

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 57 (2022), páginas 5-31

Daniel Alarcón

I.E.S. Mariano Baquero Goyanes, Murcia

Crítica al concepto de 'género (sexual)' desde el Materialismo filosófico

Resumen:

La palabra «género» ha llegado en España a designar por antonomasia un concepto relativamente nuevo en las ciencias humanas que se relaciona de cierto modo con el sexo, a través de la institucionalización de sintagmas como «violencia de género», «rol de género», «identidad de género» o «disforia de género», másteres universitarios en «estudios de género» o disciplinas especiales como «sociología del género», «antropología del género» o «historia del género». Se trata así de definir desde las coordenadas sistemáticas del Materialismo filosófico ese modo de relación como el propio de dos *conceptos conjugados*, ofreciendo una teoría de teorías correspondiente y con ella una refutación de las teorías del género de Monique Wittig, Judith Butler, Donna Haraway o Gerda Lerner, entre otras pensadoras feministas, unida a una teoría del género materialista y crítica que limite su alcance gnoseológico como categoría de análisis.

Palabras clave: Género, sexo, feminismo, naturaleza, cultura, antropología.

Abstract:

"Gender" has become the most widely used word in Spanish to designate a relatively new concept in Human Science. For instance, through the institutional use of phrases such as "gender violence", "gender role", "gender identity" or "gender dysphoria", master's degree in "gender studies" or disciplines like "Anthropology of Gender" or "History of Gender". It is thus a matter of defining that mode of relationship from the systematic coordinates of Philosophical Materialism, implying that it should be deemed a pair of two conjugated concepts. We will be offering a corresponding theory of theories of gender and refutation of the theories of gender by Monique Wittig, Judith Butler, Donna Haraway or Gerda Lerner – among other feminist thinkers – linked to a materialistic and critical theory of gender which limits its epistemological scope as a category of analysis.

Keywords: Gender, sex, feminism, nature, culture, anthropology.

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez

Secretaría de Redacción

Amparo Martínez Naves (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Íñigo Ongay de Felipe (Universidad de Deusto)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno.

EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Avenida de Galicia 31 * 33005 Oviedo (España)



Artículos

Crítica al concepto de 'género (sexual)' desde el Materialismo filosófico

Daniel Alarcón

I.E.S. Mariano Baquero Goyanes, Murcia

Introducción

Pueden determinarse en la temática elegida tres partes distintas; en sentido inverso al orden de composición del título:

(1) «Desde el Materialismo filosófico». Esta parte expresa implícitamente el modo de la crítica temática: sistemático; y particulariza explícitamente el sistema unitario desde el que se aborda: el Materialismo filosófico. Con esto no pretende significarse que a un tratamiento *sistemático* fuese posible contraponer un tratamiento *asistemático*, como dos formas disyuntas y enfrentadas de *filosofar*, es decir, de hacer filosofía. En efecto, es esencialmente imposible un tratamiento asistemático del objeto temático, en tanto, como corroborará el propio curso de la crítica, la cuestión del género involucra problemas ontológicos más generales como la dialéctica entre idealismo y materialismo, al margen de los cuales resulta imposible ofrecer una definición suya o determinar su relación con el sexo. Además, la problemática sexo/género ha tendido a ser formulada en los términos de los dualismos metafísicos más variados: Naturaleza vs. Cultura, Realidad vs. Función social, Individuo, vs. Persona o Innato vs.

Aprendido. Por tanto, la disyunción habría que ponerla más bien, de un lado, entre un sistematismo *reconocido* (representado) y un sistematismo *no reconocido* (aunque idénticamente ejercitado); y, de otro lado, entre un sistematismo *unitario* (coherente) y un sistematismo *ecléctico* (incoherente). El sistematismo del presente estudio es, de acuerdo con esto, *reconocido* y *unitario*.

(2) «Concepto de 'género' (sexual)». Esta parte expresa el objeto o contenido de la crítica temática: el género (sexual); y particulariza también ese objeto al referirse no tanto a su *existencia* (como si dijésemos: «el género debe ser abolido») como a su *esencia*, es decir, a su concepto (postergando la cuestión valorativa para preguntarnos en su lugar *qué es eso que acaso debe ser «abolido»*). Conciérne además, por el paréntesis, a cierta acepción de la palabra «género» que se relaciona de algún modo con el sexo, en la medida en que esa relación es constitutiva (no accidental) del propio concepto. Se trata de la acepción que figura incluida en sintagmas como «rol de género», «violencia de género», «perspectiva de género», «identidad de género», «disforia de género», «expresión de género» o «performatividad del género», consagrados en el uso común del español a través de instituciones

administradas como másteres universitarios en «estudios de género» o disciplinas especiales como la «Sociología del género», la «Antropología del género» o la «Historia del género».

(3) «Crítica». Finalmente, esta parte expresa el género mismo de la temática: una crítica. Sin embargo, si entendemos la crítica, en su sentido etimológico de «cribado», como la delimitación de los contenidos rectos o verdaderos de algo (teoría, doctrina, obra artística) frente a sus contenidos desviados o espurios, entonces hay que determinar en qué medida un *concepto* -como el de género sexual- puede ser como tal objeto de crítica. Y es que, si rechazamos una concepción *idealista* de los conceptos, según la cual estos son formas de la conciencia pura del sujeto epistemológico, en el sentido kantiano, bien verdaderas cuando les corresponde una existencia correlativa, bien falsas o «ilusiones trascendentales» cuando no lo hace, porque de este modo se hipostatiza esa misma conciencia sin poderse explicar de qué contenidos efectivos surgen tales formas, y partimos en su lugar de una concepción *materialista* de los conceptos, que asume que si estos son tales, es decir, conceptos, es porque *conceptúan* fenómenos reales y objetivos, relacionados con la actividad práctica de los grupos humanos en su «lucha por la vida», entonces hay que reinterpretar el modo en que un concepto puede ser verdadero o falso¹. Es también evidente que no hay, como veremos, *un solo concepto de género sexual*, sino múltiples, diversos y mutuamente contradictorios: «el género son los significados culturales que se predicán discursivamente del sexo», o «el género es un conjunto de actos que generan la apariencia de una esencia interna sexual que no existe como tal», o «el género son los estereotipos sexistas», etc. Sin embargo, no por ello habría que concluir que todos ellos son *equivalentes*, como si estuviesen en pie de igualdad unos con otros y la cuestión de seleccionar uno u otro concepto de género fuese meramente pragmática o estipulativa. En efecto, algunos de estos conceptos, contruidos desde la plataforma de determinadas teorías del género, conducen a callejones sin salida, o bien se autocontradicen o involucran ideas metafísicas o concepciones idealistas de la cultura, en cuyo caso no puede decirse que se trate de *verdaderos conceptos*, sino más bien *conceptos desviados*, siendo así que la crítica tendría por fin precisamente determinar de entre ellos cuál es el *concepto efectivo* de género sexual. En este sentido, la dialéctica entre los conceptos desviados y el concepto efectivo de género sigue sin ser la propia de dos realidades separadas, sino mutuamente imbricadas, en tanto que, si los conceptos desviados son tales, es por su hipóstasis desde el concepto efectivo; y, al mismo tiempo, el concepto efectivo sólo se delimita como tal

en cuanto *rectificación* de los desviados, que surge en el curso de la propia *crítica*.

En suma, el objetivo que nos proponemos consiste en, partiendo de los presupuestos sistemáticos del Materialismo filosófico, ofrecer una crítica de los múltiples conceptos y teorías de género que desde el surgimiento del movimiento feminista han ido apareciendo, para delimitar en el curso de esa misma crítica cuál es el concepto efectivo de género, construyendo con ello una definición y una teoría de cuáles son los principales atributos de su estructura lógica.

Sin embargo, queda aún por justificar de qué modo una discusión en torno al concepto de género sexual constituye una tarea *filosófica*. Y es que son muchas las ciencias y técnicas que utilizan el concepto de género: la Sociología, la Psicología, la Antropología, la Historia o incluso la Jurisprudencia (se exige ya a los jueces que mantengan ante la violencia hacia la mujer cierta «perspectiva de género»). Pero precisamente porque el género concierne a todas estas categorías o disciplinas, no concierne a ninguna de ellas en particular determinar cuál es su esencia; de otro modo, se trata de una cuestión que, en tanto *trasciende* a cada categoría para extenderse a varias de ellas, constituye un contenido competencia de la filosofía como disciplina dedicada a los saberes *trascendentales*, en el sentido de *transcategoriales*, de *segundo grado* respecto de los saberes *de primer grado* de las diversas categorías referidas. No puede por tanto decirse tampoco que como tal cuestión filosófica pudiera llevarse a cabo *al margen* de las ciencias y técnicas, cosa que es esencialmente imposible, porque el concepto de género, si existe, es en tanto que esas ciencias y técnicas lo han construido para analizar sus respectivos campos. De este modo, vuelve a no haber una disyunción real entre una filosofía *de segundo grado* y una filosofía que se pretendiese *autónoma*, porque ésta segunda no podría ser sino una filosofía que, por su ignorancia de la dependencia real que el concepto de género mantiene con las ciencias humanas, se ve abocada a usarlas de un modo acrítico e inconsciente. Y cabe advertir, por último, que cuando un sociólogo realiza un ensayo sobre la naturaleza del concepto de género, no lo hace en tanto que *sociólogo*, sino en tanto que *filósofo*, lo que no obsta que la teoría resultante pueda ser más valiosa y rigurosa que otra que fuese emitida por un filósofo reconociéndose como tal.

La investigación constará, de acuerdo con el planteamiento esbozado, de dos partes: de un lado, una *parte ontológica*, correspondiente con los apartados §1 y §2, dedicados respectivamente a examinar qué es «el género en general» con el propósito de delimitar la acepción que nos ocupa (el género sexual) y a ofrecer una teoría de teorías del género de la cual resulte una teoría materialista concluyente; y, de otro lado, una

(1) Este punto se funda en la «doctrina de los cinco estratos», presentada en Bueno (2005), pp. 47-51.

parte gnoseológica, correspondiente con los apartados §3 y §4, dedicados respectivamente a criticar el uso que se hace del concepto de género en las diversas ciencias humanas y a examinar la posibilidad y alcance de una *holización sexual*, como interpretación alternativa del proyecto práctico de una «abolición del género».

§1. Modos de la Idea de género

Puede analizarse la naturaleza de la Idea de género en su máxima abstracción a través de la distinción tradicional entre nombres *unívocos* (los que se dicen con un solo sentido), *análogos de atribución* (los que se dicen con múltiples sentidos, sinalógicamente relacionados; por ejemplo, «sano» en «comida sana» respecto de «sano» en «animal sano», en la medida en que si la comida es sana es en tanto «provee salud» a quien la ingiere), *análogos de proporcionalidad* (los que se dicen con múltiples sentidos, isológicamente relacionados; por ejemplo, «libertad» en persona libre y «libertad» en «movimiento libre acelerado», bajo la proporción común de la negación de la dependencia de un otro) y *equívocos* (los que se dicen de múltiples sentidos sin otra relación mutua más que el propio nombre; por ejemplo, «león» referido al animal y «León» referido a la ciudad). A cada una de las acepciones de un nombre se la denomina «modo», y se expresa una analogía mediante el adverbio «como» (así en «el mundo *como* voluntad y representación»).

Si ya resulta problemática de entrada la búsqueda de nombres unívocos que puedan servir como ejemplo, en tanto que todas las palabras del español han tendido a generar históricamente más de una acepción, la multivocidad es particularmente clara en el caso del nombre «género». En efecto, «género» comprende acepciones que van desde la *lógica*, que lo correlaciona con la *especie*, hasta la *mercantil*, como en «señora, tengo buen género», significando una serie de bienes que una persona ofrece a cierto precio en el mercado, una mercancía, o la acepción *costumbrista*, como en «pintor de género», etc. De estas acepciones, a continuación vamos a ocuparnos tan sólo de aquellas tres que se presentan involucradas en la *genealogía* del modo de «género» como *género sexual*, y que son las siguientes:

(1) «Género» como *género lógico*. Se trata de la acepción que compete a la Lógica material, principalmente desde Platón y Aristóteles. Bueno distingue de éste tres especies, que denomina respectivamente *género porfiriano o linneano* (donde una forma o rasgo común se *especifica* a través de una *diferencia específica*), *género plotiniano o darwiniano* (cuyos contenidos se engloban no por tener cierto rasgo común sino

por su común procedencia de un tercero) y *género modulante, anómalo o variacional* (que construye para definir Ideas como «verdad» o «ciencia»).

(2) «Género» como *género gramatical*. Se trata de la acepción que compete a la Gramática, y que distingue en los nombres latinos tres formas, designadas como «masculina», «femenina» y «neutra», y en los nombres españoles sólo dos, designadas como «masculina» y «femenina».

(3) «Género» como *género sexual*. Se trata de una acepción que compete a las ciencias humanas en general, que presenta cierta relación constitutiva con el sexo y que corresponde a sintagmas como «rol de género» o «perspectiva de género».

Dados estos sentidos de la palabra «género» hay que determinar ahora qué tipo de unidad presentan entre sí, y ésta no es globalmente ni la propia de un análogo ni la propia de un equívoco, sino parcialmente análoga y parcialmente equívoca: análoga de atribución en la relación entre el género lógico y el género gramatical, y equívoca en la relación entre el género gramatical y el género sexual.

(1) Entre el género lógico y el género gramatical, se entrevee fácilmente que la segunda acepción no es sino el resultado de la clasificación de los nombres de una lengua en tres géneros lógicos, en el caso del latín, o dos, en el caso del español (*ut supra*).

(2) Entre el género gramatical y el género sexual, por el contrario, la relación es más compleja; y es que, si suscribimos el informe de 2004 efectuado por la Real Academia de la Lengua Española en relación al rótulo «violencia de género»², no habría que considerar género sexual como directamente derivado del género gramatical o del género lógico en español, sino como una mala traducción del inglés *gender*, con su propia genealogía a su vez, donde este uso de «género» habría llegado a solaparse con usos tradicionales de «sexo» en expresiones como «sexo débil», que incluían ya contenidos *culturales* que no se referían meramente a su sentido *biológico*. Por tanto, considerado en función de la lengua española, se concluye que esta relación es del tipo *equívoco*, aunque pudiese ser *análoga* considerada en función de la lengua inglesa en la forma de *gender*.

De este informe podría inferirse que el concepto de género sexual debería simplemente ser «arrojado a la basura», y sin embargo esta pretensión sería un error, y ello por cuatro razones:

(2) <https://www.uv.es/ivorra/documentos/Genero.htm>

(1) Por la difusión que éste ha alcanzado en contextos universitarios y administrativos.

(2) Porque los conceptos se refieren a realidades que hay que analizar y cuya existencia está «por encima de la voluntad» de quienes quieren desentenderse de ellos.

(3) Porque la distinción sexo/género, circunscribiendo el primero a su acepción biológica, abre toda una serie de problemáticas filosóficas objetivas cuya exploración no es meramente ociosa.

(4) *Ad hominem*, porque ya la propia RAE ha terminado por incorporar este concepto como tercera acepción de «género»: «grupo al que pertenecen los seres humanos de cada sexo, entendiendo este desde un punto de vista sociocultural en lugar de exclusivamente biológico»³.

Finalmente, en cuanto a la relación del género gramatical con el sexo y a su través con el género sexual, conviene señalar que ésta es confusa, del tipo que los lingüistas conceptúan de un modo oscuro como «convencional» o «arbitraria», y esto se puede demostrar para el español -contra teorías construidas por feministas como Irigaray (1992) o Wittig (2006)- al menos de tres maneras:

(1) Porque nombres que denotan objetos vinculados institucionalmente a los hombres constan sin embargo de género gramatical femenino. E.g. «batalla», «guerra», «lucha», «pelea», etc.

(2) Porque nombres que denotan objetos vinculados institucionalmente a las mujeres constan sin embargo de género gramatical masculino. E.g. «cabello», «pelo», etc.

(3) Porque una misma clase de objetos la denotan coextensionalmente múltiples nombres sinónimos, algunos masculinos y otros femeninos. E.g. «anteojos» / «gafas», «cama» / «lecho», «cantina» / «bar», «cola» / «rabo», «combate» / «contienda», «enigma» / «incógnita», «nota» / «escrito», «garaje» / «cochera», «labor» / «trabajo», «boda» / «matrimonio», etc.

