

Miriam E. de la Torre Vázquez
Identidad de Género, una Categoría para la Deconstrucción
Revista Xihmai XII (23), 83-102, Enero – junio 2017

Xihmai

Universidad La Salle Pachuca
xihmai@lasallep.edu.mx
Teléfono: 01(771) 717 02 13 ext. 1406
Fax: 01(771) 717 03 09
ISSN (versión impresa):1870_6703
México

2017

Miriam E. de la Torre Vázquez

IDENTIDAD DE GÉNERO, UNA CATEGORÍA PARA LA DECONSTRUCCIÓN

GENDER IDENTITY, A CATEGORY FOR DECONSTRUCTION

Xihmai, año 2017/vol. XII, número 23
Universidad La Salle Pachuca
pp. 83 – 102

Miriam E. de la Torre Vázquez
Identidad de Género, una Categoría para la Deconstrucción
Revista Xihmai XII (23), 83-102, Enero – junio 2017

IDENTIDAD DE GÉNERO, UNA CATEGORÍA PARA LA DECONSTRUCCIÓN

GENDER IDENTITY, A CATEGORY FOR DECONSTRUCTION

Miriam E. de la Torre Vázquez

Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM;
Licenciada en Sociología por la Facultad de Estudios Superiores Aragón, de
la UNAM; Docente de la Facultad de Estudios Superiores Aragón de la
UNAM; Doctorante en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la
UNAM. miriam_delat91@hotmail.com

Recibido 30-11-16 Aceptado 09-12-16 Corregido 20-12-16

Resumen

Este artículo representa una parte de mis trabajos de investigación donde la identidad y el género se encuentran como conceptos que son necesarios poner en cuestión y deconstruir. Para conseguirlo recorro a la filosofía crítica y al psicoanálisis, e interpreto con sus postulados teóricos un tema que algunos como Nietzsche, Freud y Foucault nunca abordaron, por lo menos no directamente, sin embargo su legado permite el ejercicio. Derrida y Butler están más familiarizados con los conceptos. Es un tema que merece todavía más trabajo y más reflexión, es un tema inacabado, pero es también un tema que se espera, vaya teniendo mejores momentos históricos, para lograrlo es necesario seguir trabajando.

Conceptos claves: Identidad de Género, Identidad, Género, Yo, Sujeto, Poder y Deconstrucción.

Abstract

This article represents a part of my research work where identity and gender are concepts that need to be questioned and deconstructed. In order to achieve this, I resort to critical philosophy and psychoanalysis, and interpret with its theoretical postulates a theme that some like Nietzsche, Freud and Foucault never approached, at least not directly, nevertheless its legacy allows the exercise. Derrida and Butler are more familiar with concepts. It is an issue that deserves even more work and more reflection, it is an unfinished theme, but it

is also an issue that is expected, with better historical moments, to achieve this, it is necessary to continue working.

Key words: Identity of Gender, Identity, Gender, self, Subject, Power and Deconstruction.

Introducción

El presente artículo surge de la necesidad de analizar el tema de *identidad de género*, puesto que en esta categoría todavía prevalece por un lado, la visión mayoritariamente heterosexual y universalista de manera institucional; pero por otro lado, porque en la cotidianidad se esconden una serie de prácticas que demuestran que conceptos como *identidad* y *género* son construcciones sociales que en un principio no pertenecen a una/o misma/o, sino que en nuestra condición de sujetos, hemos tenido que asumir inconscientemente lo que nos dicen que somos, lo cual significa que se ejerce un poder sobre nosotras/os, y en éste hay una manera de violentar; pero también significa que hay formas de revertir el proceso tradicional de identidad de género a través de la deconstrucción. El propósito de este artículo es mostrar las características que componen al término *identidad de género*, y explicar cómo desde el enfoque de la filosofía crítica, y el psicoanálisis, con la ayuda de pensadores como Nietzsche, Foucault, Butler, Freud y Derrida, se puede pensar el sí misma/o como algo en constante transformación.

Este trabajo es producto de algunas reflexiones hechas en el Posgrado de Filosofía de la UNAM –al principio de la Maestría–; no obstante, no es todavía un trabajo concluido, porque continúo reflexionando como doctorante.

Problematizando para deconstrucción

Una vieja pregunta es capaz de ofrecer posibles respuestas a lo largo de nuestras vidas, y no solo de las nuestras, sino las de casi cualquier persona en sus momentos de reflexión profunda: *¿Quién soy?*, es una pregunta que parece simple, no obstante, forma una parte medular de la filosofía, pues nos empuja a especular sobre la existencia misma, sobre nuestra supuesta identidad. Y aunque preguntarse *quiénes somos* pudiera parecer a nuestros días ya una cuestión ambigua, lo cierto es que sigue siendo una pregunta inevitable para toda persona.

