

# Masculinidades y transformación social: un análisis crítico de las políticas *queer* en la interpretación de Judith Butler

**Masculinities and Social Transformation: A Critical Analysis of Queer Policies in the Interpretation of Judith Butler**

**Iván SAMBADE BAQUERÍN**

*Universidad de Valladolid, España*

[ivansambade@gmail.com](mailto:ivansambade@gmail.com)

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.17: a1708]

Artículo ubicado en: [www.encrucijadas.org](http://www.encrucijadas.org)

Fecha de recepción: 27 de septiembre de 2018 || Fecha de aceptación: 12 de junio de 2019

**RESUMEN:** La fundamentación que Judith Butler realiza de la teoría *queer* en obras como *Gender Trouble* ha supuesto la proliferación de diversas prácticas sociales cuyo objetivo es deconstruir y subvertir las identidades heteronormativas de sexo-género, posicionando a los agentes en un continuo y emancipador deambular identitario. Butler sostiene que esto implica la renuncia a las políticas universalistas de representación sobre la base del riesgo inherente de las inscripciones *sustancializantes* del dimorfismo sexual y del falogocentrismo propio de la cultura occidental. El objetivo de este trabajo es analizar si, desde esta propuesta, es posible articular transformaciones sociales en las masculinidades que no solo liberen a los varones de las exigencias de la masculinidad hegemónica, sino que también contribuyan a la igualdad social de los sexos.

**Palabras clave:** teoría *queer*, masculinidad hegemónica, heteronormatividad, transformación social, principios democráticos.

**ABSTRACT:** The foundation of Queer Theory that Judith Butler offers in works such as *Gender Trouble* has led to the proliferation of various social practices aimed to deconstruct and to subvert the heteronormative identities of sex-gender, placing the agents on a continuous and emancipatory identitary wandering. Butler maintains that this implies the renunciation of Universalist politics of representation on the basis of an inherent risk of *substancializing* inscriptions of the sexual dimorphism and the phallogocentrism of western culture. The aim of this paper is to analyze whether from this proposal it is possible to articulate social transformation in masculinities, not only to free men from the demands of hegemonic masculinity, but also to contribute to the social equality of the sexes.

**Keywords:** Queer Theory, hegemonic masculinity, heteronormativity, social transformation, democratic principles.

**DESTACADOS (HIGHLIGHTS):**

- La estrategia deconstructiva no puede asegurar un marco normativo de justicia social.
- Las políticas queer de deconstrucción masculina poseen un subtexto androcéntrico.
- La masculinidad igualitaria entrafia desarrollo humano desde convicciones de justicia.
- Las emociones morales articulan las éticas de la justicia, el bien y el cuidado.

## **1. Introducción**

La relevancia contemporánea del pensamiento de Judith Butler es incuestionable. Desde su irrupción en la escena académica, sus argumentos no solo expresan la riqueza propia de un finísimo análisis interdisciplinar, sino que se muestran potentes en su capacidad de desestabilizar supuestos culturalmente sedimentados. Butler continúa la línea deconstruccionista articulada por el filósofo Michel Foucault en sus análisis sobre el poder y la subjetividad, recuperando, desde su interpretación particular de las tesis de John Austin y Jacques Derrida sobre el lenguaje, un concepto de *agencia* que el pensamiento posmoderno había puesto en entredicho. En consonancia con Foucault, Butler rechaza los proyectos normativos universalistas. Su propuesta política es la continua redefinición de la identidad desde colectivos de personas excluidas en función de su inadaptación al proceso social de hetero-normalización de sexo-género.

En este texto, me propongo realizar una valoración de las políticas *queer* en la interpretación de Butler, en lo que concierne a la transformación social de los varones hacia masculinidades justas e igualitarias; masculinidades que no solo liberen a los varones de las exigencias patriarcales de su constitución como sujetos de poder, sino que también contribuyan al proceso de emancipación social de las mujeres y de otros varones insertos en diferentes tramas de discriminación. Para este análisis, es importante considerar que las masculinidades, incluso las no hegemónicas, se confirman a través de prácticas social y discursivamente reguladas que, estando originadas en la cultura patriarcal, reproducen sus dinámicas de poder. En este sentido, se muestra significativo el concepto de *masculinidad hegemónica* de Raewyn Connell (1995), pues pone de manifiesto que a pesar de que existan masculinidades diversas y situadas en conflictos de poder entre sí, todas son estructuralmente cómplices respecto de la discriminación social de las mujeres. La masculinidad hegemónica es aquella que respalda la legitimidad del patriarcado como estructura vigente de poder, pero los conflictos internos entre las diversas masculinidades implican de por sí un reconocimiento tácito de que los varones son, en palabras de Celia Amorós (2005), iguales jerarquizados que *pueden poder*, al menos frente a la posición social de las mujeres.

## **2. Sujeto, agencia y políticas *queer***

Basándose en las interpretaciones de Foucault y Derrida sobre el poder discursivo, Butler sostiene que no existe sujeto sino es en el marco de un lenguaje que lo instituye como tal, sujetándolo a un campo de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades de agencia (Butler, [1997] 2001). La noción de *agentes no-sujetos* (del sujeto como parodia) se basa, fundamentalmente, en la distinción que Butler realiza entre la lógica de la identidad y la lógica de la identificación. Acudiendo al psicoanálisis, adopta las nociones de fantasía y de identificación fantasmática sistematizadas por J. Laplan-

che y J-B Pontalis (1987), a partir de la lectura de S. Freud realizada por J. Lacan ([1966] 1988). Desde esta sistematización, Butler considera a las identificaciones fantasmáticas como figuras históricas personales que organizadas en secuencia confluyen en la presencia del *Yo* (no necesariamente como sujeto de la escena)<sup>1</sup>. De este modo, el *Yo* crea un orden de identificación ideal, en el que funciona como principio de esquematización de la realidad. Para Butler, esto no debe entenderse como la actividad de un sujeto, sino como un deambular de-subjetivo en una dispersión de identificaciones cruzadas, plurales e inestables. Ante la ficción de una identidad aparentemente monolítica y totalizante, subyacen múltiples núcleos identitarios que transcurren por diversos ejes de discriminación y pertenencia (raza, etnia, clase y sexo), invisibilizados por la pregnancia del núcleo identitario de *género* (Butler, 1990). La invisibilidad de nuestra pluralidad e inestabilidad identitaria es, por lo tanto, el resultado de un proceso compulsivo de sexualización binaria al que somos sometidos desde la infancia (Butler, 1990). Se impone así el imperativo social heterosexual, al cual Butler (1990) considera el principio de inteligibilidad de una cultura occidental anclada en la metafísica de la presencia<sup>2</sup>.

Butler (1990) afirma que los términos que otorgan inteligibilidad social a lo humano se organizan desde una matriz heterosexual que distribuye las identidades y disciplina los cuerpos, otorgándoles un significado específico<sup>3</sup>. La matriz de inteligibilidad que Butler describe determina que un ser humano corresponde siempre a un género y que dicha pertenencia acontece en virtud de su sexo. De este modo, se establece una continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual, lo que otorga inteligibilidad a los cuerpos que guardan estabilidad, coherencia y unicidad en su identidad personal, tornando como imperativo la complementariedad de los sexos diferentes (Butler, 1990). Aquello que resulta desalineado respecto a la coherencia de género es excluido, interiorizado, patologizado. Son los cuerpos abyectos (Butler, [1993] 2008): personas que habitando el lugar de la ininteligibilidad, estando fuera de la jerarquía del sujeto, son externamente necesarias para su definición<sup>4</sup>.