§2. Sexo y género como conceptos conjugados

Con el fin de efectuar una primera aproximación al concepto de género sexual, conviene comenzar por analizar la definición que da de él la Organización Mundial de la Salud⁴:

(3) <https://dle.rae.es/g%C3%A9nero?m=form>

(4) <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender> (septiembre de 2021)

El *género* se refiere a los roles, las características y oportunidades definidos por la sociedad que se consideran apropiados para los hombres, las mujeres, los niños, las niñas y las personas con identidades no binarias. El género es también producto de las relaciones entre las personas y puede reflejar la distribución de poder entre ellas. No es un concepto estático, sino que cambia con el tiempo y el lugar. Cuando las personas o los grupos no se ajustan a las normas (incluidos los conceptos de masculinidad o feminidad), los roles, las responsabilidades o las relaciones relacionadas con el género, suelen ser objeto de estigmatización, exclusión social y discriminación, todo lo cual puede afectar negativamente a la salud. El género interactúa con el sexo biológico, pero es un concepto distinto.

Y del análisis de esta definición podemos extraer ya las siguientes cuatro determinaciones:

(1) El género está constitutivamente relacionado de algún modo con el sexo biológico («interactúa»), aunque no se especifica este modo de relación.

(2) El sexo se refiere a la naturaleza, y el género a la cultura («definido por la sociedad», «producto de las relaciones entre personas»)⁵.

(3) El sexo se refiere a algo invariante («estático»), y el género a algo variable («cambia con el tiempo y el lugar»).

(4) El género está vinculado a «hombres y mujeres», de un lado, y a «niños y niñas», de otro, pero luego también se añade «identidades no binarias», sin aclarar cómo puede haber personas que no sean ni hombres ni mujeres.

De estas cuatro determinaciones, y en particular de la primera, y a través de ella de la cuarta, se infiere fácilmente que la definición ofrecida por la OMS de «género» no sólo no zanja la cuestión de qué es el género, sino que incluso hace explícitas sus principales dificultades conceptuales. En este sentido, y para realizar la crítica al concepto de género, consistente en deslindar el concepto efectivo de sus conceptualizaciones desviada o espurias, ofrecemos a continuación una teoría de teorías del género sustentada en la tesis (surgida en el curso de la propia crítica) que afirma que el modo de relación que media entre el sexo y el género es el de dos *conceptos conjugados*⁶. Pueden definirse los conceptos conjugados como todo par de conceptos A, B, donde B es propiamente la conexión entre las partes desarrolladas de A ($a_1, a_2, a_3, \dots$) en función de cierto parámetro dado; a esto se lo denomina *relación diamérica* (=a través de las partes). En nuestro caso, adelantamos la conclusión: el género sexual es

(5) Lo que sigue se funda en Bueno (1991) en cuanto a la oposición naturaleza/cultura como propia del tipo de relación que él llama «diamérica», y en Ongay (2011) en cuanto a la oposición innato/aprendido.

(6) Fundado en Bueno (1978).

propriadamente la conexión entre los diferentes individuos pertenecientes al sexo «hombre», de un lado, y entre los diferentes individuos pertenecientes al sexo «mujer», de otro lado, en función de las instituciones culturales de cada sociedad histórica, es decir, las instituciones culturales vinculadas respectivamente a hombres (género sexual masculino: *masculinidad*) y a mujeres (género sexual femenino: *feminidad*) para una sociedad histórica dada. Por la naturaleza especial de este modo de relación, los conceptos conjugados tienden históricamente a ser hipostatizados en la forma de una oposición de términos enterizos, como si B fuese algo extrínseco a A; a esto se lo denomina *relación metamérica* (=más allá de las partes). Las relaciones metaméricas a que tienden los conceptos conjugados cuando se hipostatizan son de cuatro tipos: de *reducción*, de *yuxtaposición*, de *articulación-inserción* y de *fusión*; de los cuales los más frecuentes son los dos primeros: la reducción de A a B y la de B a A y su juxtaposición mutua. Estos esquemas trazan unas líneas de análisis dialéctico que funcionan a la hora de analizar y clasificar las diferentes teorías del género sexual, demostrando en qué medida son el resultado de una hipóstasis de la relación diamérica originaria que media entre sexo y género. Así, se trata por tanto de realizar ese análisis.

Una importante advertencia que efectuaremos consiste en reconocer que, si empleamos la distinción de K.L. Pike entre una perspectiva *emic* (correspondiente al punto de vista de los agentes de estudio: emic Cristóbal Colón descubrió una nueva ruta a las Indias) y una perspectiva *etic* (correspondiente al punto de vista del investigador: etic Cristóbal Colón descubrió el nuevo continente americano), la crítica que presentamos tiene un alcance *etic*, lo que implica que aquellos autores que trataremos no tienen por qué verse identificados con las categorías de análisis que proyectaremos sobre ellos. A través de un ejemplo: no tiene por qué extraerse de un texto de Cervantes que el motivo literario del «eterno femenino» constituye una *reducción del género al sexo* (emic), lo que sería un anacronismo y un imposible dado que el concepto de género sexual no se construyó hasta la segunda mitad del s. XX, para que el eterno femenino constituya de hecho esa reducción (etic); y lo mismo se aplica a las teorías de Wittig, Butler, Haraway o Lerner que vamos a criticar.

(A) Modos de relación metamérica:

(A1) Esquema de reducción del género al sexo: sexismo.

El esquema de reducción puede definirse como el propio de todas aquellas teorías que derivan uno de los términos, enterizamente tomado, del desarrollo de algún proceso o estructura interno a la morfología del otro. En este caso, engloba todas aquellas teorías

que pretenden derivar aquellas determinaciones que son propias del género en cuanto culturales, del sexo en cuanto natural. Hemos denominado a este grupo con el nombre de «sexismo»; no en su sentido ético-moral, sino significando con el sufijo «-ismo» el tipo de extralimitación o abuso que denotan nombres como «sociologismo» o «psicologismo».

Corresponde a la primera concepción del género que aparece históricamente, como parte del «sentido común» de sociedades fuertemente polarizadas en los roles sociales vinculados a cada uno de ambos sexos, en un estado aún precrítico, desde el punto de vista antropológico, y consta de dos versiones distintas: una versión esencialista o metafísica, y una versión biologicista y, después, etologista, que procura apoyarse en los resultados positivos de las modernas ciencias biológicas. Ambas versiones presentan como característica fundamental la apelación a la «naturaleza femenina», o a la «naturaleza masculina», que, en su sentido escolástico, significa simplemente «esencia», pero interpretándola como una esencia fijista, es decir, como una sustancia o invariante universal.

Como prototipo de este grupo de teorías, puede tomarse el motivo poético del «eterno femenino», en lo que tiene de negación de la variabilidad intercultural que se da respecto de lo que es «propio de mujeres», del género, es decir, en lo que tiene de *sustancializador* de la mujer, de inmovilizador de todo cuanto cambia en ella. El eterno femenino, como ideal universal y transhistórico de mujer, no resulta del «común denominador» de los diversos contenidos de la feminidad en todo el mundo y a lo largo de la historia, sino de la pretensión de que los rasgos de la feminidad que son propios de las sociedades desde las que se construye el ideal son apriorísticamente también los rasgos del resto de sociedades, en la dirección del etnocentrismo, o del anacronismo en su caso. La forma de crítica más eficaz de esta noción reside en la constatación de que la feminidad está en dependencia de la sociedad histórica que se toma como parámetro funcional, es decir, que rasgos que en una sociedad son masculinos pueden ser femeninos en otra, así como rasgos que en una sociedad son femeninos pueden ser masculinos en otra. En este aspecto, es ya clásica la tabla ofrecida por Murdock en su *Ethnographic Atlas* (citada por Vander Zanden, 1989), analizando la división del trabajo por sexo en 224 sociedades distintas, y donde, si bien se aprecian ciertas «tendencias», se observan también importantes divergencias, irreducibles a la condición de meros «accidentes»:

Actividad	Siempre los hombres	Habitualmente los hombres	Cualquiera de ambos sexos	Habitualmente las mujeres	Siempre las mujeres
Caza mayor	166	13	0	0	0
Caza menor	128	13	4	1	2
Pastoreo	28	8	4	0	5
Pesca	98	34	19	3	4
Desmante para cultivo	73	22	17	5	13
Trabajos de granja	17	4	3	1	13
Arada y siembra	31	23	33	20	37
Construcción y desmantelamiento de viviendas	14	2	5	6	22
Cuidado y cosecha de cultivos	10	15	35	39	44
Traslado de cargas	12	6	35	20	57
Preparación de la comida	5	1	9	28	158
Trabajos en metales	78	0	0	0	0
Construcción de canoas y botes	91	4	4	0	1
Trabajos en piedra	68	3	2	0	2
Cestería	25	3	10	6	82
Tejido	19	2	2	6	67
Confección y arreglo de ropa	12	3	8	9	95

Puede también citarse, dentro de este grupo de concepciones, la teoría de la feminidad de Otto Weininger (1985) en *Sexo y carácter*, quien, siendo judío, concibe la raza judía como naturalmente inferior, por cuanto estaría dotada de una mayor «sustancia femenina» que la raza aria, o la Roberto Nóvoa Santos, quien, en su escrito «La indigencia espiritual del sexo femenino»⁷, de 1908, intenta demostrar que la mujer es «mentalmente inferior» al hombre, a través de pruebas anatómicas como el menor desarrollo de su lóbulo frontal, aun teniendo mayor sustancia cerebral, «aproximándola este rasgo a los animales y a las razas prehistóricas o a las razas inferiores actuales», o su menor velocidad de reacción a estímulos táctiles a partir de la pubertad (aunque no antes), de lo cual infiere que «el cerebro del macho trabaja con un ritmo más alto que el de la hembra»; y sostiene asimismo que «la mujer culta, que alimenta su cerebro», al dedicar parte de su vida al estudio de artes o ciencias, convirtiéndose en una «marimacho», «daña sin saberlo su aparato genital, dejándolo en un estado de gran debilidad»:

¿Se trata de una mujer o de un marimacho? Esto último es lo cierto. Los caracteres sexuales han sido violentados, torcidos; una insana presión, nacida al calor de erróneos prejuicios, de grandes vanidades o de ciertas miradas económicas, ha derrumbado parte del bello edificio, dejando un monstruo a nuestra vista. (p. 4)

Pero esto no es lo más triste. Estas mujeres no solo comprometen su salud, sino también comprometen la de su descendencia, si la tienen. Nuestras cultísimas señoritas ceden ante la sobrecarga que se imponen, y si el día de mañana se desposan, sus infantes no serán lo suficientemente robustos, corporal e intelectualmente, para poder luchar con ventaja en la áspera batalla de la vida. (p. 4)

La misma dirección sexista de signo misógino asume Marinetti, quien en su «Manifiesto futurista»⁸ de 1909 escribe:

Noi vogliamo glorificare la guerra, sola igiene del mondo, il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

A lo cual contestará Valentine de Saint-Point, en «Manifiesto de la mujer futurista»⁹, de 1912, quien, con una posición más matizada, parte también de una masculinidad y una feminidad universales, que, en convergencia con Weininger, tendrían lugar no tanto a escala interindividual, como a escala intraindividual, pero, frente al carácter misógino de Marinetti, concibe que ambas son complementarias y deben coexistir en cada individuo para que se de el perfecto equilibrio sexual:

(7) https://cdn-cms.f-static.com/uploads/2236286/normal_5cf16f9249d57.pdf

(8) <https://www.memofonte.it/files/Progetti/Futurismo/Manifesti/I/23.pdf>

(9) <https://www.memofonte.it/files/Progetti/Futurismo/Manifesti/I/23.pdf>

La humanidad es mediocre. La mayoría de las mujeres no son ni superiores ni inferiores al hombre. Son iguales. Ambos merecen el mismo desprecio. [...] Las mujeres no son más responsables que los hombres por el enlodamiento que padece lo joven, rico en savia y sangre. Es absurdo dividir a la humanidad en hombres y mujeres, pues la humanidad está compuesta de feminidad y masculinidad. Cada superhombre, cada héroe, independientemente de su grandeza, genio o poder, es la prodigiosa expresión de una raza y una época en la medida en que está compuesto a la vez de elementos masculinos y femeninos, de feminidad y masculinidad, o sea, es un ser completo. Un individuo exclusivamente viril no es otra cosa que una bestia; un individuo exclusivamente femenino no es otra cosa que una hembra. Y al igual que con los individuos, sucede con cualquier colectivo y momento de la humanidad. Los períodos fecundos, cuando la mayor parte de los héroes y genios surgen de la tierra en toda su ebullición, son ricos en masculinidad y feminidad.

Sigue concibiendo, sin embargo, que, aunque la virilidad no es inherentemente buena, sí sería necesario estimularla en el contexto de su época concreta, tanto para hombres como para mujeres:

Lo que verdaderamente les falta a los hombres y mujeres de hoy es virilidad. De ahí que el Futurismo, con todas sus exageraciones, esté acertado. Para restaurar algo de virilidad en nuestras razas atrofiadas por lo femenino, tenemos que entrenarlas en masculinidad incluso hasta el punto de un salvajismo animal. Tenemos que imponer sobre cada cual, hombre y mujer igualmente débiles, un nuevo dogma de energía para llegar a un período superior de la humanidad.

Todas estas concepciones, que parten de la consideración de que en el carácter de cada individuo se componen en cierta proporción una masculinidad y una feminidad universales y eternas, incurren previamente en la sustancialización de ambas. Ni la masculinidad ni la feminidad existen como algo culturalmente exento, absoluto, ni por tanto puede concebirse que éstas se compongan enterizamente en diversas proporciones. Por su lado, desde el punto de vista valorativo, es, desde luego, más acertada la posición pragmática de Saint-Point que la posición idealizante de los poetas, o la misógina. Y es que, como veremos *infra*, son las necesidades colectivas las que determinan que los imperativos de ser «más masculino» o «más femenino», para ciertos o todos los miembros de una sociedad, y conforme a cierto esquema cultural de lo que significa ser masculino o femenino, sean o no algo positivo.

Más recientemente, Frans de Waal se propone, en su libro *Diferentes* (2022), analizar los «roles de género» de especies de primates, en la dirección del análisis del comportamiento animal, determinando los componentes etológicos de los roles de género humanos. Ahora bien, este proyecto parte ya de una confusión previa entre el sexo y el género; porque, en realidad, el género siempre

significó, en su distinción con el sexo, un conjunto de instituciones culturales, que dependen de la sociedad a la que nos refiramos en cada caso. Desde este punto de vista, y si se admite que los primates no humanos no tienen instituciones culturales como tales, más que en un sentido quizá incipiente, carece de sentido atribuirles roles de género. O, dicho de otro modo, es un hecho observable que los chimpancés tienen conductas diferenciadas en función de su sexo; pero la concepción de esas diferencias como «roles de género» ya no es algo empírico, sino un producto del entendimiento, que parte de haber reducido previamente el género al sexo. El género se edifica sobre una base biológica, porque nada surge de la nada, y por algo tan trivial como que no se puede enseñar a volar a quien no tiene alas. Sin embargo, lo que tiene de «natural» es justamente lo que tiene de sexo, y no lo que tiene de género. Con todo, utilizar la palabra «rol» para analizar conductas etológicas tampoco es inherentemente erróneo, siempre y cuando se tenga presente que se la utiliza al modo de una analogía respecto de su sentido estricto o antropológico, para significar algo que, aun estando a su origen, de un modo meramente «embriológico», es, sin embargo, estructuralmente diverso.

La distinción entre Steven Goldberg en *La inevitabilidad del patriarcado* (1974) y Frans de Waal ilustra, en todo caso, la oposición entre dos formas diversas de biologicismo: una moderada, la de Goldberg, y otra radical, la de Waal. Para Goldberg, los roles de género serían instituciones culturales, específicos de la escala humana e irreductibles a la etología, pero donde la socialización cultural se limitaría a acentuar las predisposiciones conductuales ya preexistentes naturalmente, adaptándolas a nuevos medios. Por ejemplo, la mujer, como hembra humana, tendría el instinto de cuidar a sus hijos; pero la socialización sería necesaria para que ese instinto se 'especifique' en conductas concretas, como cambiar pañales, cocinar, etc. Para de Waal, el campo antropológico no sería más que una subclase de la clase de los campos etológicos mamíferos, sin divergencias de escala respecto de los animales no humanos; y los roles de género humanos serían, también, una especie entre otras de roles de género primates. Cabe señalar que, si bien de Waal rechaza el sintagma «masculinidad tóxica», por considerarlo una generalización culpabilizadora, se adhiere, al contrario que Goldberg, al movimiento feminista: «Las mujeres están en desventaja en nuestra sociedad y en casi todas las demás. [...] Todo esto me parece muy injusto, y me considero feminista» (p. 14).

