar a la que experimentaron determinados colectivos de varones en los orígenes del liberalismo-, que se puede ir regularizando con el tiempo y que, de hecho, el reconocimiento jurídico de la igualdad de los sexos, la universalidad de derechos, las medidas de discriminación positiva o la reclamación de la paridad de los sexos acabará paliando esa anomalía democrática. Pero el problema es que el propio procedimiento igualitario es un poco más perverso, pues la propia teoría es portadora de la desigualdad. En palabras de S. Benhabib (1990: 134):

“No son únicamente los prejuicios misóginos de los inicios de la teoría política y moral moderna las que llevan a la exclusión de las mujeres. Es la constitución misma de una esfera del discurso que proscribe a las mujeres de la historia, dejándolas en el ámbito de la naturaleza, de la luz de lo público al interior del hogar, del efecto civilizador de la cultura a la respectiva carga de la nutrición y la reproducción. La esfera pública, la esfera de la justicia se transforma en historicidad mientras que la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, es estática y atemporal”.

Esta desigualdad inscrita en el principio es lo que induce a pensar a Adriana Cavarero (1999: 125) que la exclusión no es solamente una injusticia histórica que el tiempo puede remediar, sino que es un efecto irremediable de la paradoja lógica que conforma el principio de igualdad, que pretende abolir la diferencia entre los hombres, pero no reconoce la diferencia sexual. Ese no reconocimiento de la diferencia sexual es lo que explica que la exclusión sea una exclusión primaria y no sólo accidental, que no sea solamente un déficit democrático de los Estados de Derecho. Es una exclusión primaria, originaria, consustancial al propio concepto de igualdad, concepto pensado por y para los hombres, para abolir las diferencias de estatus en la escena pública, para reconocer a nivel jurídico a todos los varones como ciudadanos, como iguales ante la ley, pero no está pensado ni por ni para las mujeres, a las que simplemente no contempla en su imaginario político, en el que las mujeres se presentan como domésticas y no como políticas, no como integrantes de

la *polis*. Esto es lo que explica que se proclamara el “sufragio universal” cuando todos los varones accedieron al voto, a pesar de que *todas* las mujeres estaban excluidas del mismo, porque los esquemas de representación –incluida la política– sólo tiene en cuenta al sujeto, al ciudadano y éste es del sexo masculino.

Por supuesto que no se puede obviar que las presiones del movimiento feminista hicieron necesario paliar la irregularidad democrática de la exclusión de las mujeres por el hecho de ser mujeres. La forma mediante la que se pretendió poner fin a esa anomalía fue tratando de universalizar el principio de igualdad. Esa universalización sólo fue posible mediante la homologación de las mujeres al paradigma masculino, modelador del principio. Esto es lo que explica que las modernas constituciones, por ejemplo la española, declaren que en virtud del principio de igualdad todos los ciudadanos son iguales sin diferencia de sexo. Es decir, se reconoce que la diferencia sexual es algo eventual, poco importante, al tiempo que se sigue postulando un sujeto masculino como universal, como representante de la humanidad, y se admite que las mujeres son iguales a los hombres si actúan como si fueran hombres, aunque a todos los efectos prácticos y simbólicos permanezcan como mujeres. De esta forma se da la paradoja de que la inclusión de las mujeres y el reconocimiento de la igualdad formal de los sexos acaba reafirmando una lógica y una cultura monosexuada, en la que la mujer, sin embargo, sigue desempeñando la función del negativo y en la que la diferencia sexual se sigue enjuiciando según los criterios misóginos de la economía binaria.

Por otra parte, esta paradoja incide en las mujeres de una forma muy negativa, ya que las obliga a mantener una identidad esquizofrénica, pues en la esfera pública y a afectos jurídicos han de proceder como un varón, mientras que en la esfera privada y a nivel simbólico han de comportarse como una mujer, sufriendo las desventajas provocadas por ambas posiciones.

Si del orden de los principios pasamos a nivel antropológico, la figura que representa ese ideal de homologación es la del andrógino, síntesis complementaria de los dos sexos. S. Benhabib es una de las teóricas que propone la elaboración de una metaidentidad común a hombres y mujeres, en cuya elaboración se debe tener en cuenta que los individuos no sólo son sujetos de derechos, es decir, iguales, sino también diferentes en función de su singularidad, de su condición sexuada, de su cultura o de su forma de vida. Hay que considerar no sólo “las normas de *igualdad formal y reciprocidad...* sino también de *equidad y reciprocidad complementaria...* por las que el otro se siente reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades y capacidades específicas... Nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente”. (Benhabib, S.: 1990: 136).

El andrógino representa un modelo de complementariedad, aunque en dicho modelo lo masculino y lo femenino se sigan pensando desde los estereotipos del orden patriarcal.

Del monismo genérico a la proliferación de los géneros

Ya Virginia Woolf, en la década de los veinte del siglo pasado, había intuido la pobreza simbólica que suponía que las mujeres se homologaran a los varones. Con la elocuencia que le suele ser habitual afirmaba:

“Sería una lástima terrible que las mujeres escribieran como los hombres, o que se parecieran físicamente a los hombres, porque dos sexos son ya pocos, dada la vastedad y variedad del mundo. ¿Cómo nos las arreglaríamos, pues, con uno solo? ¿No debería la educación buscar y fortalecer más bien las diferencias que no los puntos de semejanza?”. (Woolf, V.: 2001: 120).