Querer saber quiénes somos –desde la cuestión más particular e individual, hasta la social– ha arrancado múltiples y profundas respuestas de las grandes mentes de todos los tiempos que llevaron al pensamiento por laberintos de opciones; y si bien muchas y distintas han sido las interpretaciones sobre la manera en que se concibe nuestra especie, ninguna respuesta, ninguna propuesta ha sido tan convincente para que se asuma como una cuestión universal, en el sentido de tener razones suficientes sobre quiénes somos, al grado de que generaciones venideras, al repetirse la misma pregunta –*¿quién soy?*–, tuvieran la certeza de una respuesta segura y única, que no se encuentra tampoco en las llamadas ciencias exactas. Ahora bien, cabe la duda *¿Es que ante la pregunta ‘quién soy’, necesitamos solo una respuesta que cubra todas nuestras expectativas?*

Para reflexionar sobre una pregunta tan básica, algunos/as filósofos/as que rescato en este tema han construido términos como el del ser, el individuo, el sujeto, el yo, el sí mismo/a, la identidad, etcétera. Tanto las Ciencias Sociales (sociología y antropología, por ejemplo) como las Humanidades han buscado incansablemente respuestas que resuelvan satisfactoriamente *quiénes somos* ‘en esencia’.

Pero no es sino hasta hace poco que el panorama de no haber más que una respuesta a esta pregunta, y que se construye a través de la universalidad, comenzó a cambiar. Pretender respuestas únicas no consigue ser una buena opción. Judith Butler dice al respecto que asumir lo universal por principio, es imponer una noción hegemónica en el campo social, por lo que la universalidad debe quedar permanentemente abierta, disputada y contingente, no obstante, habrá que destacar que más que omitir la categoría de universalidad, es necesario aliviarla de su peso fundamentalista, y convertirla en disputa permanente (Butler, 2001, p. 17-18).

Ciertamente una pregunta tan básica que interpela a la existencia misma, y las pretensiones de universalidad requieren otro tipo de reflexiones en nuestros días, no porque las anteriores hayan perdido su validez, sino porque a preguntas tan generales como *¿Quién soy?* sería interesante establecer que como seres humanos, siempre seremos cambiantes y siempre estaremos en movimiento, así todas las respuestas elaboradas pueden seguir siendo valoradas, pero también es necesario tener en cuenta que siempre habrá otras posibilidades de concebirnos.

Ya lo he dicho antes, para las ciencias sociales la pregunta ¿Quién soy? se pluraliza en: ¿*Quiénes somos?* Y por supuesto la universalidad se complejiza todavía más puesto que las diferencias geográficas, de etnias, de razas, de género, culturales y económicas, se convierten principalmente en desigualdades.

Un ejemplo de la desigualdad se encuentra en el concepto de *identidad de género*; se ha dicho que biológicamente nacimos hombre o mujer y que desde nuestra naturaleza se nos constituye *mujer: femenina, hombre: masculino*, entonces pareciera que lo biológico determina lo social, no obstante los Estudios de Género, en nuestros días cuestionan esta postura y aseguran que se ha naturalizado al género, es decir que lo social ha determinado lo biológico, lo cual por un lado pone en duda la idea ‘natural’ de la heterosexualidad para comenzar, pues una se pregunta ¿no es el intersexo un sexo, otro que ha sido negado?; pero por otro lado, como decía en el párrafo anterior, la diferencia nos hace sobre todo desiguales, ya que si nos preguntamos quiénes somos, seguramente está implícita la idea de que hay en cada quien una identidad que se conforma de varios aspectos, entre ellos el biológico, el psíquico y el socio-cultural; y sobre la identidad de género mucho tiempo se pensó que nacer hombre o mujer delegaba ya a cada quien cierto destino incuestionable, es decir que la naturaleza pareciera dar a hombres y mujeres un destino; por ejemplo, la capacidad natural de las mujeres para engendrar hijos/as presentaba a las mujeres el destino incuestionable de la maternidad, y la negación al espacio público que era considerado propio de los hombres. Pero, ¿sería el destino una cuestión natural que determinaba patrones de conductas fijas según nuestro proceder biológico? ¿La biología, la psique y lo social están, hasta la fecha, íntimamente vinculadas a lo que significaba nacer mujer u hombre? ¿Eran estas categorías (hombre/mujer-masculino/femenino) las que nos determinaban y excluían otras posibilidades de ser?

La identidad de género se compone de dos conceptos que tienen coincidencias, ya que toda identidad lleva intrínseco el género, pero no solo; y todo género contiene una identidad en sí mismo, es decir que apenas vemos a una persona, lo primero que pensamos inconscientemente es si es hombre o es mujer, y sobre esta característica comenzamos a relacionarnos con ella, aunque del género se puede decir mucho más que identidad. Aparentemente de una persona sabemos su sexo sin necesidad de corroborarlo, a través del género por la apariencia, y porque están establecidos en nosotras/os inconscientemente roles y

estereotipos sobre el hombre (como que debe ser fuerte y protector) o sobre la mujer (que se dice que es débil y debe ser delicada).

Es, sin embargo, posible para el análisis separar por un momento ambos conceptos –identidad y género– para que se pueda comprender lo que significa deconstruir la identidad de género.