(A2) Esquema de reducción del sexo al género: generismo.

Este esquema engloba todas aquellas teorías que pretenden derivar las determinaciones que son propias del sexo en cuanto categoría biológica o natural del género

en cuanto cultural. Hemos denominado a este grupo con el nombre de «generismo», utilizando el prefijo «-ismo» del mismo modo que en «sexismo», pero en la dirección inversa, en la forma de extralimitación o abuso del género. Se dice de las teorías generistas que *confunden* sexo y género, o que los *identifican*, es decir, que los tratan como si fuesen una única y la misma cosa (Butler: «la distinción entre sexo y género no existe como tal»). Sin embargo, el diagnóstico de esa identificación sólo es correcto cuando a ella se le da el sentido dialéctico que concibe el sexo como un momento más del género, y en ningún caso lo opuesto. Así, la identificación del género y el sexo realizada por el generismo no los considera como dos términos equivalentes y en pie de igualdad, sino que considera al género como único término real y al sexo como la *falsa conciencia* de quienes se ven sometidos al discurso heteropatriarcal (*ut infra*).

Tiene que ser interpretado históricamente como secundario a las concepciones (A1), es decir, como negación dialéctica de la reducción del género al sexo, cuando teóricas como Margaret Mead, Simone de Beauvoir, Betty Friedan o Kate Millett comenzaron a denunciar la confusión entre las características biológicas de los cuerpos sexuados femeninos y los «estereotipos arbitrarios» que se les estarían imponiendo, primero ejercitando el concepto de «género sexual», y después representándolo explícitamente, e incurriendo ulteriormente en un reduccionismo de signo opuesto, que niega al mismo tiempo las concepciones (A3) por su carácter excesivamente armonista, incapaces de percibir que sólo podemos determinar algo como «natural» a partir de los significados culturales que atribuiríamos ya a esos cuerpos sexuados.

Su característica más definitoria consiste en la supresión del *fundamento biológico* de la distinción de hombres y mujeres y el planteamiento de una fundamentación alternativa de índole eminentemente sociológica (funciones sociales, contradicciones sociales, clases sociales, relaciones de opresión, etc.). Como ejemplos de esta posición pueden citarse las teorías del género de Monique Wittig, Donna Haraway y Judith Butler. Puesto que este tipo de concepciones son las que gozan en el presente de una mayor difusión y prestigio, tanto en contextos académicos (facultades de ciencias humanas) como en contextos mundanos (activismo lgbti, políticas de empresas relacionadas con la identidad de género, programas públicos de educación en la diversidad sexual y de género, etc.), se justifica que nos detengamos aquí a fin de ofrecer críticas más específicas.

En este sentido, conviene distinguir dos especies diferentes de crítica, según el método de análisis a realizar, orientado a la delimitación de los componentes espurios de las correspondientes teorías de género¹⁰:

(1) Crítica *progresiva* es toda aquella que parte *ad hominem* de las premisas dadas a fin de determinar en su composición con otras un resultado absurdo (esencialmente contradictorio) que haga constar la falsedad de la teoría.

(2) Crítica *regresiva* es toda aquella que problematiza esas premisas a fin de determinar el modo en que han resultado de una hipóstasis inadvertida desde contenidos que sí son realidades efectivas, es decir, que se destina a explicar la génesis constructiva de las premisas.

El caso más común de crítica progresiva de una teoría generista es aquel que al supuesto «me siento mujer, ergo soy mujer» le contrapone «me siento rico, ergo soy rico. Pero no soy rico sólo porque sienta que soy rico. Luego no soy mujer sólo porque sienta que soy mujer. La naturaleza de esta crítica es en el fondo no menos engañosa que la teoría sentimentalista a que se enfrenta, porque al asumir la premisa «me siento mujer» ya concede al propio sentimentalismo que esa premisa tiene sentido, aunque sea para demostrar su absurdo por desarrollo, cuando lo que no es nada claro es qué se quiere decir con las construcciones «sentirse mujer» o «sentirse rico». En su lugar, nosotros vamos a optar por ofrecer críticas del tipo *regresivo*, orientadas a demostrar cómo se han construido las teorías generistas de género, y a través de qué contradicciones e hipóstasis inadvertidas.

No será suficiente, por tanto, con considerarlas meros delirios subjetivos (aunque puedan constituir delirios objetivos), sino que se trata de reconstruir cómo esos delirios objetivos son de hecho el resultado de un proceso racional de construcción, lo que no obsta la posibilidad de que determinada afección psicopatológica haya determinado que el autor de que se trate haya recorrido ese proceso racional precisamente y no otro (así especialmente en lo concerniente a Wittig)¹¹. Y la primera teoría que trataremos será en efecto la de Monique Wittig (2006), filósofa feminista francesa cuya teoría pionera inspirará con posterioridad al feminismo posestructuralista tanto de Judith Butler como de Donna Haraway, que estudiaremos *infra*. La tomamos en particular de su ensayo *La categoría de sexo*, escrito en 1976 y publicado por primera vez en 1982. El orden de crítica consistirá en una exposición literal en palabras de la propia autora, después una síntesis breve, a continuación una reconstrucción del proceso seguido, y finalmente una revisión de ese proceso. Textualmente:

La continua presencia de los sexos y la de los esclavos y los amos provienen de la misma creencia. Como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres. La

ción que hace entre una «crítica que se contiene en el plano pragmático, es decir, en el sector dialógico-dialéctico» (que nosotros hemos llamado progresiva) y una «crítica que regresa al plano semántico», orientada a «explicar su génesis» (que nosotros denominamos regresiva).

(11) Fundado en Bueno (2003).

(10) Esta distinción está tomada de Bueno (1993), p. 98, en la oposi-

ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existen en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias implican siempre un orden económico, político e ideológico. (p. 22)

Porque no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad. (p. 22)

Este pensamiento afirma que existe un «ya ahí» de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad. Este pensamiento es el pensamiento de los que gobiernan a las mujeres. (p. 24)

La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual. En este sentido, no se trata una cuestión de ser, sino de relaciones (ya que las «mujeres» y los «hombres» son el resultado de relaciones) [...]. La categoría de sexo es la categoría que establece como «natural» la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población -las mujeres- es «heterossexualizada» (la fabricación de las mujeres es similar a la fabricación de los eunucos, y a la crianza de esclavos y de animales) y sometida a una economía heterosexual. La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir, reproducir la sociedad heterosexual. (p. 26)

Y es que la categoría de sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía. Forma el espíritu y el cuerpo, porque controla toda la producción mental. Posee nuestros espíritus de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir. (p. 28)

En este punto, creo que sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas). (p. 42)

Pero destruir «la-mujer» no significa que nuestro propósito sea la destrucción física del lesbianismo simultáneamente con las categorías de sexo, porque el lesbianismo ofrece, de momento, la única forma social en la cual podemos vivir libremente. Además, lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana)

na) *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas [...], una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. (p. 43)

Para nosotras, ésta es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase -las mujeres- con la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto sólo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar esa opresión. (p. 43)

Podemos sintetizarla a través de la siguiente proposición: La distinción de hombres y mujeres es constitutivamente una ideología heteropatriarcal que crea circularmente a la mujer en cuanto tal al asignarle opresivamente su función social reproductiva.

Y analizamos su proceso de construcción del siguiente modo:

- (1) La categoría de «sexo» tiene la función social opresiva de heterosexualizar a las mujeres a fin de imponerles la obligación reproductiva. Es decir, si distinguimos los individuos de la especie humana en «hombres» y «mujeres» es en tanto esa distinción constituye un *prerrequisito* para que posteriormente a las mujeres les pueda ser asignada por el varón la obligación de engendrar a nuevos individuos.
- (2) La obligación reproductiva es opresora; hace del varón algo análogo a un amo y de la mujer algo análogo a un esclavo suyo. Esta opresión la recoge ya el libro del *Génesis*, donde Dios dice a Eva: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará».
- (3) La categoría de «sexo» se reduce a esa función social. Es decir, su única realidad no es sino la opresión que crea circularmente la propia distinción de hombres y mujeres.
- (4) Las mujeres lesbianas contradicen esa función social. En efecto, esto es evidente por cuanto si la función social es la heterosexualización, puesto que el lesbianismo es incompatible con la heterosexualidad, entonces es también incompatible con la función social dicha.
- (5) Luego las mujeres lesbianas no son esencialmente mujeres. Se sigue de lo anterior, en tanto la función social heterosexualizante constituye la única realidad de la distinción de hombres y mujeres.

(6) Es necesaria, por tanto, la lesbianización, y con ella la abolición de la categoría de «sexo», para acabar con la opresión a las mujeres. Es también necesario en tanto que nos propongamos acabar con una opresión que se funda en la distinción de hombres y mujeres.

Refutación del proceso:

(1) La distinción de *hombres* y *mujeres* está inserta como parte en una distinción mucho más general a la especie humana, que es la distinción de *machos* y *hembras*, común a todas aquellas especies de organismos que han evolucionado conforme a un modo de reproducción *sexual anisogámica* (es decir, en la que un individuo -el *macho*- aporta un tipo de gameto pequeño y móvil, que se denomina *masculino*, y otro individuo -la *hembra*- aporta un tipo de gameto grande e inmóvil, que se denomina *femenino*). Éstas especies se reproducen además sin necesidad de poseer lenguaje de palabras capaz de conceptuar la diferencia real de papel en el proceso reproductivo, por el puro placer sexual determinado de nuevo por la evolución biológica. Luego no puede decirse que la distinción de hombres y mujeres sea un *prerrequisito* indispensable para la reproducción. Por otro lado, no es verdad que históricamente «los hombres» hayan constituido un grupo homogéneo capaz de enfrentarse dualistamente a «las mujeres» como otro grupo homogéneo e imponerle unilateralmente una obligación ante su respuesta meramente *pasiva*, sin ningún tipo de *reacción* por su parte.

(2) La analogía que afirma que el varón es a la mujer lo que el amo es al esclavo, como relación constitutivamente opresiva, está mal construida. En un patriarcado no se da esencialmente una *esclavización* de la mujer, sino una *infantilización* de ella, y no una *opresión* sino una *protección*. Es cierto que el parto es doloroso para la mujer, pero también es cierto que éste no es una obligación impuesta unilateralmente por el varón hacia ella sino una *decisión* personal, en muchos casos en contextos en los que la mujer ni siquiera tiene pareja (inseminación artificial), y en otros casos por los beneficios que conlleva tanto para ella como para su marido tener hijos (así en sociedades preindustriales donde no existen planes de pensiones para sostener a los ancianos, y en las que se puede decir en cierto sentido con acierto que «los hijos vienen con un pan debajo del brazo»). *Infra* veremos cómo en el ideal tradicional de masculinidad la protección es uno de los tres rasgos más universales y fundamentales, pero mientras tanto podemos suscribir estas palabras de Daniel Jiménez (2019):

La dinámica matrimonial del pasado, así como la autoridad ejercida por el varón, se entiende con mayor claridad cuando la situación de la mujer es analizada desde la infantilización -su trato como menor de edad permanente- y no desde la opresión, definida como «una

relación entre grupos o categorías de personas donde un grupo dominante se beneficia del abuso sistemático, la explotación y la injusticia dirigida hacia un grupo subordinado». (p. 43)

En la Guerra Civil estadounidense la Confederación prohibía a esclavos y mujeres unirse al ejército como soldados. La prohibición inicial para los esclavos se debió, entre otros factores, al temor a una rebelión. La misma prohibición para la mujer se basaría, por el contrario, en un deseo de protegerla [...]. Aunque la restricción tuviera iguales consecuencias en ambos escenarios, su intención era drásticamente diferente, como lo era también la situación de amas y esclavas a numerosos niveles. (p. 43)

La infantilización, unida a los códigos caballerescos occidentales, puede explicar por qué en el hundimiento del *Titanic* los hombres fueron sacrificados para salvar a las mujeres, y en escenarios similares se esperaba un comportamiento similar: mujeres y niños primero. Es difícil imaginar a un mano entregando la vida por un esclavo, a un señor por un siervo o a un burgués por un obrero, pero no lo es tanto cuando se trata de un hombre entregando su vida por la de una mujer, y ello se debe a que hablamos de categorías diferentes. (p. 43)

La infantilización también explica cómo a pesar de las limitaciones legales de la mujer, su vida podía valer más que la de un hombre. En las leyes de los francos, por ejemplo, se penaba la muerte de una mujer libre con mayor severidad que la de un hombre del mismo estatus, y en algunas versiones de la ley su asesinato recibía el mismo castigo que el de un conde. También existían penas por tocarlas (comenzando por los dedos, y aumentando según la intimidad del toque) o insultarlas, algo que se daba en algunos fueros hispanos como el de Baeza. Del mismo modo, la mujer también recibía un trato penal favorable en numerosos escenarios, y las agresiones sexuales se penaban en el pasado con castigos superiores a los que recoegen las leyes contemporáneas. (pp. 43-44)

Para aplicar esta protección, esperada tanto por la mujer como por la sociedad, el hombre debía contar con la autoridad necesaria para ejercerla. Difícil sería para un padre proteger a su hijo adolescente si éste poseyera la misma autoridad que él, pues no tendría que obedecerle si quisiera contraer malos hábitos o poner en riesgo su vida. [...] La autoridad del esposo, por supuesto, era distinta del abuso de dicha autoridad. Igual que hoy diferenciamos entre la autoridad sobre los hijos y el abuso o el maltrato infantil, en el pasado también existía una diferencia entre la autoridad ejercida sobre la mujer y el maltrato [...]. (p. 44)

(3) Este paso constructivo nos introduce de lleno en la dialéctica entre Realidad y Función social, otros dos conceptos conjugados que Wittig resuelve a través de la reducción de la primera a la segunda. Es lo que se conoce como *sociologismo*, es decir, la pretensión de que la verdad y objetividad de algo es una mera *creación* de los intereses ideológicos de unos grupos sociales (aquí: los hombres) en tanto que

enfrentados a otros (aquí: las mujeres). El problema de esta resolución es que conduce a una hipóstasis de las funciones y los grupos sociales, y del lenguaje conceptual (la categoría de sexo) en nuestro caso. En suma, incapacita para explicar *qué es aquello real que el lenguaje conceptúa*, y como alternativa a ello ofrece el esquema de una creación (*ex nihilo*) o emanación del grupo social. Así, se incurre en una forma de idealismo en la que los propios conceptos de «lenguaje» o «función social» pierden su sentido efectivo.

(4-6) Finalmente, la propia conclusión *necesaria* de los pasos anteriores, es decir, que las mujeres lesbianas no son mujeres, debiera ser, desde el punto de vista de una crítica *progresiva*, razón suficiente para retirar como absurdas las premisas. De un lado, porque si las mujeres lesbianas son «lesbianas» es en tanto que son *mujeres que se sienten atraídas sexualmente hacia otras mujeres*. Luego no pueden no-ser «mujeres», si son «lesbianas». De otro lado, porque si las mujeres ejercieran masivamente el lesbianismo político como medio para liberarse de su presunta opresión por el varón, serían las propias sociedades humanas las que se extinguirían, no sólo en lo tocante a los varones, sino también a ellas mismas como mujeres. Luego tampoco podrían estarse «liberando». Esto lo nota otra filósofa francesa, Luce Irigaray (1992), adscrita a lo que comúnmente se conoce como «feminismo de la diferencia»:

Ciertas tendencias de nuestra época, ciertas feministas de nuestro tiempo, reivindican ruidosamente la neutralización del sexo. Neutralización que, de ser posible, significaría el fin de la especie humana. La especie está dividida en *dos géneros* que aseguran su producción y su reproducción. Querer suprimir la diferencia sexual implica el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la Historia. (pp. 9-10)

La siguiente teoría que trataremos es la que Donna Haraway (2020), estadounidense, ofrece en Manifiesto cibernético, publicado originariamente en 1985. En sus palabras textuales:

El género, la raza y la clase, con el reconocimiento de sus constituciones histórica y social, difícilmente ganado tras largas luchas, no bastan por sí solos para proveer la base de la creencia en la unidad «esencial». No existe nada en el hecho de ser «mujer» que una de manera natural a las mujeres. No existe ni siquiera el estado de «ser» mujer que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida en discursos científicosexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. (p. 33)

Podría ser sintetizado con la proposición: La distinción de hombres y mujeres no es más que una construcción del discurso científico y otras prácticas sociales propias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. La crítica efectuada a propósito de Wittig puede fácilmente aplicarse también *mutatis mutandis* a Haraway.