En síntesis, la identidad y el género son inextricables. La identidad es una performance de género. Es el resultado de un proceso iterativo de prácticas significadas (y significantes) discursivamente (actos performativos) desde las matrices de la jerarquía del género y la heterosexualidad obligatoria. Los discursos son organizaciones históri-

---

<sup>1</sup> A este respecto véanse las notas 2 y 7 del capítulo tercero de *Cuerpos que importan* (Butler, [1993] 2008).

<sup>2</sup> En este punto recoge las críticas de Nietzsche, Foucault y Derrida a la metafísica de la substancia.

<sup>3</sup> Los aportes de Butler siguen en este punto las conceptualizaciones de Adrienne Rich sobre la heterosexualidad obligatoria. Véase Rich, A. (1980).

<sup>4</sup> Butler reformula el concepto de *cuerpos abyectos* a partir de los estudios sobre la abyección social de Julia Kristeva, refiriéndose fundamentalmente a personas de sexualidad no-normalizada.

camente estructuradas del lenguaje y sus significados son sedimentos de la repetición diferenciada de las normas de sexo-género a través del tiempo (Butler, [1997] 2004). El significado no es un acto fundante del sujeto, sino que tanto el significado como el propio sujeto son el resultado de la repetición discursiva de la norma de sexo-género en un proceso temporalmente regulado (Butler, [1997] 2004). El sujeto se construye a través de un proceso discursivo normativizado de repetición y diferencia de actos estilizados en función del sexo que se oculta a sí mismo bajo la producción de efectos *sustancializantes* (la materialización del sexo), al mismo tiempo que establece límites de inteligibilidad y exclusión social (Guerra, 1997). Así, frente a la metafísica de la substancia, los sujetos solo se sostienen performativamente: "Es decir, se producen en la repetición de sus actos (Femenías y Casale, 1997: 53)".

La consecuencia de entender la identidad como el resultado de la repetición performativa de la norma de sexo-género es que el sexo, al igual que el género, no es una propiedad de los cuerpos, algo que preexista de modo natural a las interpretaciones culturales de la diferencia sexual, sino que es una *ilusión de sustancia* materializada por la iteración social de la norma que disciplina a los cuerpos (Butler, [1993] 2008). En consecuencia, la distinción entre género y sexo se hace innecesaria, o lo que es lo mismo, el concepto de *género*, como inscripción cultural normativa sobre el cuerpo, deja de tener sentido como categoría de análisis (Femenías, 2003). De esta manera, Butler dinamita la clave filosófica fundamental del feminismo igualitarista: la distinción sexo/género. Admitir esta distinción implicaría reproducir el dualismo naturaleza/cultura, perpetuando la lógica falogocéntrica que ha significado a las mujeres como naturaleza e identificado a los varones con la *Razón* (Guerra, 1997). De hecho, Butler explica que, junto con la institución de la diferencia sexual reificada, la discriminación social de las mujeres se ha establecido desde el falogocentrismo de la cultura occidental. La significación histórica de lo masculino como universal ha superpuesto las categorías de *sujeto* y *varón*, disponiendo el control de los cuerpos de las mujeres por parte de éstos, sobre la base de una diferencia biológica que simultáneamente oculta y legitima la dominación masculina (Butler, [1993] 2008).

En *Gender Trouble*, Butler (1990) explica que la heterosexualización compulsiva de las personas está generando un creciente malestar en relación con el sexo y la sexualidad. Por el contrario, y frente a la Psicología tradicional, las personas de sexualidad no-normalizada no padecen más neurosis que la de querer afirmarse en su deseo. En consecuencia, para Butler, solo cabe atreverse al cambio. Las mismas inscripciones performativas que nos constituyen en la sujeción son incompletas e inestables, de modo que, como sujetos instituidos por la invocación lingüística, cada repetición de un performativo supone una ocasión para ejercer nuestra agencia transformadora. Es decir, la apertura del lenguaje performativo entraña la posibilidad de un contra-discurso

(Butler, [1997] 2004). Cada repetición de un performativo contiene y oculta una diferencia respecto del original, el cual, en sentido estricto, ya era una copia (Butler, 1993). La repetición se produce en la forma de actos estilizados en el tiempo que admiten la posibilidad de ruptura o repetición subversiva del estilo. Por este motivo, Butler (1990) propone la repetición paródica como forma de resistencia frente al poder de la norma social y de resignificación discursiva de la misma. Sólo, así, el deseo se torna capaz de rearticular las inscripciones del dimorfismo sexual, generando nuevas posibilidades de agencia.

Butler ([1993] 2008) apunta que la sorprendente forma en la que los colectivos *queer* se han apropiado del término que se empleaba para denostar socialmente a personas LGBTIQ+ y lo han redefinido pone de manifiesto que la resignificación social y política de un término es posible. Las prácticas *queer* representan una parodia transgresora de la normalidad sexual bajo el objetivo de reivindicar la legitimidad de identidades y prácticas sexuales no-normalizadas. Así, prácticas como el *outness*, los bailes drag, la hiperefemineidad transexual y la hipervirilidad leather constituyen distintas parodias sociales de las normas performativas de género que revelan su carácter contingente frente a su estatuto cosificado (Butler, 1990). Es decir, que ponen de manifiesto la posibilidad de transformación de las identidades que inscriben.

Por el contrario, Butler ([1997] 2004) rechaza las políticas de representación: la invocación del performativo puede activar su estructura normativa de exclusión, incluso cuando se realiza dentro de una política de erradicación. En este sentido, Butler (1990) recela de las políticas feministas articuladas en torno al concepto de *mujer*. Este concepto es el resultado de la sedimentación histórica de performativos con efectos *esencializantes*, por lo que pone en juego la estructura normativa de sexo-género de modo inevitable. Además, en posteriores desarrollos, Butler (Butler y Spivak, 2009) señala que la coherencia totalizante de las identidades heteronormativas también invisibiliza las diferencias contextuales de las mujeres, ocultando la pluralidad de tramas de subordinación que se ejercen sobre ellas (en función de clase, raza, creencia religiosa, etc.). De este modo, resultaría paradójico intentar articular políticas de protección de derechos de las mujeres desde los mismos términos que las han limitado históricamente. Por el contrario, la categoría *mujeres* terminaría representando los intereses de un subgrupo de mujeres instaladas en una posición social hegemónica; las mujeres blancas heterosexuales. En síntesis, la identidad no puede constituir un fin político en sí mismo. Solo mediante su subversión y resignificación constantes, podemos abrir nuevas posibilidades de agencia, liberándonos de las limitadoras y excluyentes inscripciones de sexo-género.

### 3. Lectura crítica

Las principales críticas de la interpretación que Judith Butler realiza en *Gender Trouble* se articulan en torno a dos aspectos básicos de su fundamentación teórica de la propuesta *queer*<sup>5</sup>: 1) el peso que les concede al deseo y a la sexualidad en la conformación de la identidad y 2) su supuesto hiperconstructivismo (Femenías, 2003).