Elementos teóricos y filosóficos de la identidad y el género

Comenzaré con el tema de la identidad, y para ello me parece pertinente una cita de Leticia Flores Farfán: “identidad y otredad son elementos fundamentales en la conformación de la experiencia humana”. (Flores, 2011, p. 11). Pensar la identidad de acuerdo a esta sentencia implica experiencia, porque uno/a necesariamente se configura a través de ella con otras/os, la experiencia siempre contiene movimiento; si tenemos un cuerpo vivo tenemos experiencia y movimiento, y la experiencia está en el mundo y con el/la otro/a que posee de igual forma un cuerpo. Ahora bien, Laing dice sobre cuerpo y experiencia:

Yo te veo y tú me ves. Yo te experimento y tú me experimentas. Yo veo tu comportamiento y tú ves mi comportamiento. Pero yo no veo, no he visto ni veré nunca tu experiencia de mí. Del mismo modo que tú tampoco puedes «ver» mi experiencia de ti. Mi experiencia de ti no está «dentro» de mí. Es simplemente tú, tal como te experimento. Yo no te experimento como si estuvieras en mi interior. Y supongo que tampoco tú me experimentas como si estuviera en tu interior. «Mi experiencia de ti» es lo mismo que decir, con otras palabras «tú-tal-como-yo-te-experimento», y «tu experiencia de mí» equivale a «yo-tal-como-tú-me-experimentas». Tu experiencia de mí no está dentro de ti y mi experiencia de ti no está dentro de mí, sino que tu experiencia de mí es invisible para mí y mi experiencia de ti es invisible para ti. Yo no puedo experimentar tu experiencia. Tú no puedes experimentar mi experiencia (...). (Laing, 1977, p.16).

En este aparente juego de palabras nos enfrentamos con el/la otro/a y la experiencia; y, al ser experiencia humana se encuentra una especie de movimiento dialéctico en que aunque no se pueda aprehender la experiencia otra, hay a través de los sentidos, un proceso de interiorización un movimiento inteligible y en la interacción –según Laing– yo voy cambiando al relacionarme con la experiencia del/a otro/a, aunque no puedo experimentar su experiencia, sí hay en mí la experiencia que me deja el/a otro/a con quien interactúo, asumo la experiencia otra y algo en mí cambia, e imagino que una cosa similar ocurre con quien tiene la experiencia de mí, pero en realidad no

sé qué es lo que otros/as perciben de mí, cómo su experiencia sobre mí pueda cambiarles. ¿Cómo se podría entonces construir la identidad bajo parámetros de certeza, si cada otro/a es distinto? Si, de acuerdo a lo que Laing propone, uno/a no puede saber lo que la experiencia del otro/a aprecia, ¿cómo puede alguien tener la certeza de quién es?, y ¿cómo puede hablar de su identidad en conjunto con la de la otra parte, si ni siquiera se tiene la certeza de lo que la otra parte experimenta sobre uno/a.

Aunque podría poner en duda el concepto mismo de la identidad, lo cierto es que para ser y estar en el mundo, necesitamos de la idea de identidad, ya que es una especie de huella que deja la experiencia en el cuerpo que tenemos, y que comúnmente en Occidente se nos han dicho que es nuestro *yo*, y que somos a través de nuestra identidad.

Ahora bien, sobre el *yo* hay más por decir, Freud (1976b) hizo una importante aportación cuando en el concepto del *yo* describió que hay una parte que es consciente y otra inconsciente. El padre del psicoanálisis decía que el *yo* no era ya lo que para filósofos como Aristóteles y Parménides pudieron significar si se pensara esta relación entre el *yo* y la identidad, ya que ambos definieron la identidad como igual a sí mismo, así que cada persona era simplemente idéntica a sí misma, ‘principio de identidad’ o el ‘principio de no contradicción’. (Gaos, 1940, p. 36).

No para Freud, es decir, para él, el *yo* no es lo mismo que idéntico, *yo* e identidad no se corresponden, pues, si identidad es aquello que se conocía como *igual a sí mismo*, Freud apuesta que el *yo* representa a un ser escindido y contradictorio. El *yo* no tiene esencia, no hay algo único que pueda ser siempre el mismo y siempre coherente. Para explicarlo mejor, Freud desarrolló dos conceptos que entendió como implícitos en el *yo*, lo cual hizo más compleja la estructura: la conformación de un *ello* como pulsiones de nuestro ser (*eros* y *tanatos*, es decir vida y muerte) que nos mueven en una especie de instintos, por ejemplo la libido y la agresión, el *ello* es así, totalmente amoral. Y un *superyó* como el lado más normativo en nosotros/as mismos/as, que por cierto aprendemos desde la infancia a través de la represión. Ambas figuras constituyen el sitio más inconsciente en el ser humano, pero, aunque conformado de un *ello* y un *superyó*, el *yo* es esa que parte que puede ser consciente, o que puede no serlo por un momento y serlo en otro:

Ser consciente, es en primer lugar, un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. La experiencia nos muestra

luego, que un elemento psíquico (por ejemplo una percepción) no es, por lo general, duramente consciente. Por el contrario, la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo condiciones fácilmente dadas (Freud, 1976, p. 8-9).