La tercera teoría que consideraremos dentro del grupo de las concepciones generistas del género la presenta la también estadounidense Judith Butler (2018) en *El género en disputa*, publicación original en 1990, considerado como el punto de partida de la mal llamada «teoría» *queer*, en rigor una tradición heterogénea de teorías en muchos casos incompatibles entre sí (así el rechazo explícito de Butler a la noción de una «expresión de género» y a las concepciones de la «identidad de género» que la interpretan como algo «interno» o «sentido»). Butler coincide con Wittig en proponer como explicación social de la categoría del sexo la función social heterosexualizante («con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva»). De nuevo en sus propias palabras:

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos. (p. 50)

Si se refuta el carácter invariante del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente contruida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (p. 51)

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexual» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral «sobre la cual» actúa la cultura. (p. 51)

En otras palabras, actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero [...] son performativos

en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que distingue lo interno de lo externo, e instaura de esta forma la «integridad» del sujeto. (pp. 234-235)

En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior organizador, ilusión preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. (p. 235)

Del mismo modo que la travestida produce una imagen unificada de la «mujer» (con la que la crítica no suele estar de acuerdo), también muestra el carácter diferente de los elementos de la experiencia de género que erróneamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia. [...] En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada. (p. 237)

La noción de parodia del género que aquí se expone no presupone que haya un original imitado por dichas identidades paródicas. En realidad, la parodia es de la noción misma de un original [...]. Este desplazamiento permanente conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica. (pp. 237-238)

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos. (p. 241)

La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora. (p. 242)

Lo sintetizamos con la proposición: La distinción de hombres y mujeres es una ficción reguladora creada circularmente por una serie de actos socialmente determinados, en tanto que generan la ilusión de que existe una esencia interna natural previa, o sea, el género puesto como prediscursivo.

Y analizamos su proceso de construcción del siguiente modo:

(1) Entre el sexo y el género existe una discontinuidad radical. Se podría expresar mediante el aserto «el sexo y el género no tienen constitutivamente nada que ver entre sí».

(2) Luego el sexo «hombre» no conlleva necesariamente el género «hombre», ni el sexo «mujer» el género «mujer», ni concediendo que el sexo sea binario se sigue que el género también lo sea. En efecto, cuando dos términos son absolutamente discontinuos, la forma del primero no determina en modo alguno la del segundo, ni la forma del segundo la del primero.

(3) El género son los significados culturales predicados discursivamente del sexo. Esta definición de «género» la asume Butler *ad hominem*, para demostrar en *progressus* de qué modo conduciría al absurdo.

(4) Pero el sexo es él mismo una construcción discursiva. Esto lo justifica el hecho de que cuando *decimos* de un individuo que es «hombre» o «mujer», lo hacemos discursivamente, es decir, *diciéndolo*.

(5) Luego el sexo no es más que un concepto límite prediscursivo construido discursivamente desde el género. Se sigue de lo anterior, en tanto el sexo no sería más que una forma de falsa conciencia de quienes ponen como prediscursivo lo que es esencialmente discursivo.

(6) El género es normativo. En efecto, implica cierta noción de lo que la mujer *debe* hacer en cuanto mujer y de lo que el hombre *debe* hacer en cuanto hombre.

(7) Las normas sociales son arbitrarias y *performativas*, es decir, existen sólo en tanto que realizadas subjetivamente bajo la ilusión de su objetividad. En este punto, Butler se inspira en la interpretación que Derrida hace del relato *Ante la ley* de Kafka. En él, quien espera ante la puerta de la ley lo hace porque le atribuye determinado poder; sin embargo, es esa creencia de quien espera la que *realiza* ese poder. Así, las normas sociales no subsisten por sí mismas, sino en la medida en que hay quienes se someten a ellas, y precisamente en tanto se dejan someter las realizan como tales normas. Por lo demás, utiliza el término «ilusión» en el sentido trascendental que le dota la tradición kantiana.

(8) Luego el género, en tanto performativo, es una ilusión o ficción reguladora. De nuevo se sigue de los pasos previos.

(9) Por tanto, también el sexo es una ilusión. Lo justifica el hecho de que el sexo no es más que un límite del género determinado por cierta forma de falsa conciencia.

(10) El travesti es aquel que siendo hombre se viste como mujer, o al contrario. Esta es la definición tradicional, concorde con la etimología de la palabra «travesti».

(11) Pero ser hombre o mujer es una ficción reguladora. Esto se ha justificado antes.

(12) Por tanto, el travesti lo que expresa es la arbitrariedad del género, es decir, parodia la noción de que éste constituya una esencia interna. No parodia a la mujer, sino que parodia la ilusión de que la mujer existe como algo natural y previo a su construcción performativa.

Refutación del proceso:

(1-2) Este punto constituye la clave de la teoría sobre la que se funda todo lo demás; desde la concepción que estamos esbozando, corresponde a la hipóstasis originaria entre sexo y género. Efectivamente, si entre sexo y género se diese una discontinuidad radical, entonces no tendría por qué haber sólo dos géneros, ni tendría por qué haber una correspondencia constitutiva entre cierto género y cierto sexo. Sin embargo, esa discontinuidad es justamente lo que no queda suficientemente justificado. Y es que si el género en su formulación originaria correspondía a lo que es propio de mujeres, es decir, a la feminidad, y a lo que es propio de hombres, es decir, a la masculinidad, entonces es evidente que lo que hay es una *continuidad estructural* entre sexo y género, y una dependencia del género «feminidad» respecto del sexo «mujer», y del género «masculinidad» respecto del sexo «hombre», y de ningún modo un discontinuismo.

(3-5) Aquí Butler tiene razón en criticar que la definición de «género» como los «significados culturales que se predicán discursivamente del sexo» conduce al absurdo, no tanto en lo que ésta tiene de metafórico (porque el sexo no es un «significante» lingüístico del que se puedan predicar «significados», sino un modo de reproducción biológica), sino principalmente en lo que tiene de deudora del dualismo Naturaleza/Cultura. Sin embargo, en lugar de ofrecer una redefinición alternativa, acepta ese punto de partida dualista y extrae como conclusión que el sexo no es sino una *naturalización del género* (con lo cual el propio concepto de «género» vuelve a quedar desdibujado). Si naturaleza y cultura

constituyen otro par de conceptos conjugados, así como reduce la naturaleza a la cultura, también por implicación de aquello reduce el sexo al género. Pero de este modo no hace sino encabalar una doble hipóstasis: de un lado, la del género, y, de otro lado, la de la cultura; lo cual conduce inevitablemente a posiciones predarwinianas, porque el «hombre civilizado» es el resultado de la evolución biológica de otras especies previas, y así de nuevo el *continuismo* al menos de tipo *genético* (en el sentido de las «cuestiones de génesis») entre naturaleza y cultura, en tanto que es necesario que la naturaleza y la cultura sean *realmente distintas* para que la naturaleza pueda preceder en cierto sentido a la cultura¹².

(6-9) El género es efectivamente normativo, porque lo que es propio de mujeres para una sociedad histórica dada es al mismo tiempo lo que las mujeres *deben* hacer. Así, una mujer en tanto que mujer debe depilarse o cuidar su piel, así como un hombre en tanto que hombre debe mostrarse estoico y protector. Por el contrario, no puede decirse en absoluto que las normas sociales sean «performativas», ni tampoco el género. Y es que, cuando se afirma que las normas sociales dependen de que sean los sujetos los que se dejen someter por ellas, se admite la existencia de un *individuo puro*, que es el que está decidiendo someterse. Pero es precisamente ese individuo puro el que no existe; lo que existe es una *persona individual*, enculturada en el seno de una sociedad y cuya personalidad se ha formado como *efecto* de las instituciones normativas que ha aprendido¹³. No hay un «alguien» por debajo de la persona que realice «performativamente» las normas, sino que es ese sujeto el que es un resultado de ellas. Además, estas normas no son «arbitrarias», de nuevo porque no hay ningún individuo puro a cuyo *arbitrio* pudiesen quedar, ni tampoco son azarosas o accidentales, sino que están determinadas objetivamente por las condiciones económicas y ecológicas de la sociedad en cuestión, si su actividad productiva principal es de caza y recolección, o de agricultura, o de guerra, o de pesca, etc., tal y como la tradición ecológica en antropología viene demostrando, y especialmente Marvin Harris (2019)¹⁴.

(10-12) Sobre este último punto, el travesti no sólo no expresa la «arbitrariedad del género» sino que de hecho lo reafirma e incluso lo refuerza. En efecto, cuando un hombre se traviste como mujer lo que hace es confirmar la binariedad del género (ropa masculina/ropa femenina), y además elige

(12) Se funda en Bueno (1991).

(13) Se funda en Bueno (1996), pp. 115-236.

(14) Para una reconstrucción de la Idea de libertad compatible con el determinismo, cf. Bueno (1996), pp. 237-336.

de la feminidad los rasgos que son más claramente visibles, llevándolos a veces al extremo (exceso de maquillaje, ropas más sucintas y tacones más altos de los que llevaría una mujer normal, etc.). El efecto social que produce tampoco es el de expresar que «mujer» es una «ilusión performativa» que carece de una «esencia interna», sino simplemente el de una persona «rarilla», a menudo objeto de mofa pública. No hay por tanto en el fenómeno del travestismo, en suma, la carga ontológica que Butler le atribuye.

(A3) Pseudoesquema de yuxtaposición de sexo y género: armonismo.

La yuxtaposición es el proceso por el cual A y B, previamente hipostatizados en su imbricación dialéctica mutua, son simplemente puestos el uno junto al otro (y de ahí su consideración como *pseudo*-esquema de relación). En la materia que nos ocupa, engloba a todas aquellas teorías que ponen de un lado al sexo, como competencia de estudio de las «ciencias naturales» (biología, etología, neurología), y de otro lado al género, como competencia de estudio de las «ciencias sociales» (antropología, sociología, psicología, historia), en cuanto esferas absolutamente independientes en las que converge la realidad de los seres humanos. Para designar este grupo hemos elegido la palabra «armonismo», significando con ello un exceso en la presunción de *armonía*, en su sentido ontológico como *ausencia de contradicción entre las partes*. Y es que las concepciones armonistas del género tienden a surgir particularmente en contextos de contradicción entre disciplinas universitarias, como una reivindicación de la autonomía investigadora de los «científicos naturales» frente al imperialismo gremial de los «científicos sociales», cuando estos llegan incluso a negar el fundamento biológico de la distinción entre hombres y mujeres y a considerarla como arbitraria o reducible a una función social opresora y heterosexualizante, acusando a los biólogos de legitimar con sus «discursos científico-sexuales» el patriarcado o calificándolos sencillamente de sexistas; en suma, como un medio de «zanjar la polémica». En su expresión más radical, el armonismo del género postula la posibilidad de que haya más de dos géneros, que un mismo individuo sea simultáneamente «hombre» (en cuanto a sexo) y «mujer» (en cuanto a género), o que pueda constituir una «mujer en cuerpo de hombre».

Como primer y mejor ejemplo de yuxtaposición de sexo y género puede tomarse la posición que la célebre escritora de la saga *Harry Potter*, J.K. Rowling, ha asumido¹⁵. Si bien ha sido calificada de «tránsfoba», lo cierto es que la británica se ha limitado a reclamar la «parcela de realidad del sexo» como criterio de medidas

políticas, concediendo, al mismo tiempo, como algo independiente, la «parcela de realidad del género» a las teorías *queer*:

Pequeña pero importante aclaración: Yo nunca he dicho que hay sólo dos géneros. Hay innumerables identidades de género. La cuestión nuclear de este debate es si es el sexo o si es la identidad de género lo que debería constituir la base de las medidas sobre seguridad, provisión de servicios, categorías deportivas y otras áreas en las que mujeres y niñas tienen actualmente derechos legales y protección. Usar las palabras «sexo» y «género» como términos intercambiables oscurece el asunto central de este debate.

Y en otro lugar¹⁶:

Si el sexo no es real, entonces no hay atracción hacia personas del mismo sexo. Si el sexo no es real, la realidad vivida por las mujeres de todo el mundo se borra. Conozco y amo a las personas trans, pero borrar el concepto de sexo elimina la capacidad de muchos de conceptuar sus vidas. No es odio decir la verdad. La idea de que mujeres como yo, que han sido empáticas hacia las personas trans durante décadas, sintiéndose afines a ellas en tanto son vulnerables de la misma manera que las mujeres -i.e., debido a la violencia masculina- «odian» a las personas trans porque piensan que el sexo es real y tiene consecuencias vitales es un sinsentido. Respeto el derecho de cualquier persona trans a vivir de cualquier manera que sienta auténtica y con la que se sienta cómoda. Marcharía contigo si fueses discriminado por el mero hecho de ser trans. Al mismo tiempo, mi vida ha estado condicionada por el hecho de ser mujer. No creo que sea un discurso de odio decir eso.

Contra esta concepción se pueden esgrimir tres argumentos:

(1) Que las teorías generistas no se limitan a referirse al género, sino que reclaman en su propia constitución interna (no por razones accidentales o externas) también una jurisdicción sobre el sexo, que niega su fundamento biológico. No son compatibles con una teoría que afirme la realidad biológica del sexo, y la pretensión de una «solución de consenso» con ellas constituye un recurso ideológico, cuyo contenido forma una apariencia de armonía que no corresponde con la verdad de su dialéctica mutua.

(2) Que la concesión de esa «parcela de realidad» a las teorías *queer* no resuelve el problema de su falsedad, es decir, de la contradicción que constituye afirmar que puede haber más de dos géneros (como veremos *infra*).

(3) Que la «vivencia que mujeres de todo el mundo han tenido en tanto que mujeres» no es un contenido meramente del sexo, sino algo determinado por las instituciones culturales de cada una de las sociedades en que se reparte el mundo, y que definen la feminidad de un modo normativo, es decir, también del género.

(15) https://twitter.com/jk_rowling/status/1476194103528407046?s=20&t=_L9mrb7EBRXiPhUKKD5A1g

(16) https://twitter.com/jk_rowling/status/1269389298664701952?s=20&t=pKXXlxxLrDhchiKgRds4Ew

El segundo ejemplo a analizar lo constituye la concepción del género de la antropóloga e historiadora feminista Gerda Lerner (1990) en su libro *La creación del patriarcado*, publicación original de 1986. En este caso no se trata exactamente de una construcción ideológica, en el sentido de la dialéctica gremial que exponíamos más arriba, sino tan sólo de una interpretación dualista del par sexo/género. En sus palabras:

Género es la definición cultural del comportamiento que se define como apropiado a cada sexo dentro de una sociedad determinada y en un momento determinado. El género es un conjunto de papeles sociales. Es un disfraz, una máscara, una camisa de fuerza dentro de la cual hombres y mujeres practican una danza desigual. (p. 339)

El hecho de que las mujeres tengan hijos responde al sexo; que las mujeres los críen se debe al género, una construcción cultural. El género ha sido el principal responsable de que se asignara un lugar determinado a las mujeres en la sociedad. (p. 42)

Una crítica de esta teoría del género puede realizarse de dos maneras:

(1) En orden a su concepción de los roles sociales («papeles sociales»). «Rol social», como «persona» (=máscara), resultó en origen de una analogía teatral; el problema cuando se interpreta esa analogía originaria (en cuanto a génesis) como constitutiva del propio concepto (en cuanto a estructura) reside en que se incurre en un nuevo dualismo idealista entre Individuo y Persona, con la imposibilidad de explicar quién es ese *individuo puro que lleva puesto el disfraz*. En nuestro caso, los roles de género no son ninguna «camisa de fuerza» que constriña la «libertad» de la mujer, sino que es precisamente la mujer la que estructuralmente está conformada en su personalidad al rol de género de la feminidad en cuanto tal mujer. De otro modo, no hay ninguna «primera mujer», el individuo que viste la camisa, el sexo, por debajo de una «segunda mujer», la persona que reviste a ese individuo, el género, sino un único y el mismo *individuo personal*, que es simultáneamente organismo biológico y persona enculturada, mujer y feminidad, y cuyas preferencias y deseos están ya conformados estructuralmente por el género.