Pero el tiempo de atender a las diferencias es mucho más reciente, está íntimamente vinculado a la postmodernidad y a su interés por la alteridad, la fragmentación, la heterogeneidad o la subjetividad. Ese interés es particularmente importante en algunas filósofas feministas, las que preocupadas por la diferencia sexual se opusieron al reduccionismo genérico. El feminismo de la diferencia francés - inspirado en el método deconstructivo derrideano, en la filosofía de la diferencia francesa (en la ontología de Deleuze conformada por conceptos como devenires, flujos, multiplicidades..., que nada tienen que ver con los conceptos de sustancia, objeto, identidad etc.), en el psicoanálisis freudiano y lacaniano y en el postestructuralismo postfoucaultiano- es muy crítico con la lógica binaria, con la concepción del sujeto como un ser unitario, autónomo y racional, con el sometimiento a pautas universalizadoras y, muy al contrario, defienden un sujeto descentrado y sujetado a condiciones sociohistóricas e inconscientes.

Una de las pioneras es la feminista y psicoanalista belga, Luce Irigaray, quien critica la cultura occidental por ser una cultura monosexuada y falogocéntrica, al tiempo que pone las bases para crear una cultura de la diferencia sexual, una cultura en la que el “otro” no sea el reverso del “uno”, no sea una mera copia fálica o una simple transvaloración de lo masculino, sino que sea la manifestación de la alteridad, de la subjetividad femenina.

Para crear esa cultura es muy importante elaborar un orden simbólico que responda a la experiencia femenina y un lenguaje que sea fiel a la subjetividad de la mujer. La elaboración del simbólico y la cultura de lo sexual es posible desde la reinención de nosotras mismas, de la recreación de una genealogía femenina, de la interpretación simbólica del cuerpo femenino, teniendo en cuenta que “el cuerpo de

las mujeres, en efecto, ofrece idénticas oportunidades de vida a los hijos y a las hijas concebidos en él por el encuentro de cromosomas masculinos y femeninos” (Irigaray, L.: 1992: 43), lo que se debe entender como un significante de reconocimiento de la diferencia, de una lógica de la alteridad, de la pluralidad frente a la lógica dualista y de la exclusión.

Por su parte, la filósofa americana Judith Butler (2001) se opone a la lógica binaria y al binarismo de género. Partiendo de una concepción foucaultiana del poder, en el sentido de que el poder no sólo es represivo, sino que *produce* a los sujetos que después llega a representar, afirma que el género es producido a través de prácticas identificadoras y performativas y que no existe una correlación biunívoca entre sexo y género, pues contrariamente a lo que pudiera pensarse desde una postura naturalista, el sexo es un constructo cultural igual que el género, “quizá el sexo fue siempre género”. Asimismo “el género no es exactamente lo que “somos” ni precisamente lo que “tenemos”. .. El género es el mecanismo por el cual las normas de lo masculino y lo femenino son producidas y naturalizadas” pero también “el género podría ser perfectamente el aparato por el cual tales términos se deconstruyen y desnaturalizan”, con lo que la autora está sugiriendo la posibilidad de ir más allá de la categorización binaria, de someter nuestras categorías a un análisis crítico, de resignificarlas, con el fin de que dichas categorías sean más inclusivas y más democráticas. (Beck-Gernsheim, E.: 2001: 22).

En sus análisis críticos parte de la figura del *drag*, en cuanto que en ese tropo se denuncia la falsa naturalidad del género y se insinúa la inclusión y legitimación de otras posibilidades de género. Desde este punto de vista –dice Butler- el *drag* es subversivo, porque con sus actuaciones pone de manifiesto que tanto la heterosexualidad como el género no tienen correspondencia con una supuesta esencia o naturaleza, es decir, con un ser que exista previamente a nuestras representaciones y las determine *a priori*. Y es subversivo también porque nos abre la posibilidad de construir nuevas identidades no representadas o descriptas previamente, ni fijas, ni polarizadas.

A modo de conclusion

Si aceptamos que la identidad sexual es una construcción, hay que concluir también que es consustancial a la construcción de las subjetividades la posibilidad de la disidencia respecto a los modelos imperantes, que los sujetos (si bien son sujetos sujetos) resisten, resignifican y crean nuevas representaciones *vis à vis* las diferentes prácticas discursivas y dispositivos institucionales que a su vez los han constituido. Es más –como afirma Fina Birulés (Cruz, M.: 1996)- se puede constatar

la emergencia de un “anhelo de subjetividad”, de una subjetividad de fronteras porosas, abiertas a la alteridad.

Referencias bibliográficas

Arendt, H.: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1998, 3ª reimpresión.

Azpeitia, M. y otras: *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Icaria, Barcelona, 2001.

Benhabib, S. y Cornelia, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

Beck-Gernsheim, E., Butler, J., Puigvert, L.: *Mujeres y transformaciones sociales*. El Roure, Barcelona, 2001.

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

Butler, J.: *El grito de Antígona*. El Roure, Barcelona, 2001.

Descartes, R.: *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Espasa Calpe, Madrid, 1990, 25ª edición.

Diótima: *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Icaria, Barcelona, 1996.

Irigaray, L.: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Saltés, Madrid, 1978.

Irigaray, L.: *Yo, tú, nosotras*. Cátedra, Madrid, 1992.

Restaino, F., Cavarero, A.: *Le filosofie femministe*. Paravia, Torino, 1999.

Sánchez, C. (ed.): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989.

Woolf, V.: *Una habitación propia*. Seix Barral, Barcelona, 2001.