

UNA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA DEL GÉNERO. ENTREVISTA CON ANDREA MAIHOFFER

A Critical Social Theory of Gender. Interview With Andrea Maihofer

BARBARA UMRATH*

barbara.umrath@h-da.de

Andrea Maihofer es socióloga, filósofa e investigadora de género de habla alemana. Nacida y criada en la República Federal Alemana, estudió filosofía, germanística y pedagogía en las universidades de Maguncia, Tubinga y Fráncfort del Meno. En la Universidad Goethe de Fráncfort se doctoró en Filosofía (1987) y obtuvo la habilitación en Sociología (1996). Desde 2001 hasta su jubilación en 2020, Maihofer fue Catedrática de Estudios de Género y Directora del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Basilea (Suiza), donde también dirigió la Escuela de Posgrado de Estudios de Género entre 2002 y 2021. Sus áreas de investigación son los estudios sobre la masculinidad, el cambio y el mantenimiento del género y las relaciones de género, los estudios sobre la familia y la teoría moral, jurídica y constitucional.

El trabajo de Maihofer se caracteriza por la combinación de estudios de género y teoría crítica de la sociedad. Junto a Karl Marx y Michel Foucault, la teoría crítica es un punto de referencia central en su producción. En este sentido, Maihofer desarrolla en su libro *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* (1995) [El género como modo de existencia. Poder, moral, derecho y diferencia de género], una comprensión histórico-social del género, para lo cual se remite explícitamente a la crítica de la dominación, el patriarcado y el sujeto en la *Dialéctica de la Ilustración*. A partir de ahí, sus trabajos posteriores se centraron en la continuidad y el cambio de las relaciones de género en el contexto de procesos más amplios de transformación de la sociedad. En este sentido, Maihofer ha publicado un gran número de ensayos que abordan la familia y la masculinidad desde una perspectiva de diagnóstico epocal y, desde un punto de vista teórico y conceptual,

* University of Applied Sciences Darmstadt. Líneas de trabajo e investigación: sociología y estudios de género para el trabajo social, violencia y relaciones de género, teoría crítica feminista de la sociedad y del sujeto, investigación participativa de sociedad y de la praxis.

sus trabajos han puesto de relieve -junto con Alex Demirovic- el concepto de “crisis múltiple”.

Andrea Maihofer ha desempeñado un papel fundamental en el establecimiento y la institucionalización de los estudios de género en Suiza. Entre 2004 y 2017, por ejemplo, dirigió el proyecto de cooperación “Estudios de Género Suiza” de la Conferencia Universitaria Suiza (SUK) y fue presidenta de la Sociedad Suiza de Estudios de Género (SGGF) entre 2010 y 2019. Entre sus publicaciones recientes destaca la antología *Emanzipation: Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs* (2019) [Emancipación: Sobre la historia y la actualidad de un concepto político], coeditada con Alex Demirovic, Susanne Lettow y Svenja Bromberg. De entre sus innumerables ensayos, cabe mencionar al menos los siguientes títulos: “Orlando - Eine Trans*Geschichte. Woolfs konkrete Utopie einer Vielfalt von Geschlecht, Geschlechterdifferenzen und Sexualitäten” (2021a) [Orlando: una historia trans. La utopía concreta de Woolf de una diversidad de géneros, diferencias de género y sexualidades] “Die Geschichte des Frauenstimmrechts -Verdrängtes Unrecht?” (2021b) [La historia del derecho al voto de las mujeres: ¿injusticia reprimida?], “Zur Aktualität des Verständnisses von Freiheit bei Engels” (2022a) [Sobre la actualidad de la comprensión de la libertad en Engels] y “Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit - aktuelle Entwicklungen” (2022b) [Cambio y persistencia de la masculinidad hegemónica - desarrollos actuales].