(2) En orden a su separación hipostática del género respecto del sexo. La separación se funda ahora en el dualismo entre lo Innato y lo Aprendido, y puede ser refutada con un análisis más cuidadoso del ejemplo propuesto por la autora, demostrativo de cómo en tener hijos y en criarlos hay componentes tanto innatos como aprendidos, concernientes en este sentido simultáneamente tanto al sexo como al género:

(a) No es cierto que el hecho de que las mujeres tengan hijos se deba únicamente al sexo. En efecto, si atendemos a la distinción de Marvin Harris (2019) entre sociedades pronatalistas y sociedades antinatalistas, en función de los recursos ofrecidos por el medio ecológico, donde en las segundas se hace uso de medios institucionalizados como alargar la lactancia de infantes todo lo posible a fin de reducir al mínimo el número de nuevos embarazos, entonces se infiere fácilmente que el que las mujeres tengan hijos no solamente concierne al sexo, sino también al género, es decir, a aquellas conductas que se esperan de un hombre en cuanto hombre, y de una mujer en cuanto mujer.

(b) Tampoco es cierto que el que las mujeres los críen se deba únicamente al género. Esto se sigue del hecho de que el hombre civilizado es el resultado de un proceso de evolución biológica desde otras especies animales previas. Pero las crías de los animales (al contrario de las crías de, por ejemplo, los reptiles) nacen poco desarrolladas, e incapaces de protegerse y proveerse de alimento. Además, la generación de un nuevo individuo y el parto implican un importante gasto energético, y ha de haber alguna garantía de que éste pueda llegar a desarrollarse hasta alcanzada la madurez sexual, con capacidad para engendrar a su vez nuevos individuos. De ahí que la conducta protectora de la madre respecto de las crías haya sido seleccionada evolutivamente. Es cierto que instituciones como las que diferencian a las sociedades pronatalistas de las sociedades antinatalistas determinan, en parte, el mayor o menor cuidado de la madre respecto de la criatura; así por antonomasia en la institucionalización del infanticidio femenino (1 hombre y 10 mujeres, 10 bebés al año; 1 mujer y 10 hombres, 1 bebé al año). Pero también es cierto que, incluso en sociedades en las que el infanticidio femenino se encuentra relativamente institucionalizado, éste no es enteramente del agrado de la madre, ni del resto de la sociedad, hasta el punto de que la conducta no suele consistir en asesinarlo abiertamente y a la vista de todos, sino en presuntos «descuidos» más sutiles, como dejarlo «accidentalmente» caer en un lugar peligroso. En este sentido, parece innegable que existe en las madres de todo el mundo una *predisposición biológica* al cuidado de sus hijos, que concierne por tanto a su sexo.

También en este grupo se incluye la teoría del género expuesta por Kate Millett en *Política sexual* (2020) apoyándose en *Sex and Gender*, de Robert J. Stoller, que se sustenta, a su vez, en las investigaciones de John Money, y que continúa concibiendo la cultura como un orden absoluto e independiente de la naturaleza:

Stoller establece una marcada distinción entre el sexo, de carácter biológico, y el género, de índole psicológica y, por ende, cultural: «El vocablo *género* no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son "macho" y "hembra", mientras que los que mejor califican el género son "masculino" y "femenino"; estos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico)». De hecho, tan arbitrario es el género que puede incluso oponerse a la base fisiológica: «aunque los órganos genitales externos (pene, testículos, escroto) favorecen la toma de conciencia de la masculinidad, ninguno de ellos (como tampoco su conjunto) resulta imprescindible para que ésta se produzca. Aun careciendo de pruebas exhaustivas, estoy de acuerdo con Money y los Hampson, quienes, en el análisis de sus numerosos pacientes bisexuales, han puesto de manifiesto que el papel genérico depende de ciertos factores adquiridos, independientes de la anatomía y fisiología de los órganos genitales». (p. 78)

Por otro lado, al concebir el género como algo «psicológico», como una «conciencia», se desliza hacia la condición de una concepción idealista de la *identidad de género*, más que del *género*, propiamente dicho.

(B) Modo de relación diamérica.

Aquí toca proponer una teoría crítica del género sexual desde el Materialismo filosófico, capaz de *rectificar* los componentes espurios de las concepciones que hemos estudiado. De acuerdo con la definición que proponíamos *supra*, el esquema o modo de relación diamérica propio de la posición *efectiva* de los conceptos conjugados concibe el término B como la conexión entre las partes desarrolladas de A ($a_1, a_2, a_3 \dots$) en función de cierto parámetro. En el caso del género, éste es la conexión entre los diferentes individuos pertenecientes al sexo «hombre» (*masculinidad*), de un lado, y entre los diferentes individuos pertenecientes al sexo «mujer» (*feminidad*), de otro lado, en función de las instituciones culturales de cada sociedad histórica. En tanto el género se refiere a la *persona*, puede también definirse, en su momento subjetual, como la forma enculturada de personalidad (vestirse, tratar con otras personas, hablar, comportarse) que es respectivamente *propia de hombres* y *propia de mujeres* para una sociedad histórica dada, es decir, lo que en una sociedad define normativamente qué debe hacer el hombre en cuanto hombre y la mujer en cuanto mujer.

De la definición ofrecida se extrae que el género sexual consta conceptualmente de tres momentos o dimensiones, dialéctica e internamente imbricados:

(1) Los *individuos* humanos *sexuados*, es decir, enclásados como machos (y a su través como hombres) o como hembras (y a su través como mujeres). El sexo de un humano no se determina de un modo distinto a como se determina en el resto de especies animales: aquellos animales que aportan el gameto pequeño y móvil (masculino) son machos

(en nuestro caso: el espermatozoide), y aquellos que aportan el gameto grande e inmóvil (femenino) son hembras (en nuestro caso: el óvulo). Esta distinción no implica que no puedan darse alteraciones como el tradicionalmente llamado «hermafroditismo»; lo que sí implica es que esas alteraciones no pueden ser conceptuadas en el mismo plano que la situación habitual, sino como *anomalías*. Las anomalías sexuales no lo son porque se alejen de una *norma* entendida en el sentido de la *norma moral o social*, sino en el sentido de impedir que aquellos órganos a los que afectan realicen la función biológica -la reproducción- para la que han evolucionado sus estructuras correspondientes a escala de la especie.

(2) Las *instituciones culturales* de esa sociedad histórica que están vinculadas a cada uno de ambos sexos, y que conforman la *personalidad* de sus individuos respectivos. Esta *vinculación* se expresa desde un punto de vista meramente estadístico como aquellas cosas que hacen mayoritariamente los hombres, y que las mujeres no suelen hacer (instituciones culturales masculinas), y aquellas cosas que hacen mayoritariamente las mujeres, y que los hombres no suelen hacer (instituciones culturales femeninas).

(3) La *sociedad histórica* que esos *individuos personales* conforman junto a otros. Si empleamos la distinción de Bueno entre el momento distributivo de una totalidad (aquel que se refiere a las partes en su independencia mutua cuando reproducen numérica o específicamente la forma del todo; es decir, «hombre» y «mujer» como meros conceptos-clase que engloban denotativamente a cualesquiera de los *múltiples hombres y mujeres*) y su momento atributivo (aquel que se refiere a las partes en su dependencia mutua, unas con otras; es decir, «hombre» y «mujer» como *miembros de un grupo*), se infiere que el sexo analiza principalmente a hombres y mujeres desde una perspectiva *distributiva*, sin que por su solo sexo estos conformen ninguna «clase social universal de las mujeres (y de los hombres, enfrentada presuntamente a ella)», mientras que el género los analiza principalmente desde una perspectiva *atributiva*, es decir, como *miembros de una sociedad*, cuyas instituciones culturales no tienen por qué coincidir con las de otra sociedad (así, la falda en la forma de *kilt* es un contenido de la masculinidad en la cultura tradicional escocesa, mientras que es un contenido de la feminidad en la cultura española), y sobre todo a escala de un Estado cuando las sociedades de que se trata están *políticamente organizadas* (por contraposición a sociedades tribales o prepolíticas). En este sentido, si bien no podemos hablar de «las mujeres» en general, como un grupo social (mientras no exista una única sociedad universal, es decir, mientras el «Género Humano» siga distribuido en

los Estados múltiples, virtualmente enfrentados), sí podemos hablar de las «mujeres españolas» o de los «hombres españoles», como un grupo social, así como de las «mujeres alemanas» o «las mujeres marroquíes», lo que no obsta que entre ellas puedan darse menores o mayores analogías mutuas (a través de las instituciones comunes a «occidente» frente a por ejemplo la «cultura árabe», que trasciende Marruecos y se extiende asimismo a Argelia, Túnez, Siria o Irak).

Y del desarrollo de la definición nuclear del sexo formulada se infieren asimismo las siguientes cinco propiedades o atributos del género sexual:

(1) Sexo y género son disociables, pero no son separables. Disociables (es decir, que uno de ellos puede cambiar sin afectar la estabilidad del otro) en tanto que alguien puede ser hombre en cuanto a sexo y, sin embargo, adoptar conductas del tipo *afeminado* (=propias de mujeres en función de su sociedad histórica-parámetro) en cuanto a género, así como alguien puede ser mujer en cuanto a sexo y sin embargo adoptar conductas de tipo *varonil* (=propias de hombres en función de su sociedad histórica-parámetro) en cuanto a género. Pero inseparables (mantienen cierta dependencia estructural mutua) en tanto que, si el género no se definiese por el sexo, es decir, si las conductas en cuestión no fuesen «femeninas» precisamente porque son realizadas mayoritariamente por mujeres, considerando a la sociedad en su conjunto, y raramente por hombres, entonces carecería de sentido decir de ellas que son «femeninas» como tales, y por tanto también carecería de sentido decir del hombre en cuestión que es «afeminado». Cabe decir, por tanto, que el que haya hombres afeminados y mujeres varoniles no solo no contradice en absoluto la binariedad y realidad de la vinculación género/sexo, sino que antes bien la confirma en un nuevo sentido.

(2) El género es binario, es decir, los géneros son dos y sólo dos. En efecto, los sexos son dos, y esto es necesario dado el hecho de que el tipo de reproducción con el que ha evolucionado la especie *homo sapiens* es sexual anisogámico, es decir, con dos y sólo dos tipos de gametos (espermatozoides y óvulos). Pero el género son las instituciones culturales que están vinculadas respectivamente a hombres (masculinidad) y mujeres (feminidad) en función de una sociedad histórica dada. Por tanto, es esencialmente imposible que haya más que dos géneros. Esta tesis niega que existan un «tercer género» o un «género no binario»; no niega que existan personas que *afirman* que son «género no binario», pero sí niega *etic* el sentido *lógico* de esa afirmación *emic*, es decir, implica que quienes *dicen* que son «género no binario» son por necesidad lógica

esencialmente hombres o mujeres, y más o menos viriles o afeminados (al modo binario). Asimismo, tampoco esta tesis niega la variabilidad intercultural de los contenidos que la función «masculinidad» y la función «feminidad» adquieren en dependencia de la sociedad histórica-parámetro (es decir, que lo que es masculino en una sociedad pueda ser femenino o «unisex» en otra), pero sí afirma que esas diferencias se circunscriben a las *variables* de la función, y no tanto a la función en sí, que sigue siendo binaria.

(3) El sexo no es un espectro, pero el género sí lo es. El sexo no es un espectro, porque su núcleo son los gametos. Pero los gametos son dos y sólo dos (óvulos y espermatozoides), y no están separados por un *continuum* de infinitos grados (porque no existen «ovulozoides» o «espermátovulos»). Luego no puede haber entre machos y hembras ningún espectro¹⁷. Sin embargo, en el caso del género es distinto, porque un hombre puede ser «muy viril», «más o menos viril» o «afeminado», según el número y significado de conductas propias del sexo *hombre* o del sexo *mujer* que adopte, así como una mujer puede ser «muy femenina», «más o menos femenina» o «marimacho». Como polos extremos de virilidad y feminidad podemos tomar los siguientes ejemplos de la Antigua Grecia: de hombre máximamente viril, el Aquiles representado en *La Iliada* de Homero (nótese que en función de su sociedad-parámetro, las conductas homosexuales incluidas en la epopeya no contradicen esa virilidad); de hombre afeminado, el trágico Agatón de Atenas, de acuerdo con su descripción satírica en *Las Tesmoforias* de Aristófanes; de mujer máximamente femenina, Helena de Troya; o de mujer varonil, la mujer de Iscómaco en el diálogo *Económico* de Jenofonte, llamada «de ánimo varonil». Un hombre promedio no representa normalmente el grado máximo de virilidad, así como una mujer promedio no representa normalmente el grado máximo de feminidad, sino que están en ciertos niveles intermedios, aunque nunca en el centro, ni más allá del centro hacia el sexo opuesto, en cuyo caso la propia distinción de masculinidad y feminidad se disolvería esencialmente como tal.

(4) La vinculación de una institución a un sexo en la forma de género también admite grado. En efecto, considerada en su expresión estadística más abstracta, determinada pauta de conducta puede estar vinculada a hombres y mujeres de tal manera que 9/10 mujeres la realizan, frente a sólo 2/10 hombres, en cuyo caso puede decirse de ella que es *claramente femenina*, o darse una situación ambigua en la que hay casi el mismo número de

(17) Para una discusión de la categoría de «intersexual», cf. Errasti y Pérez (2022), pp. 25-53.

mujeres que de hombres que la realizan, en cuyo caso no podría decirse de ella que es «masculina» o «femenina», sino *de género indeterminado*, que significa que no es propiamente un contenido del género, y que en lenguaje corriente se denomina «unisex», con todos los grados intermedios posibles entre ambas posiciones. En todo caso, la situación normal corresponde a instituciones que tampoco llegan a ser *propias de cualquier mujer*, sino sólo de tipos específicos de ocupaciones femeninas; en estos casos, mientras sea mayor la proporción de mujeres que la de hombres entre quienes las realizan, se las considera aún como siendo *femeninas*.

(5) La vinculación *etic* de la realidad social no tiene por qué corresponderse con la vinculación contenida en la creencia *emic*. Por ejemplo, puede darse la creencia *emic* de que determinada conducta es *claramente masculina*, y que, sin embargo, al analizarla en *regressus* a un plano estadístico, el resultado triture esa creencia, demostrando *etic* que, de hecho, hay la misma proporción de hombres que de mujeres entre quienes la realizan. Cuando entre *realidad* y *creencia* se dan este tipo de desajustes, a veces el resultado es además el de un bucle de realimentación causal entre ambos, capaz de acortar la distancia. Así, cuando la creencia de que determinada actividad es *femenina* disuade a los hombres de realizarla, la creencia originariamente falsa resulta volverse verdadera. Con todo, lo más habitual es que las creencias *emic* sobre qué actividades son *propias de mujeres* y qué actividades son *propias de hombres*, lejos de ser meros «prejuicios» arbitrarios o ilusorios, encierran al menos cierto fulcro de verdad experiencial.

§3. El género como categoría de análisis en las ciencias humanas

Las ciencias humanas que hacen uso del concepto de género son fundamentalmente cuatro: la Sociología, la Antropología, la Psicología y la Historia. Consideradas individualmente:

(1) En el caso de la Sociología, el género adquiere su significado categorial como *variable* a tener en cuenta en *explicaciones sociales* de diversos fenómenos, en estudios sobre la medida en que las *creencias* en torno a lo que es propio de mujeres puede realimentarse en bucle respecto de su realidad efectiva (*ut supra*), o en la consideración de qué *intereses* de ciertos grupos virtualmente enfrentados con otros puede influir en esas creencias.