Con el objetivo de articular una estrategia que permita al deseo ir más allá de las estructuras normativas del binarismo sexual, Butler apela a la proliferación de inscripciones no-normalizadas y propone un deambular identitario entre posiciones en continuo desplazamiento y resignificación. Confía en poder desarticular así la dialéctica inherente al principio de inteligibilidad cultural Uno/Otro (Femenías, 2003). Pero como señala María Luisa Femenías (2003: 79): "de ahí, no se sigue que, en la complejidad actual de las sociedades, se haya roto la dominación jerárquica u opresión que Butler ancla en el dimorfismo". Por el contrario, la proliferación de sexos-géneros sin dirección alguna puede devenir en nuevas y sutiles formas de dominación, más aun cuando Butler sostiene que las identidades degeneradas serán subsidiarias de las figuraciones de sexo-género precedentes. Por este motivo, Alicia Puleo ha manifestado un cierto recelo y ha admitido la necesidad de tener precaución respecto de algunas propuestas *queer*:

Independientemente de la oportuna aclamación *queer* de la diversidad sexual y del derecho de los adultos consintientes a vivir sus propias elecciones sexuales en libertad, lo cual concita mi total adhesión, me pregunto si la cultura que recontextualiza instrumentos de martirio de los cuerpos no permanece, a pesar del pacto libre y de los roles cambiantes en aras de la igualdad, encadenada a un imaginario peligroso y desfavorable para los que carecen de poder, sean éstos humanos o no humanos. ¿Hasta qué punto las prótesis creadas para la dominación pueden ser exitosamente desviadas de su sentido originario? (Puleo, 2011: 249-250).

En este sentido, Martha Nussbaum (1999) ha señalado que, ante la imposibilidad de decidir qué actos subversivos serían correctos y cuáles no, la propuesta de Butler acabará dependiendo de la conciencia de quienes la tomen en sus manos. En su opinión, las políticas feministas precisan de una dimensión normativa explícita, fundamentada sobre las bases de la justicia social y la dignidad humana. Y en la medida en que Butler recela de cualquier noción normativa positiva, su propuesta política incurre en el voluntarismo.

En segundo lugar, la concepción del lenguaje de Butler, como lugar privilegiado del deseo, podría conferir un peligroso idealismo a su propuesta de resignificación de las identidades de sexo-género. Este hecho se observa en que, tal como afirma Martha Nussbaum (1999), Butler no atiende apropiadamente a los aspectos materiales e his-

<sup>5</sup> Es preciso aclarar que la teoría *Queer* constituye un campo cuyas producciones proliferan de manera desorganizada y con múltiples representantes que ofrecen incluso propuestas disímiles. Aquí, hago referencia a una línea de pensamiento que se organiza en torno a una oposición radical a la norma sexo-genérica, ligada a una interpretación particular de *Gender Trouble* de Judith Butler.

tóricos de los procesos de dominación. Cuando analiza los mecanismos sociales del poder, se centra básicamente en la represión de las sexualidades no-normativizadas<sup>6</sup>. Ahora bien, existen recursos como la alimentación, la salud, la educación..., cuyo acceso es necesario para vivir una vida propiamente humana. Estos también pueden verse coartados y expropiados en distintas y sutiles tramas de discriminación/opresión. Es decir, las condiciones materiales e históricas en las que se desarrollan las relaciones de poder constituyen también ejes de coerción/creación del deseo, incluido el deseo sexual.

Ambas críticas se pueden ver reflejadas en su rechazo de la categoría política de *mujeres*. Butler reniega de esta categoría porque considera que, como inscripción discursiva portadora del binarismo sexual, entrañaría una naturalización de las mujeres que las sujetaría al mismo sistema que se pretende romper. Esta crítica es oportuna y necesaria. No se pueden diseñar políticas de emancipación social sin someter a crítica las bases de las que partimos. Pero la propuesta política de Butler no es suficiente como alternativa. La categoría *mujeres* alcanza transversal y transnacionalmente a muchas personas que padecen formas comunes de discriminación (feminización de la pobreza, violencia sexual, discriminación salarial...)<sup>7</sup>. Prescindir de esta categoría conllevaría eliminar el sujeto político que representa a todas aquellas personas discriminadas en razón de su sexo. Además, aun asumiendo que, tal y como señala Butler, el proceso de sexuación es cultural y simbólico desde un principio, obviar las diferencias biológicas más evidentes puede constituir una legitimación de formas de opresión abiertamente machistas. Tomemos como ejemplo dos casos de agresión sexual a personas de distinto sexo. En ambos casos, se atenta contra la integridad psíquica, física y sexual de las dos personas, pero las consecuencias son diversas: la mujer podría quedarse embarazada, el varón no. No considerar esta diferencia desde el marco normativo institucional, articulando la posibilidad del aborto, constituiría un desequilibrio legal: las dos personas no tendrían el mismo derecho a decidir sobre sus cuerpos, habiendo sido ambas igualmente agraviadas.

La categoría *mujeres* es necesaria porque visibiliza formas selectivas de opresión de las mujeres en función de su sexo (en su intersección con la raza, la clase social, la creencia religiosa y la opción sexual), esclareciendo las vindicaciones desde las que instrumentar políticas de emancipación social. Seyla Benhabid (1991) ha admitido el valor teórico-político de la interpretación de Butler por su atención a los márgenes, a

---

<sup>6</sup> Esta observación se ciñe a las obras en las que Butler desarrolla su teoría de la performatividad. Desde *Precarious life* (Butler, 2004), Butler ha examinado múltiples y diversas formas de dominación y poder, incluido el poder de Estado.

<sup>7</sup> En el trabajo *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980* (Osborne, [2012] 2013), puede verse como la categoría de *mujeres* fue empleada por el régimen franquista durante la guerra civil y la posterior dictadura para represaliar y coaccionar mujeres de diferentes condiciones sociales y opciones sexuales.

las personas injustamente excluidas dentro del discurso moderno hegemónico, en el que la promesa de un sujeto trascendental se tradujo en la promoción de la experiencia de los varones y sus valores. Pero, Benhabid no se plantea desestimar las categorías políticas del pensamiento ilustrado, sino repensarlas, redefinirlas, de tal modo que su carga misógina sea eliminada (Guerra, 1997). Conceptos como *sujeto* o *autonomía* deben ser descargados de su sesgo androcéntrico. La estrategia de Benhabid será *situar* la identidad (Guerra, 1997). Benhabid acepta que, tal y como apunta Butler, los imperativos de estabilidad y unicidad identitaria han generado formas de opresión cultural, sexual y de género. Pero las tradiciones no son monolíticas, unívocas u homogéneas. En su subsuelo, existen conflictos sin resolver y narrativas que, siendo alternativas al discurso hegemónico, no dejan de ser parte constitutiva del mismo. La función de una teoría crítica feminista será recuperar las historias de vida de las mujeres en la tradición, para repensar las categorías desde su empoderamiento político (Benhabid, 1991). Para esta tarea, Benhabid (1991) propone una doble perspectiva. De una parte, situar la identidad, reconociendo la contingencia histórica y cultural de las personas. De otra, la posibilidad de autorreflexión de cada persona como “«un distanciamiento necesario de una misma y de las propias certidumbres cotidianas», una suerte de «exilio interior» que tanto puede, tras pasarlo por el tamiz reflexivo, reforzar los componentes de la propia identidad como desestimarlos” (Guerra, 1997: 150). Esta noción de *capacidad autorreflexiva*, con fuertes ecos arendtianos, le permite a Benhabid recuperar al sujeto, pero, ahora, bajo la premisa de que se reconozca situado y al margen de toda pretensión trascendental (Guerra, 1997). El universalismo del sujeto político se sostiene sobre la base de una intersubjetividad inherente a la condición humana, la cual determina toda identidad como *contingente, finita y corporal*. Esta clave restaura el universalismo político, bajo la premisa de que se atienda al *Otro* en su particularidad. La empatía y la solidaridad emergen como condiciones necesarias del universalismo moral.