Yo e identidad no son lo mismo y sin embargo algunas características les son comunes, por ejemplo que ambos requieren del otro/a para definirse, y que ambos son cambiantes. Freud pareció no estar preocupado en que el *yo* y la identidad no se correspondieran o fuesen semejantes, lo único que trabajó con más o menos una relación similar fueron las identificaciones. En *La interpretación de los sueños* (1900/1991) y *Psicología de masas y análisis del yo* (1920-1922/1991) describe algunos tipos de identificaciones que son: la *identificación narcisista* que consiste en que el *yo* se identifica con quienes poseen un mismo objeto de deseo, por ejemplo, las mujeres se identifican entre sí ya que tienen características comunes, y su objeto de deseo puede ser el varón o viceversa (claro, pensando desde la mirada heterosexual); –es posible encontrar aquí la categoría de género de la que hablaré más adelante–. Hay también la *identificación orientada hacia una meta*, la cual sucede cuando por frustración o angustia una persona se fija en quien ha tenido el éxito que ella no. Otra es la *identificación por pérdida de objeto*, la cual se da cuando un/a hijo/a ha perdido de alguna manera a alguno de sus padres, y puede seguir los ideales de éste/a a pesar de la ausencia. Finalmente está la *identificación por miedo a una autoridad*, la cual consiste en obedecer las exigencias del enemigo en potencia, sometiéndose a reglas y normas.

Del último concepto de identificación principalmente es posible encontrar una cierta característica que se acopla tanto al tema de la identidad, como al del género, porque hay un elemento de suma importancia que se continúa no solo en la conformación de la identidad del *yo* desde una visión puramente psíquica, sino que también, y como se insinuó de alguna manera hace un momento: hablar de identidad tiene que ver con la otredad. Es entonces que lo social cobra un papel importante. Y es también entonces que el poder entra como un concepto que refiere al sujeto, pero el sujeto no es cosa tan distinta de lo mencionado aquí en un primer momento, sobre el *yo* y la identidad. En tanto que el poder es parte formativa del *yo*, también lo es en el sujeto para la identificación de la que habla el psicoanálisis. Es decir, si el *yo* se explica en lo psíquico, e interviene el poder a través de la identificación; así mismo poder y sujeto se configuran en lo social, como pretendo mostrar a continuación.

Para Foucault (2007, p. 31) el poder es un reflejo de relaciones sociales que se percibe en todo tipo de interrelación, pero el poder tiene una parte formativa en el sujeto, proporcionándole condiciones de existencia, así como la trayectoria de su deseo, por lo que si bien el poder puede ser aquello a lo que nos oponemos, también dependemos de éste para subsistir, asegura Butler (1997, p. 12); es decir, que aunque dependemos de un discurso impuesto, paradójicamente el mismo discurso sustenta el deber que tenemos por un lado, empero también es sustento de nuestra potencia, entonces la sociedad se hace más compleja. El poder está en todas partes, pero no es solo ésta su mayor característica, puesto que el poder tiene siempre la capacidad de convertirse en resistencia, lo cual es propio de las relaciones de poder, Foucault sabe que no es posible deshacerse del poder, pero afirma que a través del saber se puede no ser gobernado de una cierta manera y a un cierto precio, lo cual le da agencia al sujeto.

Sin embargo, antes de continuar haciendo referencia al poder como potencial de resistencia, es indispensable mencionar el lado psicoanalítico que Butler analiza porque una puede preguntarse ¿cómo es que el sujeto se subordina?, la respuesta es que hay mecanismos psíquicos de sumisión en que el poder se impone y nos debilita cuando internalizamos que nuestra existencia depende de éste mucho antes que la resistencia.

Butler se ocupa de dar cuenta cómo desde la parte psíquica aprehende la sujeción, dice al respecto: “la sujeción es ese proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 2001, p. 12). Entonces, la relación de poder y sujeto tiene una posible explicación: el sujeto es producto de una relación tropológica que significa dar la vuelta sobre sí mismo/a o contra uno/a mismo/a, es decir que el sujeto no existe antes de este cambio de dirección: ‘dar la vuelta’, es así una inauguración tropológica del sujeto mismo, lo cual significa que más que un discurso, es un movimiento constitutivo del sujeto. Ella lo explica con sus palabras:

Parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce a los sujetos (súbditos), cómo éstos acogen al poder que los inaugura, ingresamos en este dilema tropológico. No podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto [...] La paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe. Intentamos dar cuenta de cómo nace el sujeto mediante una figura que provoca la suspensión de nuestras certezas ontológicas. Que esta figura sea ella misma una “vuelta” es especular en sentido

retórico y performativo: “vuelta” es el significado griego de “tropo”. Por lo tanto el tropo de la vuelta indica y a la vez ejemplifica el carácter tropológico del gesto.