(2) En el caso de la Antropología, el género constituye un contenido de estudio comparativo en el momento de determinar cuáles son los contenidos de la feminidad para diversas sociedades de todo el

mundo, cuánto hay de común y de diverso en ello, y ofrecer ulteriormente una explicación de esa realidad, por ejemplo desde el determinismo ecológico.

(3) En el caso de la Psicología, el género interesa desde el punto de vista del desarrollo ontogenético del individuo personal, es decir, sobre cómo las instituciones de la feminidad van conformando la personalidad de la niña, en la medida en que dictan normativamente lo que *debe* hacer como niña y futura mujer, y del niño, en la medida en que dictan normativamente lo que *debe* hacer como niño y futuro hombre, y también en la forma de *identidad de género*, entendiendo ésta en el sentido de una *autopercepción* que alguien tiene de sí mismo como más o menos femenino o viril, incluyendo sus implicaciones sobre la *disforia de género*.

(4) En el caso de la Historia, el género concierne al historiador en la medida en que ha ido variando a lo largo del tiempo en las sociedades civilizadas, es decir, como *historia del género*, entendiendo por tal un estudio de cómo eran las instituciones que son respectivamente propias de hombres y mujeres en cuanto a vestuario o manera de comportarse en los reinos cristianos peninsulares de la Edad Media, o en la Inglaterra isabelina, o en la Rusia stalinista, etc.

Un sintagma de uso frecuente en contextos sociológicos a analizar es «rol de género». Se trata de una composición de los conceptos de *rol social* y de *género sexual*. Dentro de las instituciones culturales, pueden distinguirse aquellas que se refieren a *objetos* (por ejemplo una copa como institución, cuyo diseño y fabricación es el resultado de un complejo proceso de desarrollo histórico y económico) y aquellas que se refieren a conductas de *sujetos* (por ejemplo la conducta normada que el fabricante realiza para construir esa copa). A las instituciones del segundo tipo que regulan normativamente *quién* debe hacer *qué*, *cómo*, *dónde* y *cuándo* se las denomina *roles sociales*. Como ejemplo de rol social, vamos a tomar el concepto de «profesor»: una institución que delimita quién es el profesor (por ejemplo frente a los *alumnos*, o frente a los *padres*), qué debe hacer (dar la clase, y en su caso atender a su tutoría), cómo debe hacerlo (cómo debe dar la clase, y qué tipo de trato debe mantener hacia los alumnos), dónde debe hacerlo (en la escuela) y cuándo debe hacerlo (en su horario laboral de clase). En tanto el género sexual regula qué deben hacer los hombres, cómo, cuándo y dónde, en cuanto tales hombres, y qué deben hacer las mujeres, cómo, cuando y dónde, en cuanto tales mujeres, el género sexual es una forma de rol social. En este sentido puede decirse, por tanto, que «rol de género» y «género sexual» no son sino dos formas intercambiables de conceptualizar un único y mismo fenómeno.

Conviene tomar en consideración el uso que en contextos etnográficos se hace de la categoría de *género*,

y que verían en el análisis de ciertas culturas una *prueba de la existencia de más de dos géneros*. Porque, en efecto, si, como se ha afirmado *supra*, los géneros son dos y necesariamente dos, estas pruebas resultarían contradictorias con la teoría propuesta y obligarían a revisarla. Sin embargo, lo cierto es que es esta misma proyección del concepto de género sobre segundas culturas lo que debe ser problematizado, en primer lugar haciendo constar que su uso como categoría de análisis es *etic*; y es que no deja de tratarse de un término construido en los Estados Unidos del último tercio del siglo XX, en la forma de *gender*, cuya homologación con términos de otras lenguas u otros períodos históricos siempre corre el riesgo de incurrir en un abuso *etnocéntrico* o *presentista* (anacrónico). En todo caso, desde una perspectiva *materialista* de la cultura, en tanto que, si bien acepta las críticas a estos excesos en algunos casos, no por ello circunscribe la *verdad* antropológica meramente al horizonte *emic*, como si éste encerrase una verdad intersubjetiva «blindada», cuya crítica *etic* no fuese necesaria precisamente para explicar esos fenómenos, la clave de la cuestión no reside tanto en esa proyección de «género» a nuevos contextos culturales *en sí*, como en el *modo* de esa proyección, y en la concepción del género que lleva aparejada. Porque, en efecto, cuando un antropólogo analiza determinados fenómenos de una cultura *extraña* en términos de un «tercer género», quizá pasa por alto tanto la deuda que asume con una concepción del género que admite ya previamente esa posibilidad. Pero, sobre todo, la justificación principal que ofreceremos de esta imposibilidad consiste precisamente en demostrar cómo esos mismos fenómenos que constituirían la prueba de la existencia de más de dos géneros, de hecho, pueden reinterpretarse en términos de una concepción binaria del género, hasta el punto de observar que, lejos de comprometer ésta, incluso la confirman y refuerzan.

Para ello, podemos analizar las siguientes referencias etnográficas propuestas por David Gilmore (1994¹⁸), cuya concepción del género, si bien es ya *crítica*, en tanto afirma que la existencia de un «tercer género» («tercera categoría», «categoría intermedia» o «género andrógino») constituiría no más que una *excepción*, aún admite su posibilidad como tal excepción:

Independientemente de otras distinciones normativas, todas las sociedades distinguen entre masculino y femenino; y todas las sociedades proporcionan también papeles sexuales aprobados para los hombres y mujeres en edad adulta. Muy pocas sociedades reconocen una tercera categoría, sexualmente intermedia, como los *berdache* entre los cheyennes, los *xanith* de Omán y los *mahu* tahitianos (que examinaremos más adelante), pero incluso en estos raros casos de género andrógino, los individuos deben escoger una identidad para toda la vida y atenerse a las reglas prescritas de comportamiento sexual. (p. 21)

Sin embargo, el propio Gilmore dice más adelante al describir la figura del *mahu*:

Una curiosa característica de la cultura tahitiana es la figura del *mahu*, el homosexual del poblado, una antigua tradición en la que también repararon los primeros exploradores. Como los famosos *berdache* de los indios americanos de la llanura, o los *xanith* de los omaníes musulmanes, [...] el *mahu* es un transexual que ha elegido ser **mujer honoraria** [negrita nuestra]. (p. 202)

Uno de los primeros visitantes, James Morrison, hizo el siguiente relato basado en observaciones realizadas entre 1789 y 1791: «Tienen un grupo de hombres llamados *mahoo*. [...] Se depilan la barba y se visten de mujer. Bailan y cantan con ellas y tienen la misma voz afeminada. Se les da muy bien hacer ropas y teñirlas, tejer esteras o cualquier otra tarea femenina. Suelen considerarse amigos muy valiosos.» (p. 203)

Los *mahu* son homosexuales practicantes que entretienen a los hombres y muchachos ofreciéndoles felaciones y sodomía. Según parece, cada aldea, tiene uno, y sólo uno, de esos personajes transexuales, y los aldeos lo aceptan sin ningún tipo de descrédito. [...] el *mahu* sólo era un juguete sexual temporal que no significaba nada más que un sustituto cuando uno echaba de menos a una mujer. (p. 203)

Pero si, tal y como se manifiesta, el *mahu* sería una suerte de «mujer honoraria», que se depila la barba, viste como una mujer, canta y habla como ella y se dedica a sus mismas actividades (tejer, teñir), ¿en qué medida cabe considerarlo como un «tercer género» inasimilable tanto por la esfera de la *masculinidad* como por la esfera de la *feminidad*? De ningún modo, sino que, precisamente, en tanto que asume los rasgos principales del rol social de la mujer, resulta confirmar la binariedad de género. La figura del *mahu* puede ser reinterpretada, así, como designativa de una especie institucionalizada de *varón afeminado* y *travestido*. En efecto, *travestido* porque se viste como resulta característico del sexo opuesto, y *afeminado* porque habla y se comporta además como este sexo sin pertenecer a él; lo cuál es por cierto significativo, porque, si se tratase de una *mujer* en lugar de un *varón afeminado*, entonces desaparecería como tal la figura del *mahu*, y sería, simplemente, una mujer más de la tribu como otra cualquiera. Así, la figura del *mahu* incluye esencialmente, además, que éste sea un varón, incidiendo en la binariedad y significado social no sólo del género, sino también del sexo. Una reinterpretación análoga se podría realizar a propósito de la figura del *berdache* entre los amerindios; y es que, si sus «dos espíritus» son «masculino» y «femenino», no puede decirse que constituyan un «tercer género», sino sólo un rol especial que compartiría rasgos tanto de la esfera de la feminidad como de la esfera de la masculinidad. Y en esta misma dirección pueden reinterpretarse el resto de «excepciones».

(18) Original en 1990.

Otra dificultad a interpretar consiste en la constatación de que en un buen número de sociedades del mundo, al hecho biológico de la distinción de hombres y mujeres se suma un *imperativo* que presenta el «ser un verdadero hombre» y el «ser una verdadera mujer» como algo que no se tiene sin más *de natura*, sino que debe alcanzarse con el esfuerzo y en función de ciertos requisitos socialmente definidos. Simone de Beauvoir (2017) observó esta anomalía, y en *El segundo sexo* dejaba escrito al respecto:

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen, ahora como siempre, aproximadamente la mitad de la humanidad; sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; nos exhortan: «Sed mujeres, siempre mujeres, más mujeres». Por lo tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer; necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Se trata de algo que segregan los ovarios? ¿Está colgada del cielo de Platón? (p. 45)

A este imperativo lo denominaremos *ideales culturales de masculinidad y feminidad*. Su concepto expresa:

(1) De un lado, que el imperativo no es *natural*, sino que depende, de nuevo, de ciertas instituciones culturales componentes de la sociedad histórica que se toma como parámetro. Los contenidos del ideal cultural de feminidad de una sociedad no tienen por qué coincidir íntegramente con los contenidos del ideal cultural de masculinidad de todas las demás sociedades.

(2) De otro lado, que el imperativo se presenta como *ideal*, es decir, como definitorio de lo que se debe hacer, al tiempo que ese *deber ser* llega en el límite a negar la realidad del *ser* de la distinción de hombres y mujeres.

Podría, llegados a este estadio de análisis, extraerse la conclusión de que, como tales ideales, habría que relegar estos a la condición de simples fenómenos de *falsa conciencia*, de meros delirios de una razón incapaz de dar cuenta de la realidad que le circunda. Sin embargo, esta conclusión constituiría un error, porque implicaría aceptar el marco de análisis del propio *idealismo*, es decir, implicaría suponer que los ideales constituyen un *deber ser* enteramente autónomo y separado de la realidad del *ser*, y suponer también que su misma constitución no está *objetivamente* determinada por necesidades y funciones sociales efectivas «desde el exterior» de la conciencia. Así, el fulcro de verdad de los ideales culturales referidos es patente desde estas dos diferentes perspectivas:

(1) Desde una perspectiva semántica o lógica, en tanto que la realidad que los ideales están *conceptuando* de un modo esencialista o metafísico, y, en todo

caso, desviado, es un imperativo práctico efectivo de *reforzamiento de la diferenciación de los roles de género*, es decir, el fin de evitar que estos lleguen ulteriormente a *ecualizarse* (*ut infra*), de impedir que los roles de género desaparezcan como tales, que hombres y mujeres pasen a desempeñar idénticas actividades frente a la *división sexual del trabajo*. Los hombres deben realizar diferentes actividades de las que realizan las mujeres.

(2) Desde una perspectiva pragmática o sociológica, en tanto que ese imperativo práctico no es «arbitrario» o «ilusorio», ni tampoco una «invención del varón» destinada a la «opresión de la mujer», sino que expresa una necesidad *funcional* real de toda la sociedad en su conjunto de que los hombres realicen determinadas actividades para las que son particularmente aptos frente a las mujeres, y que las mujeres realicen otras actividades para las que son particularmente aptas frente a los hombres. Esa *aptitud* no se define exclusivamente sobre la base de rasgos biológicos, sino también por la misma conexión entre instituciones. Así, la razón por la que conviene a una sociedad que dependa de la caza o la guerra para alimentarse que sean los hombres quienes arriesguen su vida en ellas, y no las mujeres, no depende exclusivamente de su mayor potencia física promedio, sino también de que se trata de actividades *especialistas* que requieren expediciones a veces muy duraderas, y que las mujeres no pueden realizar mientras de ellas dependa alimentar a los bebés mediante la lactancia; y por la misma razón se entiende la conveniencia de que sean las mujeres quienes asuman alternativamente tareas privadas en el hogar¹⁹. Así, la existencia reiterada de ideales de masculinidad y feminidad en culturas de todo el mundo, como obligaciones socialmente definidas a las que todo individuo se debe conformar en función de su sexo, se explica porque de ellos depende la subsistencia de las sociedades en las que se institucionalizan.

En todo caso, no cabe ignorar que la forma *cultural* de los ideales no implica su discontinuidad absoluta con la biología, sino que su contenido tiende a limitarse a *reforzar* en intensidad y *adaptar* en cuanto a contexto aquellas actividades para las que de un modo u otro cada uno de ambos sexos ya está *naturalmente predispuesto*; algo notado por Goldberg (1974):

La agresión del varón y los sentimientos maternales de la mujer no son de origen social, pero nadie nace sabiendo cargar un fusil o cambiar el pañal de un niño. Es decir, el objetivo de las instituciones sociales sexualmente diferenciadas y de la socialización diferenciada sexualmente no consiste en desarrollar las aptitudes masculinas y femeninas; sólo la fisiología bastaría para

(19) Se funda en Jiménez (2019), pp. 65-66, y lo concede también Lerner (1990), pp. 71-74.

esto. Las sociedades adaptan sus instituciones y su mentalización a las directrices sexuales establecidas por la diferenciación fisiológica, en primer lugar, porque tienen que hacerlo y, en segundo, a fin de funcionar lo más eficazmente. (p. 109)

Además, con el fin de disuadir a quienes presumen que los ideales de masculinidad y feminidad tienen como fin la opresión de la mujer por parte del varón, resultan de interés los ejemplos de pruebas de masculinidad necesarias para llegar a ser un «verdadero hombre» recogidos por David Gilmore (1994):

En el este de África, al llegar a la adolescencia, los jóvenes de varias tribus de pastores, incluyendo a los masai, rendille, jie y samburu, son apartados de su madre y sometidos a sangrientos ritos de circuncisión mediante los cuales se convierten en hombres de verdad. Deben someterse a la agonía del cuchillo sin demostrar siquiera el más leve estremecimiento. Si un chico grita mientras le cortan la carne, incluso si cierra los ojos o gira la cabeza, quedará de por vida avergonzado por su falta de virilidad y todo su linaje será considerado un criadero de débiles. Después de esta prueba pública, los jóvenes iniciados permanecen aislados en albergues especiales, en pleno monte. Una vez allí, no tienen más remedio que depender de sus propios recursos y deben aprender las tareas de una masculinidad responsable: robar ganado, matar y sobrevivir en el monte. Si salen con éxito de su largo aprendizaje, vuelven a la sociedad como hombres y sólo entonces podrán tomar esposa. (p. 24)

Otro dramático caso africano proviene de la cercana Etiopía: los amhara son una tribu de agricultores de lengua semítica que tiene un apasionado ideal de la masculinidad llamado *wand-nat*. [...] Para demostrar su *wand-nat*, los jóvenes amhara se ven obligados a participar en concursos de latigazos llamados *buhe*. Durante las ceremonias de azotamiento, en las que deben participar todos los adolescentes varones sanos que aprecien su reputación, el aire se llena de los chasquidos de los latigazos. Los rostros quedan lacerados, las orejas arrancadas, y aparecen cardenales rojos y sanguinolentos. Cualquier muestra de debilidad se recibe con mofas y burlas. Y si esto no fuera suficiente, los adolescentes amhara deben demostrar su virilidad marcándose los brazos con ascuas. (p. 25)

La cuestión de los ideales de masculinidad nos conduce a la cuestión, íntimamente relacionada, de dos sintagmas de popularidad creciente: «masculinidad alternativa» y «masculinidad tóxica», ambos contruidos bajo el presupuesto práctico de que la *masculinidad tradicional* de las sociedades occidentales presentaría caracteres inherentemente opresivos hacia la mujer, de forma tal que, frente a ella, habría que realizar una *nueva masculinidad*. Resulta sociológicamente pertinente constatar que la institucionalización de esta teoría sigue una dirección *descendente*, desde posiciones de alto estatus social (profesores universitarios «antielitistas» y estudiantes de facultades de ciencias sociales) hacia posiciones de bajo estatus social (barrios de baja renta,

ámbito rural, etc.). Desde la teoría que hemos presentado, no resulta problemático conceder que la masculinidad y su ideal característico varían realmente a escala intercultural e históricamente a lo largo del tiempo, y que por tanto es realizable el proyecto de una masculinidad alternativa en ciertos contenidos. Sin embargo, en los presupuestos que subyacen a ese proyecto, tal y como quienes usan los sintagmas «masculinidad alternativa» y «masculinidad tóxica» lo formulan, se encuentran dos que son erróneos:

(1) Un sobredimensionamiento de la moldeabilidad por aprendizaje y variabilidad intercultural entre los diferentes modelos de masculinidad, en función de las diversas sociedades históricas consideradas, que ignora los elementos comunes y su fundamento funcional-cultural y biológico. Es decir, la creencia de que en lo tocante a los sexos hay un 100% de factores aprendidos, con un 0% de factores innatos, y de que la masculinidad tradicional resultante de ese aprendizaje es «arbitraria» en sus contenidos, sin ningún tipo de función social que la explique. Esto es falso por razones que hemos demostrado *supra*.