La contextualización situacional de la *identidad* solventa asimismo otra de las críticas realizadas por Butler sobre la categoría de *mujeres*: la idea de que dicha categoría, en tanto que ficción heteronormativa *esencializante*, ejerce siempre una constricción que cercena las posibilidades del deseo. Ahora bien, en la medida que Benhabid propone contextualizar la categoría *mujeres* desde las narrativas contingentes, finitas y corporales de las mujeres, cualquier pertenencia identitaria posible, incluidas aquellas ligadas a una manifestación no-normalizada del deseo, tiene su lugar propio tanto en el relato del sujeto como en su reclamación de derechos y libertades.

La posibilidad de articular un sujeto político que apele a derechos universales desde una identidad situada histórica y socioculturalmente ha sido sostenida también por la filósofa María Luisa Femenías. Siguiendo a Amartya Sen (2007), Femenías (2008) se-

ñala que la clave es reconocer la identidad como una formación plural, dinámica y relacional, de modo que, estando la subjetividad de una persona constituida simultáneamente por diversas pertenencias identitarias, ninguna sea privilegiada sobre el resto como la *auténtica*. Dentro de los núcleos identitarios de un sujeto, uno prevalecerá sobre los demás en función de las decisiones que se toman respecto de aquellos conflictos sociales en que éste esté ubicado. Por lo tanto, frente a un concepto esencial de *identidad*, Femenías aboga por un concepto de *identidad* políticamente complejo:

Adoptando la segunda vía, reconocemos la identidad en términos de construcción constante, con estabilidad homeostática y pluridimensional, donde el proceso de identificaciones múltiples implica la autodefinición, tanto consciente como inconsciente, de lo que es ser un sujeto mujer, "blanco", "negro", heterosexual, periférico, de clase media, etc. (Femenías, 2008: 22).

Podríamos añadir a esta lista *lesbiana, queer, transexual, etc.* Al señalar la autodefinición de las personas dentro de los conflictos identitarios que su ubicación social le confiere, Femenías postula la acción de autodesignación de un sujeto que emerge como sujeto político de emancipación. En este punto, toma la noción de *identidad subjetiva emergente* de George Mead, una noción que describe "las identidades como dinámicas e interactuando con el conjunto social en un doble proceso subjetivo y colectivo" (Femenías, 2008: 29). Este proceso se encuentra fuertemente anclado a los contextos socio-políticos, por lo que se describe como discontinuo, instrumentalizable y negociable. Es decir, nos encontramos con una identidad que se moviliza y se transforma para reivindicarse desde el lugar político, social y cultural que ocupa. En definitiva, el concepto de *identidad subjetiva emergente* articula la reivindicación de una identidad posible y propia de un sujeto (colectivo) con la reclamación de los derechos universales (Femenías, 2008). La defensa de la *identidad negra* realizada por el grupo feminista negro de la *Combahee River Collective* es un ejemplo evidente de esta articulación.

Por otro lado, coincido plenamente con María Luisa Femenías (2008: 20) cuando señala que "también la ciudadanía genera *identidad*, conformándose íntimamente en cada sujeto como promesa de seguridad, de pertenencia y de justicia". Los valores democráticos de *Libertad, Igualdad y Solidaridad* han sido articulados bajo diferentes modelos culturales de ciudadanía, haciendo emerger una identidad basada en el derecho de toda persona a que su valor como ser humano sea reconocido en su justo alcance: universalmente. Obviamente, tal y como señala Femenías (2008), esta identidad es todavía precaria y frágil porque se encuentra en construcción. Pero, en todo caso, los principios democráticos del pensamiento ilustrado constituyen un marco de valores desde el que se puede construir una identidad positiva que, simultáneamente, apele a principios universales de justicia. Es más, como sostiene Alicia Puleo (2011: 239): "construir una identidad positiva y estable (no esencializada) que permita pensar en un futuro aceptable para la humanidad, no solo es posible, sino también nece-

sario". A mi parecer, una identidad así constituye un motor que impulsa hacia la acción social y política desde una posición ética.

Al igual que Butler, Nancy Fraser (2013) ha explicado la desconfianza que los movimientos de emancipación tienen respecto de los ideales éticos normativos apuntando hacia las exclusiones y jerarquías sociales reproducidas por las políticas proteccionistas de Estado durante la segunda mitad del siglo XX. En cambio, Fraser (2013) advierte que, como resultado de su configuración histórica, los movimientos de emancipación entrañan una cierta ambivalencia entre la liberación y la mercantilización. "La emancipación puede ayudar a disolver la base ética solidaria de la protección social, abriendo así el camino hacia la mercantilización (Fraser, 2013: 136). Así, el resultado de su crítica al proteccionismo opresivo ha convergido con la crítica neoliberal a la protección en sí misma. En su opinión, esta situación exige un replanteamiento de los movimientos de emancipación que, sin renunciar al concepto liberal de libertad negativa, deben recuperar sus alianzas con los valores éticos de la solidaridad y la igualdad social. Esto implica una redefinición de ambas posiciones, de modo que no puede existir solidaridad social sin emancipación, ni tampoco la emancipación puede renunciar a la base ética de la igualdad.

En conclusión, la estrategia deconstructiva se articula como práctica de emancipación, posibilitando la ruptura y la crítica de diversas tramas de dominación-opresión. Puede constituir asimismo un sistema de revisión permanente de cualquier dinámica social de poder, incluidas las políticas de identidad basadas en el principio de *Igualdad*. Ahora bien, este principio, en tanto que derecho inalienable de cualquier persona, no puede ser sustituido ni rechazado. En última instancia, toda estrategia de liberación de un colectivo discriminado precisa del horizonte regulativo de la igualdad como principio que legitima su propia lucha de emancipación. La estrategia deconstructiva no puede, por sí sola, asegurar un marco normativo de justicia social. Ello no significa que no sea necesaria, sino que no debe renunciar al principio ético desde el que se fundamenta. En este sentido, las políticas normativas de protección y solidaridad social y las estrategias de liberación son perfectamente conciliables. De hecho, los movimientos de emancipación solo consiguen el reconocimiento de su causa cuando los colectivos opresores son conscientes de la justicia de sus reivindicaciones. Este hecho es especialmente significativo en aquellas relaciones estructurales de poder en el que los opresores lo son como resultado de su socialización en una serie de privilegios sociales naturalizados, lo que puede ocultar la opresión incluso a sus propios ojos. En este punto, los principios de justicia son imprescindibles para que, partiendo de la apelación del *Otro*, los grupos sociales hegemónicos tomen conciencia de su opresión. Ahora bien, tampoco esto es suficiente. Las políticas normativas pueden, efectivamente, bien contener nuevas tramas de discriminación invisibilizadas, bien no tener la fuer-

za moral suficiente para conmovir y disponer al privilegiado hacia las acciones que reparen la injusticia. En este punto, es necesario tener en cuenta que, en términos de Sheila Benhabid (1987/1990), el *otro generalizado* de la perspectiva de la justicia es también *otro concreto*. Solo de este modo las categorías morales de justicia y responsabilidad podrán trascender en emociones morales como la simpatía y la solidaridad (Campagnoli, 2015).