La sujeción juega el papel del apego que no es otra cosa más que el de los mecanismos del poder, mecanismos que Butler encuentra en el psicoanálisis cuando afirma: “(...) existe una ambivalencia en el lugar de emergencia del sujeto. Si el efecto de autonomía está condicionado por la subordinación, y esta subordinación o dependencia fundacional es rigurosamente reprimida, entonces el sujeto emerge al mismo tiempo que el inconsciente” (Butler, 2001, p. 17).

Cuando Butler liga el concepto de la vuelta tropológica y la sujeción asegura que el inconsciente y el sujeto emergen al mismo tiempo –aquí la parte psicoanalítica y social al mismo tiempo- entonces ¿qué permite esta vuelta tropológica? Butler no podría dar cuenta de ella si no fuese a través de los vínculos apasionados, pues ¿de qué otra forma se explicaría lo anterior? Ello quiere decir que aquellos/as de quienes el sujeto depende de manera relevante¹ son quienes dan forma a la primera dependencia, volviendo al sujeto vulnerable frente a la subordinación: “si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquellos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto.” (Butler, 2001, p.18).

Ahora bien, como ya se explicó anteriormente, el sujeto ha perdido su autonomía en la subordinación pero ¿Qué le queda al yo si además de escindido, ha sufrido dicha pérdida de autonomía como sujeto? lo que le queda es el deseo de sobrevivir, el deseo de ser, y para conseguirlo ha de subordinarse. Y cuando el sujeto se subordina, se construye así la identidad del sujeto: “(...) el poder que en un principio aparece como externo presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.” (Butler, 1997, p. 13).

Lo anterior significa, en una fusión de conceptos e interpretaciones, que la identidad es producto de la sujeción del poder; desde esta misma línea, la identidad ha servido para mostrar que antes que ser una/o misma/o en un proceso de autoconocimiento, debemos estar sujetos a los/as otros/os para llegar a ser en el mundo. La identidad que pretendemos que sea propia, se

¹ Por ejemplo, los padres, o aquellos/as adultos que se encargan de sus primeros cuidados, es decir, cuando cualquier persona nace es sumamente vulnerable y depende de alguien más para subsistir.

forma entonces inevitablemente desde afuera, desde lo social; antes de que logremos ser conscientes de tener un *Yo*, o que hay un *Sí mismo*, hay ya un Sujeto que se adhiere inconscientemente a la identidad.

Con el género ocurre un proceso similar al de la identidad. El género también es producto de la sujeción, el género construye una parte importante de la identidad; en el género hay un vínculo con el poder cuando se determina que si nacimos mujeres u hombres nuestro destino socialmente establecido es la heterosexualidad y por lo menos en principio no hay elección. La identidad de género, así como un concepto universalizado, es potencialmente una forma de poder y también de violencia, ya que el poder nos constriñe. Parece fatal.

Al hablar de género, Butler (2001) hace alusión al *yo* y al cuerpo sujetado a su identidad de género porque desde éste se encuentran las estructuras de poder. Ahora bien, por otra parte en el *yo* y el cuerpo hay no solo un sexo, sino una sexualidad y se hace tangible a través del género, lo que significa que el cuerpo experimenta su sexualidad cuando el género se posiciona en la persona, en su masculinidad o su feminidad; de Beauvoir es muy detallada sobre la manera en que se vive la sexualidad a través del género en su capítulo *La iniciación sexual* (de Beauvoir, 1999). Es pues que el género determina culturalmente el ser y el hacer de manera profunda, cómo vivirá sus actividades en la cotidianidad, cómo se vestirá, cómo asumirá sus roles y estereotipos, y por supuesto también la manera en que vivirá su intimidad sexual.

El concepto del género se ha utilizado para explicar discursos que por siglos reforzaron patrones de conductas otorgadas inflexiblemente en identidades homogéneas, y a la fecha todavía en sociedades como la nuestra, existen una serie de privilegios para los hombres, en tanto que las mujeres (como parte de las identidades heteronormadas) y las identidades diversas, han vivido el arrebatado constante de sus derechos, y en casos extremos han perdido la vida. Entonces, ¿qué posibilidades hay que el género permita el desarrollo autónomo y pleno de toda persona? La respuesta de Butler, es que “el género propio no se hace en soledad. Siempre se está haciendo con o para otro, aunque el otro sea solo imaginario” (Butler, 2004, p. 13), entonces obviamente la respuesta es no, ninguna posibilidad.

En ese sentido, no es ningún secreto que la razón por la que el feminismo hizo su aparición en la búsqueda por obtener derechos como la ciudadanía, el voto, el acceso a las universidades y a la educación en general, el derecho a ganar

espacios públicos y de poder, el derecho a decidir sobre sus cuerpos en términos de sexualidad, entre tantas cosas más. El feminismo comenzó por ello a exigir organizadamente los derechos mencionados a partir del siglo XIX. Pero este movimiento juega un rol importante en la consolidación de los derechos de las mujeres con el fin de encontrar un desarrollo pleno y autónomo. Es éste un ejemplo de agencia, donde la sujeción se conciencia y se resiste al poder impuesto, transformando la visión de género, pues se cuestiona de fondo si “se nace o se hace mujer”, como lo dijo de Beauvoir en 1949 a través de *El segundo sexo*.