Barbara Umrath [BU]: Tu libro *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* [El género como modo de existencia. Poder, moral, derecho y diferencia de género] se publicó en 1995. En él, haces referencia a los intensos y controvertidos debates feministas sobre la comprensión del género, el cuerpo generizado y la diferencia de género que estaban teniendo lugar en aquel momento, no sólo en los países de habla alemana, sino también en otros países, a los que volveremos dentro de un momento. Te preocupas explícitamente por entender la “producción” o, mejor dicho, la “constitución” del género no sólo como un proceso de construcción *social*, como se hace a menudo, sino también como un proceso que es él mismo *social*. En consecuencia, tu objetivo declarado es formular una “teoría (social) crítica de género” (Maihofer, 1995: 15; énfasis en el original). Para ello, propones entender el género como un “discurso hegemónico burgués” y un “modo sociocultural de existencia”. Por un lado, esto sugiere una cierta proximidad a la teoría crítica; al mismo tiempo, con

“discurso” y “modo de existencia” eliges términos que no proceden de esta tradición de pensamiento. En el transcurso de la entrevista hablaremos con más detalle de tu referencia a la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y de tu relación con ella. También analizaremos cómo debe valorarse la evolución actual de las relaciones entre hombres y mujeres. En primer lugar, sin embargo, me parece importante aclarar las ideas y conceptos centrales de la teoría crítica de género que has desarrollado. Por ello, te pediría que expongas brevemente qué significa conceptualizar el género en este sentido y por qué ha sido y es importante para ti.

Andrea Maihofer [AM]: En el debate feminista, especialmente en la época en la que yo estaba trabajando en el libro que has mencionado, *Geschlecht als Existenzweise*, había una tendencia muy fuerte a conceptualizar el género principalmente en términos situacionales. Esto, a su vez, tiene que ver con el hecho de que el enfoque feminista intentaba considerar críticamente las definiciones fijas de género. Por lo tanto, el objetivo era desarrollar un concepto teórico de género que evitara en la medida de lo posible las afirmaciones esencialistas sobre el género. Se trataba más bien de hacer hincapié en que la reacción es siempre situacional, lo que ciertamente plantea el problema de explicar por qué la reacción a menudo se produce de una manera específica y característica en términos de género. Por supuesto, se podría decir que se trata de una situación social que se repite. Pero, por un lado, esa situación también ha de ser repetida por las respectivas personas. Por otro lado, los estudios de género deben ser capaces de explicar que las personas que están generizadas de la misma manera y se convierten en personas del mismo género, por ejemplo, en “mujeres”¹, reaccionan de forma diferente ante la misma situación. Esto se debe a que nunca somos tan solo un género determinado, sino que siempre somos individuos concretos y particulares. Siguiendo con el ejemplo, las “mujeres” pueden reaccionar de forma muy diferente ante el sexismo. Y estas diferencias de reacción no sólo tienen que ver con la situación respectiva, sino también con la propia historia de cada una de ellas. Esto influye en cómo se juzga un comentario o una acción sexista, en hasta qué punto se percibe como amenazador o

¹ El uso de comillas pretende subrayar que términos como “mujeres” u “hombres” no denotan simplemente algo (naturalmente) dado, sino que se refieren a un orden sociocultural de género. En los lugares en los que el carácter social de estos términos y las limitaciones asociadas son el tema explícito de la discusión y el uso de comillas sería redundante, no se utilizan.

como “normal” y en la vehemencia con que tienes que rechazarlo para seguir siendo auténtica para ti misma. Por ejemplo, si has crecido con un padre o un hermano que hace constantemente comentarios sexistas dirigidos a desvalorizarte, es probable que reacciones de forma diferente a como lo haría una “mujer” que no ha tenido estas experiencias o en cuya familia el sexismo ha tenido una función más protectora. De modo que el hecho de tener una relación más bien indiferente con determinados sexismos o de reaccionar con mucha aversión frente a ellos depende no sólo de la situación actual, sino también de experiencias biográficas. O, dicho de otro modo, y no sólo en términos de sexismo: el mismo tipo de masculinidad no tiene necesariamente el mismo significado para ti y para mí ni desencadena la misma reacción en nosotras.

BU: En otras palabras, con el concepto de modo de existencia, ¿intentabas tener en cuenta la individualidad de cada individuo y, de manera particular, también su devenir? En contraste con las teorías interaccionistas del género, como la de *Doing Gender*, por ejemplo, que se centran principalmente en el momento de la interacción. Pero también en contraste con las teorías de género deconstructivistas, que, como su nombre indica, se centran en la *deconstrucción* de las normas de género imperantes, mientras que tú haces hincapié en su *reconstrucción* con una intención crítica.