#### **4. ¿Subversión o redefinición? En busca del varón igualitario**

Las consideraciones precedentes sobre el pensamiento de Butler son importantes para analizar qué valor pueden tener la teoría y las prácticas *queer* en lo que se refiere a la deconstrucción de la masculinidad hegemónica, de acuerdo no solo con la superación de las limitaciones que ésta supone para los varones, sino también con la obtención de la igualdad social y política por parte de las mujeres y otros varones sujetos a diferentes tramas de discriminación (homóforas, de clase...). En concreto, la masculinidad como configuración práctica de género representa una serie de categorías sociales de varones que, a pesar de estar subordinadas entre sí, se encuentran insertas en un juego de poder del que son socialmente excluidas las mujeres. Por este motivo, los varones se reconocen tácitamente como iguales frente a las mujeres, siendo cómplices estructurales respecto de la discriminación de las mismas (Connell, 2005). Por lo tanto, la búsqueda de masculinidades igualitarias requiere primeramente del reconocimiento por parte de los varones de su situación de privilegio social respecto de las mujeres. Esto determina la perspectiva ética de su transformación social, convirtiendo a las mujeres en el *otro concreto* hacia el que proyectar las conductas morales que simultáneamente reconfigurarán el propio *ethos* masculino. Esta perspectiva supone un referente moral doble en el caso de los colectivos socialmente subordinados de varones, pues sus prácticas de emancipación no pueden dejar de apuntar simultáneamente hacia un marco normativo de igualdad y solidaridad entre hombres y mujeres.

Las aportaciones de la teoría *queer* han sido muy valiosas para el desarrollo de los estudios de las masculinidades. La teoría *queer* revela cómo la construcción de la masculinidad en las relaciones inter pares está interrelacionada con la construcción de la masculinidad en las relaciones entre varones y mujeres, esclareciendo la conexión entre la homofobia y la misoginia. Asimismo, evidencia que tanto las masculinidades heterosexuales como las homosexuales son construidas en la heteronormatividad, poniendo de manifiesto que la masculinidad hegemónica sigue siendo el principio organizador tanto de la conducta masculina heterosexual como de la conducta masculina homosexual (Kimmel, 2008). Por lo tanto, es indudable el valor que la teoría *queer* tiene para desentrañar la genealogía de poder que entrevera las identidades de género, así como para reivindicar la legitimidad de aquellas identidades reprimidas por el

sistema heteronormativo. Ahora bien, si consideramos las prácticas *queer* de colectivos masculinos<sup>8</sup> bajo el objetivo de subvertir las identidades de sexo-género, contribuyendo simultáneamente al establecimiento de la igualdad entre los sexos, éstas muestran distintos puntos erráticos al respecto.

Los análisis y prácticas *queer* sobre las masculinidades se han centrado principalmente en mostrar que la masculinidad patriarcal, con sus atributos de autocontrol, invulnerabilidad... y heterosexualidad, es en sí misma una ficción discursiva con efectos de poder (Sáez, 2005). A este respecto, Calvin Thomas (2000) ha señalado que las acciones *queer* deberían revelar una y otra vez la dependencia de las masculinidades dominantes respecto de su exterior subordinado. El objetivo es desestabilizar la identidad masculina a través de múltiples conexiones tanto políticas como eróticas con aquellas identidades de cuya dominación depende la autoestima del varón dominador. Asimismo, Brian Pronger (1998) ha argumentado que para desterritorializar la masculinidad fálica es necesario que los varones se abran hacia el deseo receptivo; que estén dispuestos a ser penetrados como forma de des-masculinización del deseo.

Estas líneas de acción representan efectivamente una subversión de los roles sexuales masculinos y una desestabilización de los presupuestos esencialistas de la masculinidad heteronormativa. Pero entiendo que, de modo general, las políticas *queer* de deconstrucción de la masculinidad hegemónica encuentran dificultades para significar un elemento de *transformación igualitarista* del sistema de sexo-género porque poseen un subtexto androcéntrico. Esto hace que dichas estrategias sean susceptibles de ser culturalmente resignificadas por los discursos hegemónicos en el sentido originario de los pactos patriarcales (Amoros, 2005): el de la superioridad social de los varones sobre las mujeres.

Las prácticas *queer* son subversiones articuladas desde sexualidades no-normalizadas y, en lo que se refiere a los varones, las prácticas de contestación, transgresión y resignificación no son algo ajeno a la cultura masculinista. Como ha puesto de manifiesto la teoría feminista, los varones estamos socializados en los juegos de poder del espacio público y disfrutamos de ciertos privilegios que, frente a las mujeres, nos facilitan la iniciativa en el ejercicio de la contestación política y social. De este modo, una práctica de resignificación *queer* de un colectivo de varones puede suponer una liberación de una sexualidad no-normalizada sin por ello subvertir la jerarquía de sexo-género (aunque atente contra su eje heterosexista). Es decir, en cierto modo, el sistema patriarcal admite esta forma de liberación en la medida en que es una liberación de varones: individuos iguales entre sí (frente a las mujeres) que, a través de los conflic-

---

<sup>8</sup> Por prácticas *queer* de colectivos masculinos entiendo aquellas prácticas realizadas por grupos *queer* cuyos integrantes son fundamentalmente varones. Los *bear* o los *leather*, por ejemplo.

tos de poder, se reconocen tácitamente como personas que *pueden poder* (Amorós, 2005).

Javier Sáez (2005) ha explicado que las subculturas gay de los *leather* y los osos realizan una parodia de la masculinidad como hipervirilidad que muestra que ésta es una construcción paródica en sí misma. Para Sáez, los excesos de la hipervirilidad evidencian precisamente que la masculinidad es frágil y vulnerable. Sáez se centra principalmente en las prácticas sadomasoquistas de ambas subculturas, las cuales o bien dispersan el centro del placer del pene al cuerpo en general, o bien se concretan en manipulaciones de los genitales que mostrarían su vulnerabilidad (atar los testículos, atravesar el pene con alfileres, etc.).

En principio, disiento de la idea de que experimentar placer por medio de una práctica dolorosa de subordinación sexual consensuada constituya una muestra de la propia vulnerabilidad, o, más aun, de la performatividad de la masculinidad hegemónica. Sencillamente, es un ejercicio de libertad personal pactado entre personas libremente consintientes. Ahora bien, sí que coincido con Sáez en que en las prácticas gay SM existe una subversión del rol sexual masculino hegemónico en cuanto a que se invierte la tendencia sádica y a que las posiciones son consensuadas, intercambiables y re-negociables. Esto supone una liberación de una forma de sexualidad reprimida que se manifiesta legítima; luego, una subversión de la heteronormatividad del sistema de sexo-género. Pero, ¿conlleva una subversión de las relaciones sistémicas de poder/subordinación entre varones y mujeres?