Las demandas de los movimientos feministas se han ido organizando hasta llegar a la fase en que se volvió necesario institucionalizar el feminismo, dar la voz más allá de la militancia y comenzar a hacer de este tema, conceptos. Así surgen oficialmente los Estudios de Género, y en un intento por, además, volverse imparcial, o sea por hacer de las masculinidades un tema más, cuyo objetivo consiste en desmitificar la naturaleza de las masculinidades, así como la de las mujeres, aún más, la diversidad se vuelve otro tema de interés que da cuenta de otras identidades, tales como: transgénero, transexual, *gay*, lesbiana, intersexual, etcétera. Es posible ver así que el estudio sobre el género amplía sus fronteras, sin embargo éste sería tema de otro artículo. Entonces, el género como categoría hace visible las relaciones de poder, y como práctica responde a normas inteligibles establecidas que mantienen continuidad entre el sexo materializado en el cuerpo, y la sexualidad como una manera de manifestar el deseo sexual. El género estiliza al cuerpo a través de gestos y movimientos que dan sentido al lenguaje. En el género, saber y poder se encuentran presentes, ya para destapar la desigualdad, ya para poner en cuestión las relaciones de género, tanto como la oportunidad de transformar las circunstancias.

Como dije en un principio, el género no es algo dado, no emana de las personas a partir de su sexo, ni de la naturaleza del cuerpo, sino que éste se ha naturalizado en el cuerpo, desde afuera se han inscrito una serie de dispositivos que van moldeando cuerpos heteronormativamente.

Ahora, si bien un sujeto es identificado ya sea como hombre o como mujer a partir de la estructura social, y lo femenino tanto como lo masculino se hacen presentes para determinar el hacer de dicho sujeto; lo que sigue por preguntar es ¿cómo se determinó lo que debía ser masculino y femenino? Si bien hay dispositivos, un lenguaje, un proceso que a través del poder nos determina,

todo ello no es más que una ficción. Y Nietzsche habla claramente sobre la ficción:

(...) todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”. Del mismo modo en que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción del sujeto “rayo” (...) no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer lo es todo. Nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se han infiltrado, de los “sujetos” (el átomo por ejemplo, es uno de los hijos falsos, y lo mismo ocurre con la kantiana “cosa en sí”). (Nietzsche, 2009, p.p. 426-427).

Esta sentencia formula una fuerte crítica que ha dado al concepto de ficción una especie de figura de sujeto o agente al que se atribuye la acción, en cambio el autor asegura que no hay sujeto ni agente solo acciones, solo ficciones, y critica la esencialidad de los conceptos, porque todos ellos no son más que una ficción, es pues que se puede pensar en el género como una ficción, ya que también se le ha otorgado la figura de sujeto de conocimiento, lo que me lleva a deducir que si, como se sabe, al nacimiento de una persona le sigue la asignación de su *identidad* a través de un *género* de acuerdo a su *sexo*, a partir de la asignación de la identidad de un sujeto hay todo un acceso al mundo de una determinada manera que evidencia una realidad, y que a su vez se transmite por medio de normas heterosexuales muy específicas, es decir, al nacer hombre/mujer es posible detectar a cada cual como producto y resultado de ficciones a las que ha de adherirse cualquier persona, lo cual descarta al principio otras posibilidades de desarrollar la sexualidad de formas diferentes a las establecidas, porque hacerlo implicaría ser forcluido/a y abyecto/a.

Esto significa que el verdadero problema en el conocimiento de sí mismo, a través de la identidad de género, es que esta categoría se ha instaurado bajo referentes de heterosexualidad que socialmente se asumen como verdaderos, únicos y universales. Pero bajo una mirada que critica dicha imposición en la etapa de autoconocimiento y sobre la aceptación de la identidad de género heterosexual en el proceso, pienso una vez más a Nietzsche, quien dice:

Nosotros “lo que conocemos” nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ejercitado poco a poco a sacar conclusiones opuestas a las que en otro tiempo se sacaban (...) negamos que la fe demuestra algo (no obstante) estos últimos idealistas del conocimiento únicos en los cuales se alberga y se ha encarado la conciencia intelectual, de hecho se creen sumamente desligados del ideal ascético, estos “espíritus libres, muy libres” y sin embargo voy a descubrirles lo que ellos mismos no pueden ver –pues están

demasiado cerca– aquel ideal, es precisamente también *su ideal* (...) ellos se encuentran muy lejos de ser *espíritus libres* pues creen todavía en la verdad. (...) Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica*; también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y los antimetafísicos extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*. (Nietzsche, 2009, p.p 508-509).