AM: Eso es. Quería poner de relevancia que el género no es sólo situacional. Aunque el género o el comportamiento de género se invoque siempre en situaciones concretas, esto no significa que sea sólo situacional, sino que es algo que atraviesa diferentes situaciones. Me interesaba desarrollar un concepto que pudiera captar esto. Hablar de género como modo de existencia también significa decir que el género es una forma histórica, social y cultural de cómo *tenemos que* existir. En este sentido, el género es siempre una norma hegemónica. Esto significa que tenemos que existir en nuestra sociedad – esto está cambiando ahora, pero a comienzos de los años 90 estaba muy claro que teníamos que existir de modo reconocible como una mujer heterosexual o como un hombre heterosexual, es decir, actuar, hablar y tener sentimientos de manera correspondiente. La forma en que te educaban, cómo te interpelaban y cómo tenías que reaccionar estaba orientada a eso. El “debe” o la reflexión sobre este momento de coacción normativa era y es importante para mí. Porque era y sigue siendo una norma *hegemónica* actuar como mujer cuando se

te ‘declara’ mujer. Cuando se dice: Este cuerpo tiene género femenino –tal y como lo hemos determinado hasta ahora– y por lo tanto esta persona tiene que desarrollar una identidad de género heterosexual como mujer y entenderse y vivir como tal. En otras palabras, esta persona debe vivir o existir como mujer. En este sentido, el género es un modo de existencia, una norma de cómo debemos (hasta ahora) existir. Aunque algunas cosas hayan podido empezar a cambiar en este sentido.

BU: Siempre he entendido el concepto de modo de existencia en relación con tu formación como filósofa. Desde un punto de vista biográfico, estudiaste en primer lugar filosofía y también te doctoraste en filosofía con tu trabajo *Das Recht bei Marx* (1992) [El derecho en Marx] antes de doctorarte en sociología con el libro sobre el género como modo de existencia. Mi impresión era que hablabas de modo de existencia para distanciarte del concepto filosófico de “modo de ser” [*Seinsweise*] o de una comprensión ontológica del género...

AM: Sí, ese fue un aspecto importante. También elegí el término “modo de existencia” porque alude a un elemento vital, vivo. Un modo de existencia no es ontológico en el sentido de que esté fijo, o de que sea rígido, sino que siempre está en movimiento. Incluso si tu modo de existencia de género ahora se ajusta a las normas, en seis meses las cosas pueden ser completamente distintas. Otro aspecto que fue fundamental para mí a la hora de elegir, o más bien desarrollar, el concepto de modo de existencia fue distanciarme frente a una concepción que entiende el género como algo determinado por el cuerpo biológico. La idea hegemónica en aquel entonces, que muchas personas siguen compartiendo hoy en día, era: El cuerpo sexuado es masculino o femenino; y en función de esto, este ser humano tiene que convertirse en hombre o mujer. Quienes defienden de este punto de vista no negarían que este devenir masculino o femenino *también* es resultado de influencias sociales como la educación. Sin embargo, en última instancia entienden que estos desarrollos son inherentes a cuerpos biológicamente diferentes y, en este sentido, son naturales. Esto significa que se parte de diferencias de género naturales, que están predeterminadas por el cuerpo y que sólo se “llenan” de contenido en el transcurso del crecimiento, por ejemplo, con determinadas ideas sociales sobre cómo debe ser o parecer exactamente el ser hombre o mujer. Se entiende que hasta cierto punto la masculinidad o la feminidad son histórica y socialmente flexibles, pero que en última instancia o “en esencia” tienen una base biológica. Este es el

supuesto teórico contra el que se dirige mi argumentación. Al mismo tiempo, hago hincapié en que, por supuesto, existen diferencias físicas de género, pero éstas no determinan lo que constituye la feminidad y la masculinidad. Y desde luego no en relación con la persona concreta. Frente al otro supuesto teórico del que ya hemos hablado, en mi forma de entender el género es importante subrayar que éste no es simplemente situacional; la forma en que sentimos o actuamos no es arbitraria. A pesar de la posibilidad de cambio, que no se descarta en absoluto, quiero hacer hincapié en que el género no es algo de lo que podamos desprendernos o reaccionar de forma completamente diferente dependiendo de la situación. El género se “sustancia” a lo largo del tiempo, y no sólo en términos psicológicos, que fue el tema de las referencias feministas al psicoanálisis en su momento, sino también en relación con el cuerpo sexuado, las formas de pensar, los sentimientos, los gestos, etc.