Sáez sostiene que estas dos subculturas gay parodian la masculinidad, mostrando su carácter construido: "lo interesante de los *leather* y los osos es que utilizan códigos masculinos, pero al final se produce una traición, no son hombres *de verdad* porque son gays" (Sáez, 2005: 145). Observando este pasaje, parece que, para Sáez, las parodias de los *leather* y de los osos mostrarían asimismo la falacia de la supremacía de lo masculino sobre lo femenino. Ahora bien, la traición a la que Sáez se refiere es una traición asumible para el sistema de sexo-género porque se produce desde una subcultura masculina. A pesar de la dura represión de la opción homosexual en los varones y de sus consecuencias para los varones homosexuales, la estructura de poder de sexo-género les induce a reconocerse como iguales entre varones frente a las mujeres, lo que condiciona el desarrollo de una masculinidad cómplice que participa de dividendos patriarcales con el resto de los varones (Connell, 2005). La prueba de estas afirmaciones es que ambas subculturas gay, los *leather* y los osos, se encuentran visibilizadas y normalizadas en el imaginario cultural occidental. Por el contrario, la homosexualidad femenina permanece prácticamente invisibilizada. Y es que, dentro de lo abyecto, también existen jerarquías que establecen grados de legitimidad. La jerarquía de sexo-género es una de ellas.

La segunda razón por la que las prácticas de colectivos *queer* masculinos no subvierten la jerarquía de sexo-género (a pesar de que atenten contra su orden heterosexista) es porque, en tanto que subculturas masculinas de poder, el sistema de sexo-género tiene una gran capacidad para integrarlas simbólicamente, orientado de nuevo su sentido en una lógica misógina y homófoba. De hecho, Sáez argumenta acerca del peligro de que los propios colectivos de homosexuales, inducidos por el sesgo androcéntrico y heterosexista de nuestra cultura, reorienten sus discursos en este sentido:

Lo *leather* y especialmente lo *bear* plantea una posibilidad de normalización y de integración bastante peligrosa. Su parecido a la cultura heterosexual dominante hace que a veces se caiga en la tentación de recuperar el discurso plumófobo y normativo. Algunas corrientes de la cultura del cuero y de los osos son profundamente plumófobas (además de misóginas y lesbófobas), acusan a las *locas* de dar una imagen ridícula de los gays, y reivindican una masculinidad "normal" e integrada que busca la aceptación del colectivo heterosexual (Sáez, 2005: 146).

La capacidad del sistema patriarcal para redefinir y normalizar lo *queer masculino* dentro de la jerarquía de sexo-género y su heteronormatividad constitutiva, en un sentido misógino, es especialmente perceptible en el caso de las prácticas SM. A este respecto, podemos observar cómo la pornografía *mainstream* ha integrado las prácticas sexuales que fueron censuradas y estigmatizadas durante la hetero-normalización sexual del siglo XIX (Foucault, 2005) y restablecidas y legitimadas por grupos LGBTIQ+ al final del pasado siglo (sexo oral, fetichismo, sadomasoquismo, etc.). De nuevo, estas prácticas son concebidas dentro de la estructura tradicional de dominación/sumisión que naturaliza al varón como déspota y sádico y a la mujer como víctima y masoquista. Esta representación no es minoritaria, sino que constituye la norma que los mecanismos occidentales de definición social están imponiendo a través de la generalización del discurso pornográfico en Internet (Núñez, 2016; Sambade, 2017), con su representación hipersexualizada de las mujeres y su banalización de la violencia sexual (Walter, 2010), ahora bajo la retórica de que son ellas mismas quienes "eligen" disfrutar de la misma (De Miguel, 2015).

Por supuesto, cualquier práctica sexual es legítima siempre que se realice dentro de un consenso alcanzado desde posiciones equitativas de poder que garanticen la ausencia de coacción. Y precisamente este es el centro hemorrágico de la teoría *queer* (en la fundamentación teórica de Judith Butler): la deconstrucción puede llegar a alcanzar los mismos límites que garantizan el ejercicio de la libertad; los principios universales de *Igualdad, Libertad y Solidaridad*<sup>9</sup>. La estrategia deconstructiva rompe fuertes estructuras de opresión, abriendo vetas de libertad. Es en sí misma una práctica de emancipación. Luego, es muy necesaria. Pero no es suficiente. Necesita ser imple-

---

<sup>9</sup> Es necesario tener en cuenta que el universalismo tiene sus perversiones. De hecho, a menudo, ha reproducido y enmascarado los intereses y las representaciones de la clase social dominante. Una propuesta para reconocer las reivindicaciones y las perspectivas de los colectivos discriminados como parte de una renovación de las políticas universalistas puede verse en Young, I. M. (1996).

mentada dentro de un marco de principios mínimos que garanticen los derechos universales. Proponer una estrategia deconstructiva como única forma de liberación es manifiestamente erróneo, especialmente cuando los principios democráticos han sido menoscabados como ficciones metafísicas.

## **5. Conclusiones y propuestas**

Las políticas feministas del pasado siglo XX mejoraron notablemente las condiciones de vida de las mujeres occidentales. Estas políticas se articularon desde un sujeto político, las *mujeres* como categoría de representación, que reclamaba los mismos derechos que los varones sobre la base del principio ilustrado de igualdad política. Fueron, por lo tanto, políticas estructuradas desde el universalismo ilustrado y su consiguiente proyecto político democrático (Scott, 2006); fueron “el hijo no deseado de la Ilustración” (Valcárcel, 1997: 53).

La contundente crítica de Butler al sujeto político *mujeres* halla su sentido en la preocupación constante de la filósofa por problematizar el lenguaje normalizado; por plantearse qué condiciones hacen inteligible un discurso y cuáles son las exclusiones que ejerce sobre la base de su inteligibilidad. Solo de esta manera se puede replantear lo posible, liberando al deseo de las normas que lo constriñen (Di Tullio, A. y Smiraglia, R., 2012). Los nuevos y liberadores significados se construyen en un proceso de resignificación subversiva de la heteronormatividad que se ejerce desde lo excluido y marginado. En consecuencia, los términos constituyentes del binarismo sexual resultan erosionados y desestimados.

La propuesta de Butler se mueve en el eje de la libertad. Ahora bien, parece evidente que sin igualdad (de derechos, oportunidades, acceso a la educación...) no puede existir un ejercicio equitativo de la libertad por parte de las personas integrantes de una sociedad. Tenemos así una interpretación del concepto de *Igualdad* como equidad social y política. Esta interpretación se fundamenta desde la noción iusnaturalista de igualdad. Una noción que asume la equivalencia de todos los seres humanos independientemente de su raza, sexo, religión u opción sexual. De este modo, la vinculación entre el igualitarismo iusnaturalista y el universalismo democrático pone de manifiesto que los principios políticos de *Igualdad, Libertad y Solidaridad* son necesarios para la construcción de un marco normativo de justicia social. Asimismo, entiendo que estos principios también pueden constituir los ejes de un modelo identitario positivo que debe ser, a un mismo tiempo, conciencia ética reflexiva y libre ejercicio de solidaridad.