Nietzsche entiende que hay una estructura que llama ‘de la verdad’, en la que dicha verdad es solo la secuencia de una fe metafísica de la cual aparentemente la ciencia intenta huir, y sin embargo cae en la misma tendencia de divinizar la verdad de tal forma que la verdad adquirió un estatus asumido por el conocimiento científico como aquel que no debía ponerse en cuestión, desde una postura evidentemente positivista, que es la que aquí critica Nietzsche y que los conceptos que se crearán de éste, debían funcionar como un juicio sintético a priori kantiano, lo cual reduce el conocimiento a un racionalismo o idealismo, donde ya no cambiaría el conocimiento encontrado, sino que solo incrementaría el conocimiento ya formado bajo nuevas experiencias.

Pero si en el siglo XVIII el conocimiento se ofrecía como un asunto prometedor; a la fecha las circunstancias han cambiado radicalmente y bajo nuevos paradigmas que se han ido fortaleciendo con el tiempo. Ya que sobre todo en las ciencias sociales y las humanidades, los conceptos no se han podido sostener de forma arraigada y mucho menos han satisfecho las explicaciones que se formaban a través de los fenómenos sociales. Es decir que la realidad rebasa al concepto, al grado que muchos de estos han tenido que ser repensados. Tal es el caso tanto de la identidad como del género. De ahí la necesidad de hacer ver que el género es más que un criterio ahistórico, esencial o natural, porque: “comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, que la “anatomía” y el “sexo” no existen sin un marco cultural” (Butler, 2004, p. 25).

La propuesta deconstructiva de la identidad del género al trabajo del sí mismo/a

A la necesidad de redirigir el concepto de *identidad de género* como no universalizado ni heteronormativo me parece que Derrida tiene un concepto clave, la deconstrucción (Derrida, 1989). ¿Qué podrá significar la deconstrucción en particular, cuando hablo de la identidad de género?

Bien, Yébenes (2008) nos cuenta que habría antes que explicar que la deconstrucción es una ‘estrategia sin finalidad’ es decir, algo más que un método y más que un proyecto; la deconstrucción es un movimiento a través de opuestos metafísicos; pero también es más que un método porque entresaca términos de un discurso y nombra algo técnico o procesual, la deconstrucción rechaza cualquier apropiación o domesticación institucional; es más que un proyecto en el que la meta predetermina los movimientos y los gobierna fundacionalmente. Sin ser proyecto abre caminos sin conocer el destino y permitiendo todas las posibilidades de una época y cultura específicas, y así la *deconstrucción* como operación textual, va más allá de un asunto filosófico y teórico, es también, una producción político-práctica donde cabe perfectamente el tema de la identidad de género.

(...) Es difícil una estricta definición de la palabra deconstrucción, porque está afectada por la misma deconstrucción, sin embargo ésta se halla vinculada al lenguaje, porque el ser humano es prisionero del lenguaje mismo (Yébenes, 2008, p. 21-23).

Aunque la dificultad pueda representar algunos problemas a la claridad esperada, no por ello se debe omitir que pensar con Derrida a veces parece muy ambiguo, creo que él no pretende jugar con las palabras, más que un juego, lo que le interesa de fondo son los “fuegos de palabras”, una idea muy cercana a la de Foucault, cuando a éste en una entrevista le preguntan ¿Cómo se definiría Foucault a sí mismo? Responde: “Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar”. (Droit, 2006, p. 73-74).

Debajo de las provocaciones de Derrida y de Foucault a jugar con “fuegos de palabras” a ser “artificiero” con ideas que a través de la crítica destruyan y permitan seguir adelante, es posible confrontar a la identidad y el género, y la *Identidad de Género* como una categoría a la que habrá que deconstruir, con el fin de generar propuestas distintas; esto no es nuevo, ya se ha comenzado, Judith Butler ya ha dicho que el género está inserto en rígidos códigos de estructuras binarias jerárquicas, y que la identidad de género merece ser algo más flexible. Para conseguirlo se piensa en deshacerlo, hacerlo estallar (a manera de Derrida y de Foucault), y si bien no se puede negar la dificultad de ello, es un hecho que cuando alguien decide no someterse a la manera en que le se edificó su identidad, la sociedad suele deshacerle, en el sentido de

ignorarle, discriminarle, forcluirle y hasta destruir, como una forma de violencia:

(...) resulta que el *yo*, que debería soportar su género, se deshace al estar siendo un género, que el género siempre proviene de una fuente que está en otra parte y que está dirigida hacia algo que está más allá de mí, constituido en una socialidad cuya autoría no es totalmente mía? Si éste es el caso, entonces el género deshace el “yo” que se supone que es o que lleva el género (...) Si yo afirmo que “tengo” una sexualidad, entonces parece que la sexualidad está ahí de manera que yo la puedo llamar mía, que se puede poseer como un atributo. Pero ¿y si la sexualidad es el medio por el cual se me desposee? (...) Si otros me reclaman cuando me afirmo, entonces el género es para otro, y proviene de otro antes que convertirse en el mío. (Butler, 2004, p. 34).