(2) Un excesivo énfasis en aquellos rasgos de la masculinidad tradicional que resultan contradictorios a los valores ético-morales hegemónicos del presente, con ignorancia de los rasgos positivos, unido a un excesivo énfasis en los rasgos positivos de la feminidad, con ignorancia de los rasgos negativos. Es decir, la presentación de la masculinidad tradicional como el «mal absoluto» y de la feminidad tradicional como el «bien absoluto», del varón como el demonio y de la mujer como el ángel (si bien concediendo al varón la posibilidad de «cambiar» si se lo propone). Sin embargo, la feminidad tradicional presenta tantos rasgos negativos («tóxicos») desde el punto de vista de los valores hegemónicos del presente como la masculinidad tradicional; también hay, en este sentido, una «feminidad tóxica». Y tantos positivos presenta la masculinidad como la feminidad. Por poner un ejemplo, la guerra es una institución que recibe una valoración muy negativa en la actualidad. En este sentido, el feminismo hegemónico presenta la masculinidad como inherentemente vinculada a ella, mientras que presenta la feminidad como inherentemente vinculada a la paz: los hombres inician y promueven las guerras, mientras las mujeres intentan pararlas y promueven la paz. Contra este principio de análisis, resulta por el contrario muy ilustrativo el análisis más matizado que ofrece Daniel Jiménez (2019):

[...] si hablamos de liderazgo, en proporción a su número las reinas desde finales del Siglo XV hasta inicios del Siglo XX iniciaron más guerras de agresión que los reyes. (p. 102)

Plutarco recoge decenas de máximas donde las madres empujan a sus hijos a combatir, los insultan cuando perciben

un atisbo de cobardía, los avergüenzan por no haber caído junto a sus hermanos, muestran indiferencia ante su muerte, se felicitan por ella al mostrar la valentía de sus hijos o incluso ordenan reemplazar a los fallecidos en combate por los vástagos que todavía viven. Sin embargo, los casos más duros los encontramos en la reacción de las madres ante los hijos que habían huido del combate. (p. 103)

Las madres, sin embargo, no eran las únicas que empujaban a los hombres a combatir: todas las mujeres del grupo podían en mayor o menor medida instigar al combate. (p. 105)

Que los jóvenes fueran quienes acataran la decisión de las mujeres frente a los ancianos de la tribu puede obedecer al poder maternal, en tanto que las madres aparecen explícitamente citadas como quienes infunden valor a los guerreros. Sin embargo, la selección de pareja también pudo ser un importante factor, ya que los guerreros solían convertirse en los jóvenes más deseables. (p. 105)

Cuando se trata de las deudas de sangre [...] lo que se ha venido a llamar «la incitadora»: una mujer que para lavar una afrenta contra ella o su familia apela al sentido de hombría de los varones, empujándolos al combate para limpiar su honor. (pp. 105-106)

Los hombres, que eran quienes tenían que arriesgar su vida o arriesgarse a ser mutilados, son a menudo reticentes, por lo que las mujeres comienzan a burlarse, hostigar y ofender al hombre poniendo en duda verbal o simbólicamente su hombría y su coraje. Estos insultos sólo tienen una solución: el hombre tiene que probar su valía y terminar haciendo lo que la mujer quiere. (pp. 107-108)

Claro que los hombres no son las únicas víctimas de esta incitación femenina a la violencia. En muchas ocasiones los llamados «asesinatos de honor», que terminan con la vida de mujeres que han deshonrado a la familia, son también instigados por mujeres, quienes esparcen rumores sobre la víctima con la intención de empujar a los hombres a que «hagan algo». (p. 120)

Como prueba añadida de lo dicho, y de acuerdo con Gilmore (1994), podemos además ampararnos en el hecho de que tres de los rasgos de la masculinidad más universales y presentes particularmente en los ideales de las culturas tradicionales del Mediterráneo, entre las que se incluye la española («tener cojones», «echarle cojones»), son funciones tan básicas como las siguientes:

(1) *Procrear*, es decir, tener muchos hijos dentro del matrimonio. Incluso en aquellas partes donde se aprecia mucho el arquetipo de perentoreidad sexual donjuanesco, conquistar muchas mujeres es válido únicamente como ensayo en la juventud; un hombre adulto que no se ha casado permanece en «infantilidad» perpetua: no ha llegado a hacerse un «verdadero hombre». Si un matrimonio no trae descendencia, la culpa de esterilidad recae automáticamente sobre el hombre, que es quien debe iniciar y realizar las cosas.

(2) *Proveer*, es decir, traer dinero a casa, junto con todos aquellos bienes que la familia en su conjunto precisa para satisfacer sus necesidades. Esto es

particularmente importante si tenemos en cuenta la tardía incorporación de la *mujer casada* (no de la mujer soltera) al mercado laboral; también Marvin Harris (1992) nota a propósito de Estados Unidos que «la pauta típica y preferida era que una mujer casada nunca tuviera que trabajar por un salario» (p. 97), y que «una mujer no estaba dispuesta a casarse con un hombre que no la pudiera 'mantener'» (p. 98). Es también conocido que en culturas como la japonesa, pese a ser el hombre quien *trae* el dinero a casa, es la mujer quien lo *administra*, hasta el punto de asignarle a su marido la paga que le corresponderá para sus gastos diarios.

(3) *Proteger* a tu familia, incluida tu esposa. La hombría implica que el hombre tenga una actitud valiente y estoica ante cualquier provocación, defendiendo su honor y el de su familia («de los tuyos hablarás pero no oirás»). Todo agravio a su mujer o hijos debe ser contestado, incluso si ello implica poner en riesgo su propia vida o interés personal. Resulta de interés contrastar esta noción con el supuesto feminista de que la masculinidad tradicional incluye la «cosificación, apropiación y mercantilización de la mujer por el varón». Y es que, de acuerdo con el dicho popular, «quien pega a una mujer es un maricón». El ideal de protección no excluye la violencia, en muchos casos abusiva («si no te pega es que no te quiere»), pero esta violencia hay que entenderla no en términos de una *esclavización de la mujer*, sino en los términos «correctivos» de una *infantilización de la mujer* (*ut supra*). Y tampoco cabe obviar que en el momento de la guerra es el hombre quien se sacrifica y muere defendiendo a su familia, y no su mujer ni sus hijos.

Y, muy relacionada con la cuestión de la «masculinidad tóxica», está la cuestión de la «masculinidad frágil». Desde el feminismo hegemónico, se llega a conceder que existan *problemas específicos de los hombres*, pero estos problemas son presentados como un efecto colateral nocivo de la estructura que el varón mismo habría generado históricamente para dominar y explotar a la mujer, de un modo unilateral, en la forma de una especie de «autolesión colectiva» de los hombres hacia sí mismos. Sin embargo, esta concepción es errónea, y ello por tres razones:

(1) Porque, como hemos visto, los ideales culturales de masculinidad no se explican tanto por la acción unilateral de los hombres hacia las mujeres, para explotarlas, como por *funciones sociales* que en muchos casos son absolutamente imprescindibles para la supervivencia *de la sociedad en su conjunto*, incluyendo tanto a los hombres como a las mujeres. No es que «los hombres han creado un sistema que nos perjudica a todos», sino que, a escala de la sociedad, determinadas funciones sociales han favorecido, a

través de la acción tanto de hombres como de mujeres (que no son meras receptoras pasivas de instituciones ideadas por los hombres), determinados rasgos de masculinidad que, así como benefician a los hombres en ciertos ámbitos, los perjudican en otros, del mismo modo que los de feminidad benefician a las mujeres en ciertos ámbitos, perjudicándolas en otros. Esto es así en lo que respecta en particular a la exigencia de *estoicismo* frente a la expresión emocional del dolor y del sufrimiento como muestras de debilidad, a través de contextos como la caza o la guerra: quien busca proteger a su familia (mujer, hijos, padres ancianos), no puede ponerse a llorar, sino que debe ser fuerte, mantener la formación militar y mostrarse impasible frente al enemigo y ante la posibilidad de morir en la batalla.

(2) Otra parte de esos ideales, que no se puede explicar por funciones sociales de la sociedad total, se explica a través de la *competencia intrasexual masculina* promovida por la *capacidad selectiva de las mujeres* (hipergamia). En otras palabras, hay rasgos personales que le preocupan a un hombre porque, consciente o inconscientemente, son despreciados por las mujeres en el momento de seleccionar a sus parejas sexuales, frente a los rasgos opuestos, que son privilegiados por ellas. Esto concierne en particular a términos como el sufrimiento generado por tener unos genitales demasiado pequeños, por la disfunción eréctil, los gatillazos o la eyaculación precoz, padecer sobrepeso, estar excesivamente delgado y poco musculado o ser bajo de estatura. Algunos de estos rasgos convergen además con el punto anterior, en la medida en que, en contextos bélicos, las mujeres han tendido históricamente a privilegiar como parejas sexuales y potenciales maridos a quienes se mostraban valientes y audaces, frente a quienes demostraban cobardía o falta de determinación («nenazas»). Así, por ejemplo, analiza David Gilmore (1994) el papel de las mujeres en la violencia (intra)masculina de los habitantes del archipiélago de Truk, en Micronesia, entre otras referencias de sociedades de todo el mundo, tanto primitivas como civilizadas:

El elemento más importante de los pensamientos fuertes es el competitivo, la exhortación a alcanzar la cima de la pirámide social o acercarse a ella. [...] Mientras tanto, las muchachas también colaboran con estos esfuerzos de exhibición de una masculinidad combativa otorgando sus favores a los jóvenes que demuestran ser hombres de verdad en las peleas y competiciones [...] En cualquier competición o pelea respecto a la posición social, siempre hay alguien que resulta vencido y humillado por su contrincante, y que luego tendrá que procurar restablecer su posición. (p. 71)

[...] las peleas de Truk sustituyen a las escaramuzas y correrías ahora prohibidas que eran el antiguo modo que

tenían los jóvenes de correr riesgos, de jugar al «juego de la muerte» y alcanzar la virilidad. Considerando sus méritos obvios, esta interpretación parece bastante plausible. Convendría añadir que también es un medio de impresionar a las muchachas, a las que emocionan las violentas hazañas de los muchachos, antaño en las guerras y hoy en las refriegas. Por ejemplo, después de un enfrentamiento particularmente brutal, Marshall [el etnógrafo] oyó a tres mujeres jóvenes comentar la pelea con «emoción y admiración». Por supuesto, a los muchachos, que consideran los combates en público como un medio para realizar conquistas, no se les escapa nada de este interés femenino. (p. 78)

O, sobre las disfunciones sexuales:

Si no logra satisfacerla, la mujer se ríe de él y le avergüenza por inútil. Ward Goodenough (1949, 619), predecesor de Marshall en Truk, ha hablado de ello: «La relación sexual a menudo parece un concurso en el que pierde el primero en alcanzar el orgasmo. Los hombres dicen que las mujeres se ríen del que no consigue satisfacerlas». Muy significativamente, su fracaso en el acto se premia con bromas y sarcasmos que le equiparan a un bebé por su incapacidad. El insulto típico para el que no lo hace bien es: «Vuelve a mamar... como un bebé». [...] como dijo Thomas Gladwin, la relación sexual es un concurso en el que «sólo puede perder el hombre, nunca la mujer» (1953-308). (pp. 80-81)

(3) Finalmente, hay otra parte que no se explica de ninguno de ambos medios previos, sino como simple rasgo de alto *estatus social atribuido*. Es el caso del rasgo de masculinidad que compete a mantener interacciones sexuales frecuentes con un alto número de mujeres; y se debe al hecho de que el acto sexual es algo placentero, unido al hecho de ser algo que no todos pueden obtener, sino sólo aquellos que presentan cualidades especiales privilegiadas por esas mujeres, según el segundo punto. Así, quienes *pueden* buscar mostrarlo (o virtualmente inventarlo), y adquieren un mayor estatus, mientras que quienes *no pueden* ven disminuido su estatus correlativamente, y por la misma razón por la que aumenta el estatus de los primeros.

En los tres casos se trata de explicaciones mucho más satisfactorias y realistas que la que reduce la masculinidad al afán natural de explotación de «la mujer» por «el varón», como si se tratase de dos grupos totalmente homogéneos y mutuamente enfrentados de un modo absoluto, cuando del análisis histórico no se deduce esta interpretación.

En cuanto a la presunta menor capacidad de gestión emocional característica de la «masculinidad frágil», aquí vamos a entender por «gestión emocional» la capacidad que una persona tiene de adoptar conductas que extinguen emociones negativas frente a otras que las refuerzan. Pues bien, de la conocida brecha entre sexos en la tasa de suicidio o de los efectos del ideal de masculi-

nidad no puede concluirse una menor capacidad masculina de gestión emocional; y esto se puede probar de tres maneras:

(1) Porque, si bien las mujeres tienden a identificar mejor sus emociones, la gestión emocional no tiene dependencia positiva necesaria con su análisis e identificación como tales, es decir, analizar las propias emociones no siempre tiene un buen efecto como medio para gestionarlas. Una excesiva preocupación por el análisis emocional, lo que se conoce como «sentimentalismo», tiende de hecho a generar un efecto bucle respecto de las emociones negativas que sería preciso extinguir, por ejemplo cuando nos «aferramos» a la tristeza (describiéndola, intentando buscarle explicación, hablando sobre ella) en lugar de buscar maneras de *distraernos* («hacer cosas»).

(2) Porque la exigencia socializada de determinados estándares de masculinidad explica *parcialmente* la represión de ciertas emociones como la tristeza por parte de los hombres. Pero lo que no debe en ningún caso entenderse es que los hombres y las mujeres tienen los *mismos* altibajos emocionales, con la *única* diferencia de que ellos los reprimen (latencia) mientras que ellas los expresan (manifestación). Las diferencias hormonales efectivas entre hombres y mujeres seleccionadas evolutivamente sí determinan una mayor inestabilidad emocional femenina frente al hombre. Así, la diferencia sexual en cuanto a emociones no puede ser un 100% de represión-latencia masculina. De esta manera, lo que el ideal de masculinidad impone a los hombres es la potenciación de una diferencia sexual que ya preexistía, sin generar algo absolutamente nuevo. Y, además ese ideal de masculinidad ya está en declive en sociedades occidentales como la española del presente (lo cual tampoco es algo necesariamente bueno).

(3) Porque no hay que olvidar que, si bien en la «pirámide del estatus» social hay mayoría de hombres en la cúpula, también hay mayoría de hombres en la base (vagabundos, drogodependientes, con malas condiciones laborales, etc.), que los pone en una disposición estructural al suicidio.