La ciudadanía como modelo identitario positivo no es un mero ideal regulativo. Han existido múltiples manifestaciones históricas de este modelo si entendemos la identidad, de acuerdo con Femenías, como un proceso dinámico, plural y políticamente complejo. Así, la ciudadanía como identidad, con sus promesas de seguridad, perte-

nencia y justicia, ha emergido históricamente desde posiciones sociales de subordinación. La aparición de un movimiento transnacional de hombres profeministas constata significativamente la potencia transformadora del modelo democrático de ciudadanía, puesto que los varones, en nuestras diferentes categorías sociales, detentamos una posición de privilegio social respecto de las mujeres. Es decir, la posición profeminista implica reconocer la responsabilidad personal en la perpetuación de la desigualdad de género y, por ende, renunciar a los dividendos patriarcales que nos sitúan en posiciones de privilegio. Nos encontramos, por lo tanto, con varones que, habiendo asumido tanto el paradigma iusnaturalista democrático como las demandas feministas que emergen del mismo, se reconocen en una identidad común con las mujeres; la ciudadanía como identidad, una identidad sustentada sobre la igualdad de valor de todas las personas, lo que, consecuentemente, implica su igualdad política y social. En términos de Sheila Benhabid (1987/1990), los hombres profeministas se reconocen en el *Otro generalizado* que representan las mujeres. Desde esta perspectiva, la proyección de modelos igualitarios de masculinidad requiere del desarrollo de un *ethos* solidario basado en la empatía hacia las mujeres como *Otro concreto*.

El movimiento transnacional de hombres profeministas está formado por múltiples colectivos de varones que reivindican los derechos iguales de las mujeres, manifestándose en contra de la discriminación sexista y la violencia de género (Bonino, 2008). Asimismo, estos colectivos coinciden en señalar, de acuerdo con las reivindicaciones feministas, que la igualdad social y política requiere indefectiblemente de igualdad en el hogar y las prácticas de cuidado. Es decir, que no puede existir igualdad de oportunidades en el espacio público mientras que no se compartan equitativamente las responsabilidades domésticas y el cuidado de los seres queridos. Obviamente, la transformación hacia la corresponsabilidad supone renunciar a los dividendos patriarcales de poder y privilegio, de modo que tenemos un modelo ético de masculinidad que exige el *desempoderamiento*<sup>10</sup> de los varones como condición *sine qua non* de la consecución de igualdad social por parte de las mujeres. Es el modelo de una masculinidad cuidadora y corresponsable, un modelo que entraña una ética del bien y que, al mismo tiempo, aflora desde convicciones éticas de justicia<sup>11</sup>.

Desde algunas asociaciones de hombres profeministas se ha argumentado que el desempoderamiento aporta beneficios en términos de bienestar humano (AHIGE): una vida que integra éxito y afecto, desarrollo personal y profesional, etc. Esta argumentación nos remite a las perspectivas éticas del desarrollo humano. La perspectiva del

---

<sup>10</sup> Me refiero a renunciar a posiciones sociales de autoridad y privilegio. Evidentemente, toda decisión personal de cambio entraña una forma de empoderamiento, en la medida que requiere de autonomía.

<sup>11</sup> Este hecho pone de manifiesto que la ética del cuidado es complementaria con cuestiones éticas de justicia, tal y como ha señalado Seyla Benhabib en defensa de la tesis de Carol Gilligan. Véase Benhabib, S. (1992).

desarrollo humano presenta una especial relevancia por dos razones. En primer lugar, porque el cambio de los varones hacia nuevas masculinidades basadas en el cuidado y la justicia es un ejercicio ético de libertad personal y, por lo tanto, requiere de motivación. La conciencia igualitaria genera sentimientos de empatía basados en la justicia, pero, incluso así, estos pueden ser insuficientes para disponer a las personas a cambiar cuando entra en juego una identidad personal construida desde el privilegio patriarcal. Es necesario contar con elementos de motivación personal que puedan activar moralmente a los varones como agentes sociales de igualdad, transformando sus conductas desde el reconocimiento moral de las mujeres como *Otro concreto*. El concepto de *desarrollo humano* se muestra como un elemento teleológico que puede accionar este cambio en los varones. En este sentido, considero que los varones necesitamos proyectar una identidad éticamente positiva que, constituyéndose como *telos*, nos disponga hacia las prácticas del cuidado y la corresponsabilidad.

En segundo lugar, el modelo de cambio es un modelo de desarrollo humano que, simultáneamente, vincula éticas del cuidado y éticas de la justicia. La masculinidad corresponsable y cuidadora implica un proyecto de desarrollo humano sobre la base de la reivindicación de igualdad para las mujeres. En este sentido, coincido con Nussbaum cuando señala que la posibilidad del desarrollo humano es una condición sin la cual no es posible formular un criterio viable de justicia (Nussbaum, 2000). La teoría de Nussbaum es importante para la proyección de masculinidades igualitarias por varios motivos. En primer lugar, Nussbaum no delimita el contorno sustantivo del desarrollo humano, sino que formula unas capacidades básicas que deben ser protegidas desde principios formales de justicia (Agra, 2004). Esto nos permite pensar en posibles modelos de cambio bajo la premisa de evitar un concepto del bien excluyente, una nueva masculinidad esencializada que pueda imponer un régimen de relaciones de poder. La condición abstracta de los principios de justicia posibilita contextualizar (situar) las masculinidades en proceso de transformación, comprendidas como identidades políticamente complejas, siempre bajo la premisa de reconocer la naturaleza humana como finita, corporal y social e históricamente contingente. Esto implica necesariamente reconocer al *Otro* en su otredad (Benhabid, 1991). O bien, estar abierto a la crítica y el aprendizaje intercultural; a comparar para criticar y criticarnos, para comprender las diversas realidades culturales como procesos dinámicos que se enriquecen con la mutua interpelación y, así, producir fenómenos de reflexividad indispensables para la igualdad entre los sexos (Puleo, 2011). Estas estrategias de contextualización y apertura intercultural deberían poder garantizar el respeto (no acrítico) hacia la diversidad cultural, étnica, religiosa, de clase, sexo y orientación sexual.

En segundo lugar, la teoría de Nussbaum reivindica el valor de las emociones morales tanto para la afiliación política de las personas en la búsqueda de su propio concepto

del bien, como para el ejercicio de acciones solidarias en la búsqueda de la justicia. Desde esta perspectiva, es fácil observar que la vinculación entre justicia y emociones morales rompe con la asociación jerárquica, excluyente y limitadora de los dualismos *Cultura/Naturaleza* y *Masculino/Femenino*. Simultáneamente, esta superación hace evidente que el florecimiento humano de los varones está íntimamente ligado con el desarrollo de emociones morales. Si, además, consideramos que las acciones solidarias que los varones deben realizar en busca de justicia social para las mujeres y otros varones son prácticas de cuidado, el concepto de *emociones morales* se presenta como un eje articulador de las éticas de la justicia, del desarrollo humano y del cuidado.

Alicia Puleo (2011) ha definido el cuidado como un hábito moral basado en sentimientos de empatía y solidaridad (emociones morales) que se origina en el reconocimiento de la mutua dependencia y vulnerabilidad<sup>12</sup>. Las nociones de *vulnerabilidad* o *Naturaleza* son especialmente significativas para el cambio hacia nuevas masculinidades porque han sido históricamente desechadas del concepto patriarcal de *masculinidad*, contribuyendo a la socialización de los varones en el desprecio del sufrimiento y el dolor. Y, como ha señalado Víctor Seidler, difícilmente puedo respetar las emociones de otros, si niego las mías en la medida en que las experimento como signos de debilidad (Seidler, 2000). Desde esta perspectiva, aceptar la propia vulnerabilidad es imprescindible para la construcción de nuevas masculinidades que contribuyan al desarrollo humano de los varones, al tiempo que, a la consecución de igualdad social por parte de las mujeres, mediante un ejercicio de cuidado que es reconocimiento práctico de la común interdependencia de la especie humana. Se abren así múltiples posibilidades para la definición de un concepto de *humanidad* que integre simultáneamente racionalidad y emotividad, libertad y solidaridad, cultura y naturaleza. Este concepto de *humanidad* muestra que la transformación social de la masculinidad hegemónica debe ser en realidad un proceso hacia la disolución de los géneros.