Ante las circunstancias de violencia que envuelven la identidad de género, la estrategia ha sido la de deshacerse a sí mismas/os, pero deshacerse en un sentido bueno, lo cual significa ser performativo/a, reiterando a cada momento prácticas distintas que rompan con la heteronormatividad, y así abrir poco a poco posibilidades políticas y epistémicas de ser algo distinto, esto es deconstruirse.

La última pregunta que haría en este trabajo de reflexión es: ¿cómo conseguir la deconstrucción? Con todas las oposiciones que a veces se despliegan hacia el psicoanálisis, ésta puede ser una de tantas herramientas, ya que el psicoanálisis nos deja descubrir que no siempre la sexualidad se adhiere a las normas signadas. Pero sea cual sea la manera de conseguir la deconstrucción Butler asegura que siempre hay otras dimensiones de nosotras/os mismas/os que no conocemos, y no obstante podríamos conocer:

Siempre hay una dimensión de nosotros mismos y de nuestra relación con los otros que no podemos conocer, este no saber persiste en nosotros como una condición de existencia y de nuestra capacidad de sobrevivir (...) nos impulsa lo que no conocemos y no podemos conocer, y esta “pulsión” (Treib) es lo que no es ni exclusivamente biológico ni cultural, sino siempre el lugar de su densa convergencia. (Butler, 2004, p. 32).

El deseo de lo que queremos ser, hablando de identidad de género, no está determinado sino que se desplaza a través de la sexualidad que nunca puede reducirse solo a un efecto de poder, y emerge de otras formas en el campo de las restricciones. Cuando cedemos nuestro *yo* a las normas de género podemos ser algo parecido a la *identidad de género*, pero podemos sentirnos también desposeídos ya que nuestro cuerpo es entregado a otros/as.

Deshacer el género lleva un trabajo de deconstrucción y replanteamiento constante que parece no tener fin, y Butler ofrece una hermosa reflexión a esto:

La cuestión no es prescribir nuevas formas de género, como si tuviéramos la obligación de proporcionar una medida, un indicador o una pauta para la adjudicación de competencias en las presentaciones de género. La aspiración normativa que funciona aquí está relacionada con la habilidad de vivir, y respirar y moverse, y sin duda pertenece en cierto sentido a lo que se llama la filosofía de la libertad. El pensamiento sobre una vida posible solo puede ser un entretenimiento para quienes ya saben que ellos mismos son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, la posibilidad es una necesidad (Butler, 2004, p. 16)

Y quienes buscan la posibilidad encuentran el sentido de repensarse a sí mismos/as, y deconstruirse, por lo que si se pretende seguir empleando el término *identidad de género*, éste tiene obligación de deconstruirse históricamente en la misma medida.

Conclusiones

La identidad de género nos ha traído una forma más de pensarnos a nosotros/as mismos/as, de saber quiénes somos, pero ya no exclusivamente a partir de la abstracción, sino de una inteligibilidad que nos involucra irremediamente, y donde es preciso que seamos conscientes de que hemos sido contruidos/as a través de la sujeción y el poder, y donde nuestra identidad y nuestro género no son parte de nuestra naturaleza, sino de una naturalización en que se antepone lo histórico y sociocultural; y así una vez con la claridad de nuestra constitución identitaria y de género, podemos por medio del saber, resistir bajo la agencia y la deconstrucción.

Si nos distanciamos de la idea de permanencia y universalidad en la identidad de género, podría ser mejor entendido Foucault al afirmar: “no me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable” (Droit, 2006, p. 26) porque somos cambio y transformación constante.

No obstante, lo dicho es un hecho que el tema merecerá todo el tiempo, mucho más trabajo de investigación, no solo académica, sino personal, puesto que tanto la pregunta *¿quién soy?* como el tema que refiera a la *identidad de género* nos tocan irremediamente a cualquiera.

FUENTES DE CONSULTA

- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder (Teorías sobre la sujeción)*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- _____ (s/a). *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*.
- FREUD, S. (1976). *Duelo y melancolía*. Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- DROIT, R-P. (2006). *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós.
- DE BEAUVOIR, S. (1999). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: ED. Sudamericana.
- FLORES, L. (2011). *En el espejo de tus pupilas (Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua)*. México: Editarte.
- FOUCAULT, M. (2007). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- FREUD, S. (1970). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- _____ (1976a). *El yo y el ello*. Vol.19. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1976b). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GAOS, J. (1940). *Antología de la Filosofía Griega*. México: COLMEX.
- LAING, R. (1977). *La política de la experiencia. El ave del paraíso*. Barcelona: Grijalbo.
- MARTIARENA, O. (2005). *Estudios sobre Foucault*. México: Universidad Veracruzana.
- NIETZSCHE, F. (2009). *Genealogía de la moral*. México: Grupo Editorial Tomo.

- YÉBENES, Z. (2008). *Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.