En suma, en la noción de que los hombres gestionan peor sus emociones se expresa un prejuicio de la desechabilidad masculina, es decir, el sesgo que existe a la hora de sentir empatía hacia los hombres, unido al desprestigio de la masculinidad en general. Y es en esta misma dirección como puede explicarse al menos parcialmente la mayor propensión al suicidio efectivo masculino, siguiendo de nuevo a Jiménez (2019):

Afirmar simplemente que los hombres "no saben o no quieren pedir ayuda" se asemeja a culpar a la víctima: llamarlo orgullo, emocionalmente inmaduro o estúpido, sin

examinar por qué adopta dicha actitud ni qué ocurre cuando finalmente decide abrirse a los demás. De nada sirve comunicarse si no hay quien escuche y se preocupe, y el discurso de género actual contribuye a esta actitud, pues el privilegiado no tiene derecho o legitimidad para quejarse. (pp. 200-201)

Cuando exploramos la razón por la que los hombres se suicidan tres veces más que las ellas lo intentan tres veces más y fracasan, el que los varones escogen un método más mortífero es una conclusión compartida por numerosos estudios y puede considerarse correcta. (p. 201)

Tampoco podemos descartar, ni en hombres ni en mujeres, que hayan planeado un suicidio fallido para lanzar un mensaje a sus familiares y amigos, como un grito desesperado de ayuda (algo distinto a "llamar la atención"). [...] Al fin y al cabo, como las estadísticas de indigentes demuestran, el hombre cuenta con menos apoyo familiar y emocional que la mujer, por lo que no sería de extrañar que un sexo espere mayor simpatía que el otro tras un intento de suicidio fallido. (pp. 202-203)

[Cabe también] la posibilidad de que los hombres se suiciden más que las mujeres porque sufran más o sean más infelices. [...] La idea concordaría con los resultados del estudio de la Universidad de Chicago sobre la felicidad que encontró que las mujeres eran, de media, más felices que los hombres. (pp. 203-204)

Sabemos por ejemplo que el suicidio masculino tras el divorcio es ocho veces superior al de la mujer en las mismas circunstancias. [...] A todo ello podríamos añadir la escasa compasión que despiertan los hombres divorciados en la *narrativa de género*, que como el resto de varones continúan siendo opresores y merecen la suerte que han encontrado. (pp. 204-205).

También sabemos que con la crisis económica de 2008 aumentó significativamente el número de suicidios de varones debido al desempleo, mientras que el de mujeres se mantuvo estable. [...] La inmensa mayoría de las mujeres afirma que no tomaría como pareja a un hombre desempleado. Por otra parte, los varones que pierden su empleo cuentan con índices de divorcio más altos. (p. 205)

§4. La holización sexual o «abolición del género»

Corresponde aquí tratar el proyecto no ya de una «masculinidad alternativa», sino de una «abolición del género» en su totalidad, y es que, a pesar de su aparente trivialidad, no es nada claro a qué se refiere el concepto de «abolición» en este contexto. Sin duda, se trata de un sintagma heredado de los proyectos ilustrados de abolición de los privilegios de nobleza y clero propios del Antiguo Régimen. Sin embargo, «abolición» significaba, de acuerdo con ese uso, *derogar las leyes positivas vigentes que perpetuaban esos privilegios*. Por el contrario, cuando desde el feminismo se habla de «abolición del género» o «abolición de la prostitución», no se alude propiamente a leyes positivas de la *sociedad política*, relacionadas con la *justicia legal* (para la cual

la prostitución ya está efectivamente prohibida) sino a contenidos de la *sociedad civil*, relacionados con la *justicia social*, es decir, a aquellos contenidos de la forma de una sociedad política que «escapan» inmediatamente a la acción de su administración, y que Bueno (2020) llama *armadura básica del Estado* (vs. su *armadura reticular*).

El concepto de *holización sexual* o *racionalización atómica del género* constituye un modo de reinterpretar el proyecto igualitarista de la abolición del género²⁰. Se puede definir la *racionalización* como todo proceso por el cual se descompone y recompone una totalidad dada a fin de neutralizar determinadas contradicciones. Cuando se disecciona un organismo vivo como una rana con el fin de explicar cuál es su funcionamiento interno, el concepto de «rana» que resulta de esa recomposición (en función de sus órganos) ya no es meramente una entidad *natural*, sino una entidad racionalizada o «roturada» por la biología, y en cierto sentido por tanto un producto cultural. La racionalización no sólo se aplica a totalidades naturales, sino también a totalidades que son ellas mismas ya institucionales, como una empresa (a fin de resolver la necesidad de minimizar los costos de producción y de maximizar los beneficios) o una sociedad política (por ejemplo a fin de resolver las contradicciones entre los estamentos de nobleza, clero y pueblo llano, en el caso de la Revolución francesa). De entre estos procesos de *racionalización* se distinguen dos especies:

(1) *Racionalización atómica* u *holización*, en la que la totalidad de partida se descompone y recompone en sus partes homogéneas, por ejemplo la descomposición del organismo humano en células y su recomposición como un conjunto de millones de ellas. Da lugar a un *dialelo gnoseológico* o *efecto holístico*, definible como la discontinuidad o contradicción entre los todos originario y resultante de la holización (el organismo humano que piensa y actúa vs. el organismo humano-conjunto de millones de células).

(2) *Racionalización anatómica*, en la que la totalidad de partida se descompone y se recompone en sus partes heterogéneas, por ejemplo los modelos arquitectónicos de Vesalio o modelos geométricos como poliedros, superficies, esferas, conos, cilindros, dobles hélices, etc.

En nuestro artículo publicado en la revista *El Catoblepas* «¿Es el feminismo eutáxico en la España del presente?» efectuamos una primera aproximación a las concepciones igualitaristas del feminismo, y observamos que teorías ilustradas tan decididamente *atomistas* como la del «contrato social» encontraban su homólogo feminista en autoras como Monique Wittig (2006), que en su ensayo *A propósito del contrato social* de 1989 decía:

Alianza, convenio, acuerdo, se refieren a una alianza inicial que establece de una vez y para todos el vínculo que une a las personas. Según Rousseau, el contrato social es la suma de una serie de convenciones fundamentales que «aunque nunca han sido enunciadas formalmente, están sin embargo implícitas en el hecho de vivir en sociedad». Lo que es especialmente estimulante para mí de lo que dice Rousseau es la existencia real y presente del contrato social: sea cual sea su origen, existe aquí y ahora y, como tal, es susceptible de ser comprendido y de que actuemos sobre él. Cada firmante del contrato tiene que reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo. Sólo entonces se convierte en una noción instrumental en el sentido de que el propio término contrato les recuerda a los firmantes que deben reexaminar sus condiciones. (p. 64)

Para volver al grupo «mujeres» y su situación histórica, considero apropiado al menos reflexionar sobre lo que afecta a su existencia sin su consentimiento. [...] En efecto, las convenciones y el lenguaje muestran mediante una línea de puntos el cuerpo del contrato social, que consiste en vivir en heterosexualidad. Porque vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad. De hecho, para mí contrato social y de heterosexualidad son dos nociones que se superponen. El contrato social del que estoy hablando es la heterosexualidad. (pp. 66-67)

No resulta, por tanto, atrevido analizar el proyecto referido (el de una «abolición del género») en términos de una *holización sexual*. Desde este punto de vista, la *desigualdad institucional entre los sexos*, es decir, las *sociedades con género sexual*, constituye la totalidad de partida como *terminus a quo*, y una sociedad plenamente igualitaria y sin género sexual constituye el *terminus ad quem* de transformación. Al mismo tiempo, así como pueden encontrarse entre los revolucionarios franceses importantes signos de *falsa conciencia* (los «ciudadanos iguales» seguían siendo tan desiguales como antes en clase social, renta, profesión, el ideal del «hombre libre» se resolvió de hecho en la política del Terror, la «voluntad general del pueblo» se transformó en la democracia realmente existente como un régimen de partidos, etc.), también en el proyecto feminista pueden encontrarse estos signos, y así en contradicciones como la llamada «Paradoja noruega de la igualdad»²¹. Y es que, en efecto, si bien no todas las sociedades acentúan de un modo idéntico la diferencia entre los sexos, sino algunas más y otras menos, aún no ha sido documentada ninguna cultura real en la que no se encuentren socialmente delimitadas actividades diferenciadas que correspondan respectivamente a hombres y mujeres²². Esto no significa que el fundamento de esas diferencias sea íntegramente biológico, como si los *roles de género* no fuesen culturales precisamente en tanto que *roles sociales*, pero sí significa que, esa universalidad antropológica, tiene un fundamento cuyas causas hay que explicar, y que no

(20) La siguiente teoría se funda en Bueno (2011).

(21) <https://www.youtube.com/watch?v=Q5rj4ZKAGEQ>

(22) Se funda en el análisis de las presuntas «excepciones al patriarcado» realizado por Goldberg (1976), pp. 29-67.

puede esperarse que los roles de género desaparezcan así como así. La holización sexual o abolición del género es, en suma, un proyecto utópico.

Sin embargo, la única alternativa a una *racionalización atómica* de los sexos no es el mero *irraciocinio*, es decir, el mantener los roles de género tal y como se encuentran por el mero hecho de formar parte de una tradición, sino que también cabe una *racionalización anatómica*. De acuerdo con ella, España no debe buscar por sí misma una ecualización de los roles de género que implique su supresión como tales, sino transformar los contenidos de esos roles de género, o mantener los pertinentes, en orden a la eutaxia del Estado. Por ejemplo, si de acuerdo con el actual estado de desarrollo de la base económica, conviene que las mujeres casadas permanezcan incorporadas al mercado laboral, no es por la igualdad, como si esta fuese inherentemente valiosa al margen de su fundamento ético o político, sino por la razón pragmática de que el que España tenga el máximo número de personas posible participando en el proceso productivo la fortalece como tal sociedad. En otros casos, como los relacionados con la *maternidad*, que precisan ser analizados de un modo individualizado, puede convenir por el contrario que determinada actividad la realicen principalmente mujeres antes que hombres, u hombres antes que mujeres. El Materialismo filosófico prescribe, en suma, frente al dogmatismo pseudorracionalizador de la holización sexual, es decir, el igualitarismo de la abolición del género, una racionalización anatómica suya, que atienda a sus contenidos y a su efecto social particularizadamente en cada caso.

Final

Llegados a este punto, no resta sino valorar los efectos que la institucionalización del concepto de género ha tenido sobre el común entendimiento, y la última pretensión de esta crítica consiste en probar que este efecto hace de él un *mito tenebroso*, es decir, *oscurantista* y *confusionario*²³. Entenderemos aquí por «mito tenebroso» a toda aquella teoría o concepto que obstaculiza el conocimiento de una realidad dada, en tanto no la delimita bien frente a otras (oscuridad) ni distingue bien sus partes internas (confusión). Los mitos tenebrosos, en lugar de contribuir a la construcción de nuevas verdades, *distorsionan* el campo de su estudio, la bloquean con su presencia. El género es un mito en este sentido:

- (1) Oscurantista, porque no queda bien delimitado frente al sexo, y el uso de ambos ha terminado por hacer de ellos términos meramente intercambiables en la práctica.

(2) Confusionario, porque cuando se pone al «género» como determinante causal en una explicación social, entendiéndolo en la forma de «por el mero hecho de ser mujer», y en función de procesos histórico culturales dados, se pasa por alto que incluso los hombres que maltratan a su pareja no lo hacen «en tanto que mujer», sino, en todo caso, «en tanto que *su pareja o expareja*», es decir, un tipo mucho más específico de mujer y no «la mujer», ni menos aún «la feminidad».

Y sobre el papel que cumple el género en los campos de las diversas ciencias humanas, trataremos tres sintagmas de uso frecuente, como ejemplos de su abuso y de su efecto distorsionador:

(1) «Discriminación por razones de género» en lugar de «discriminación por razones de sexo». Cuando se usa la primera formulación, se pasa de la concreción de *las mujeres* (sexo) hacia el abstracto de *la feminidad* (género). El problema reside en que el concepto ni siquiera está bien usado, porque, como hemos visto, puede haber hombres que sean *afeminados*, y, sin embargo, y de acuerdo con su uso, «discriminación por razones de género» no los englobaría, sino que se circunscribe precisamente a las mujeres (en su sexo), y ello con independencia de que los factores que explican esa discriminación sean culturales, y no meramente biológicos.

(2) «Disforia de género» en lugar de «disforia sexual». Este concepto está en íntima dependencia con la teoría que define la «disforia de género» como una *contradicción entre la identidad de género y el sexo asignado en el momento del nacimiento*, es decir, entre lo que el sujeto dice de sí mismo que es y su sexo. Sin embargo, con esta definición, sociológicamente ingenua, se pasa por alto que las descripciones que quienes padecen disforia hacen de su propio «sentimiento» son en general *aprendidas*, incluso a veces copiadas literalmente de internet, sin que existan precedentes históricos de que alguien afirmara haber «nacido en un cuerpo equivocado» antes de la construcción de esa misma teoría a finales del siglo XX²⁴. La realidad a la que se refiere la disforia es algo mucho más simple: se trata de individuos que ante la vista de sus caracteres sexuales (genitales, mamas) experimentan una intensa angustia. Pero, entonces, la disforia no se refiere tanto al género como al sexo, porque son precisamente esos caracteres *sexuales* los que le provocan su angustia, y lo que, en todo caso, la persona en cuestión conceptúa desviadamente a través de la fórmula prefijada de haber «nacido en un cuerpo equivocado». Por tanto, el nombre adecuado sería «disforia sexual», y no «disforia de género».

(23) Se funda en Bueno (2003B), pp. 15-16.

(24) Se funda en Shrier (2021).

(3) «Roles de género» en lugar de «roles sexuales» o «roles de los sexos». Y es que «roles de género» se refiere a los roles sociales que tiene cada uno de ambos sexos, en función de su cultura. Por eso, al emplear el sintagma «roles de género» vuelve a perderse de vista lo fundamental del concepto, que son, de nuevo, los sexos, es decir, los individuos personales sexuados, que son quienes actúan conforme a cierto rol. «Roles de género» tiene, así, el carácter de una tautología, porque «rol» predicado de un sexo ya denota el género, y, sin embargo, se le sobreañade a aquél, de nuevo, la palabra redundante de «género».

A lo largo del presente estudio, hemos procurado demostrar cómo el género sexual consta de un concepto efectivo, y cómo el Materialismo filosófico tiene la potencia suficiente para delimitarlo frente a sus formulaciones desviadas. No cabe, por tanto, renegar de lo que hay de realidad en el género; pero, si el concepto efectivo no lo es sino en tanto que *rectificación* de los conceptos *desviados* de género, entonces no es sino la misma crítica realizada la que permite concluir que el género es un mito. Sería provechosa la limitación de su uso no sólo en las facultades universitarias de ciencias humanas, donde los efectos teóricos de su abuso resultan más benignos, sino también, y especialmente, en el ámbito práctico de la *Realpolitik*.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, D. (2022). ¿Es el feminismo eutáxico en la España del presente? *El Catoblepas*, 198, 7.
- Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Bueno, G. (1978). Conceptos conjugados. *El Basilisco*, 1, 88-92.
- (1991). La Etología como ciencia de la cultura. *El Basilisco*, 9, 3-37.
- (1993). *Teoría del cierre categorial 4*. Oviedo: Pentalfa.
- (1996). *El sentido de la vida*. Oviedo: Pentalfa.
- (2003A). Filosofía y locura. *El Catoblepas*, 15, 2.
- (2003B). *El mito de la izquierda*. Barcelona: Ediciones B.
- (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- (2011). Algunas precisiones sobre la idea de "holización". *El Basilisco*, 42, 19-80.
- (2020). *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Oviedo: Pentalfa.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa*. España: Paidós.
- Errasti, J. y Pérez Álvarez, M. (2022). *Nadie nace en un cuerpo equivocado*. Barcelona: Deusto.
- Gilmore, D.D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Goldberg, S. (1974). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.
- Haraway, D. (2020). *Manifiesto ciborg*. Málaga: Kaótica.
- Harris, M. (1992). *La cultura norteamericana contemporánea: una visión antropológica*. Madrid: Alianza.
- (2019). *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza.

- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Jiménez, D. (2019). *Deshumanizando al varón*. Kindle Direct Publishing.
- Millett, K. (2020). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Ongay, I. (2011). Ni innato ni aprendido: capas básicas y capas metodológicas de las ciencias de la conducta. *El catoblepas*, 110, 1.
- Shrier, A. (2021). *Un daño irreversible. La locura transgénero que seduce a nuestras hijas*. Barcelona: Deusto.
- Waal, F. (2022). *Diferentes*. Barcelona: Tusquets.
- Weininger, O. (1985). *Sexo y Carácter*. Barcelona: Península.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

Recibido: 09-05-22

Aceptado: 06-07-22