En conclusión, el contrapeso de la equidad de condiciones de vida y de la solidaridad como principios correlativos a la esencial vulnerabilidad humana pone de manifiesto que la libertad no es solo poder, aunque como en el caso de las políticas *queer* sea poder de liberación. La deconstrucción es valiosa porque, como crítica, disloca y redefine las inscripciones performativas que constriñen la libertad. En este punto, la propuesta de Butler es fundamental e ineludible: los significados que fundamentan nuestros proyectos democráticos deben ser problematizados *ad infinitum* si queremos evitar nuevos procesos de *esencialización* con sus efectos represivos y discriminatorios. Ello sin olvidar que cada transgresión disruptiva del sistema entraña prácticas de emancipa-

---

<sup>12</sup> La propia Judith Butler (2004) ha señalado la conexión que existe entre la moralidad y el reconocimiento de la común vulnerabilidad humana.

ción de un colectivo discriminado. Pero, por otra parte, también necesitamos de modelos normativos positivos que puedan trascender los performativos precedentes, al tiempo que encaminar nuestras acciones hacia objetivos éticos. Ambos enfoques pueden ser complementarios. En cambio, la propuesta de Butler soslaya la posibilidad de este enfoque positivo, con su negación de las políticas de representación. Pero si entendemos que superar los imperativos de género-sexo es algo que no solo ha de producir liberación personal, sino también libertad en condiciones equitativas para las mujeres y otros varones, este enfoque es indispensable para las masculinidades en transformación hacia la igualdad. Desde esta perspectiva, los principios democráticos de *Igualdad, Libertad y Solidaridad* se presentan como una fuente de racionalidad práctica que integra la posibilidad plural del desarrollo humano, el objetivo de la justicia social y la práctica ética del cuidado. Esta base de racionalidad permite la construcción de una identidad positiva (la ciudadanía como identidad) desde la que reconocer la equivalencia de todas las personas como seres humanos. Es decir, desde la que mirar al Otro como un igual, desarrollando emociones morales que nos muevan hacia el ejercicio del cuidado y la búsqueda de la justicia. Solo desde este enfoque, se puede fundamentar el cambio de los varones hacia masculinidades más justas e igualitarias, hacia masculinidades basadas en el cuidado, la corresponsabilidad y el rechazo de la violencia.

## 6. Bibliografía

- AHIGE. "Los hombres ganamos con la igualdad", *ahige.org*, sin fecha, ([enlace](#)).
- Agra, M.X. 2004. "Internacionalismo, Feminismo y Justicia. La filosofía política de Martha C. Nussbaum", pp. 177-211 en *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?* compilado por F. Quesada. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Amorós, C. 2005. "Para una teoría nominalista del patriarcado", pp. 111-136 en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, editado por C. Amorós. Madrid: Cátedra.
- Benhabid, S. 1987/1990. "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", pp. 119-150 en *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre teoría de género en las sociedades de capitalismo tardío*, editado por S. Benhabid y D. Cornell. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Benhabid, S. 1991. "Feminism and Postmodernism: an uneasy Alliance", *Praxis internacional*, 11(2): 135-149.
- Benhabib, S. 1992. "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 6: 37-63.
- Bonino, L. 2008. *Hombres y violencia de género. Más allá de los maltratadores y de los factores de riesgo*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones.

- Butler, J. 1990. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. [1993] 2008. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. 1993. "Imitation and gender insubordination", pp. 307-320 en *The Gay and Lesbian Studies Reader*, editado por H. Abelove. Londres: Routledge.
- Butler, J. [1997] 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. J. Cruz. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. [1997] 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Trad. J. Sáez y B. Preciado. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. 2004. *Precarious life. The powers of mourning and violence*. New York: Verso.
- Butler, J. y Spivak, G. C. 2009. *¿Quién le canta al estado nación?* Buenos Aires: Paidós.
- Campagnoli, M.A. 2015. "Dar cuenta de sí misma o la pregunta por una ética feminista", pp. 253-273, en *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco* editado por M. L. Femenías y A. Martínez. La Plata : Universidad Nacional de La Plata - FAHCE.
- Connell, R. 1995. *Masculinities*. Sydney: Cambridge Polity Press.
- De Miguel, A. 2015. *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- Di Tullio, A. y Smiraglia, R. 2012. "Debatiendo el papel de la reflexión feminista contemporánea: Judith Butler y Martha Nussbaum", *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 13: 443-453.
- Femenías, M. L. 2003. *Judith Butler: introducción a su lectura*, Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M.L. 2008. "Identidades esencializadas/violencias activadas", *Isegoría*, 38: 15-38.
- Femenías, M. L. y R. Casale. 2017. "Butler: ¿Método para una ontología política?", *Isegoría*, 56: 39-60.
- Foucault, M. 2005. *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. Trad. J. Varela y F. Álvarez. Madrid: Siglo XXI.
- Fraser, N. 2013. "¿Triple Movimiento?", *New Left Review II*, 81: 125-139.
- Guerra, M. J. 1997. "¿«Subvertir» o «situar» la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabid", *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 14: 143-154.
- Kimmel, M. 2008. "Los estudios de la masculinidad: una introducción", pp. 15-32 en *La masculinidad a debate*, editado por À. Carabí y J.M. Armengol. Barcelona: Icaria.

- Lacan, J. [1966] 1988. "El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", pp. 86-93 en *Escritos I*, compilado por T. Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laplanche, J. y J.B. Pontalis. 1987. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Núñez, G. 2016. "El porno feroz. La misoginia como espectáculo", *El estado mental*, 23 de junio, ([enlace](#)).
- Nussbaum, M. 1999. "The professor of parody", *The New Republic*, 22 de febrero, ([enlace](#)).
- Nussbaum, M. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, R. (ed.). [2012] 2013. *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*. Madrid: Fundamentos.
- Pronger, B. 1998. "On your kness; carnal kwonlegde, masculine dissolution, doing feminism", pp. 69-80 en *Men doing feminism*, editado por T. Digby. Londres: Routledge.
- Puleo, A.H. 2011. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Rich, A. 1980. "Compulsory heterosexuality and lesbian existente", *Signs*, 5(4): 631-660.
- Sáez, J. 2005. "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos", pp. 137-148 en *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, editado por Grupo de trabajo Queer. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sambade, I. 2017. "La instrumentalización de la sexualidad. Masculinidad patriarcal, pornografía y prostitución", pp. 169-180 en *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional*, editado por L. Nuño y A. De Miguel. Granada: Comares.
- Scott, J.W. 2006. "El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés", pp. 13-37 en *Joan Scott y las políticas de la historia*, editado por C. Borderías. Barcelona: Icaria.
- Seidler, V. 2000. *La sinrazón masculina*. México: Paidós-UNAM.
- Sen, A. 2007. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Thomas, C. 2000. *Straight with a twist: queer theory and the subject of heterosexuality*. Illinois: University of Illinois press.
- Valcárcel, A. 1997. *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Walter, N. 2010. *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Trad. M. Álvarez Rilla. Madrid: Turner.
- Young, I.M. 1996. "Vida política y diferencia de Grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal", pp. 99-126 en *Perspectivas feministas en teoría política*, editado por C. Castells. Barcelona: Paidós.