BU: De modo que no se trata de afirmar que no existen diferencias físicas de género, como a veces se les reprocha a las teorías de género de/constructivistas. Se trata más bien de una comprensión diferente, no ontológica ni biológica, de la diferencia de género. ¿Podrías explicar esto un poco más? ¿Cómo entiendes exactamente el cuerpo generizado?

AM: Lo que acabo de denominar la “sustancialización” del género implica la incorporación de normas de género. Por ejemplo, si tú te identificas como hombre y actúas en consecuencia –y ha sido difícil escapar de esto hasta ahora– desarrollarás prácticas corporales que se consideran masculinas. Por ejemplo, una determinada forma de estar de pie, de caminar, de hablar y de sentarse. Si, en cambio, te identificas como mujer, probablemente desarrollarás una corporalidad diferente porque te orientarías o deberías orientarte hacia otras normas de género. Entonces serías una “mujer”, pero con un cuerpo quizá algo más “masculino” que el de otras “mujeres”. Al fin y al cabo, el cuerpo no es sólo una “sustancia”, que sin duda lo es, sino que también está moldeado por el comportamiento, los gestos, el deporte, la alimentación, etc. En este sentido, el cuerpo o la materialización e incorporación del género es un aspecto central del modo de existencia como género.

BU: Con esta comprensión del cuerpo sexuado como materialización de normas de género sigues las ideas fundamentales de las teorías de género deconstructivis-

tas, cuyo ejemplo más destacado suelen ser los trabajos de Judith Butler. Al mismo tiempo, tu teoría social crítica del género se caracteriza por su reflexión explícita sobre la constitución burguesa-capitalista de la sociedad y el género. En mi opinión, esto todavía funciona hoy a menudo como un trasfondo tácito y no explicitado de la teoría feminista, a pesar de la insistencia en la necesidad de “situar” el conocimiento, en particular en los estudios de género. Por ejemplo, no recuerdo que Judith Butler “situara” el teorema de la “matriz heterosexual” en este sentido en *El género en disputa* (1990) o *Cuerpos que importan* (1993), ni tengo noticia de que lo haya hecho desde entonces. Tú, en cambio, hablas explícitamente del género como “discurso hegemónico burgués”. En este sentido, remitiendo a los trabajos sobre la historia del cuerpo de Thomas Laqueur (1990), Barbara Duden (1991) y Claudia Honegger (1991), en *El género como modo de existencia*, rastreas cómo la comprensión del género experimenta cambios decisivos en el curso del desarrollo de la sociedad capitalista burguesa. En mi opinión, estás desarrollando nada menos que una teoría basada en el materialismo histórico del cuerpo sexuado y la diferencia de género. También vas más allá de la teorización marxofeminista, que entonces como ahora analizaba las relaciones de género centrándose principalmente en la división del trabajo. ¿Podrías explicarnos con más detalle hasta qué punto la transición a una sociedad capitalista burguesa ha cambiado la forma de entender el cuerpo sexuado?

AM: Antes de entrar en esta cuestión, me gustaría abordar brevemente el punto que has planteado antes. Me parece importante que una teoría crítica de género reflexione sobre el sistema social fundamental al que se refiere y en el que ha surgido una determinada comprensión del género. En mi caso, se trata del capitalismo, o más exactamente: la sociedad capitalista burguesa occidental, que está organizada de una determinada manera, por ejemplo, basándose en la producción de mercancías, el trabajo asalariado y el derecho como instrumento decisivo de mediación social.

En lo que respecta a la comprensión del cuerpo sexual, la comprensión predominante del cuerpo es que se trata de algo naturalmente dado. Frente a esta noción, Thomas Laqueur en *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* [La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos a Freud] y Barbara Duden en *Geschichte unter der Haut* [Historia bajo la piel] han demostrado que el cuerpo también tiene una historia. Tanto en relación con nuestras ideas del cuerpo como

con la forma en que el cuerpo se experimenta. Dicho de otro modo, si lo examinamos más de cerca, el cuerpo también es un fenómeno histórico, social y cultural. Por ejemplo, antes de nuestra comprensión burguesa del género, en la Edad Media existía el llamado modelo monogénero, en el que sólo se suponían diferencias *graduales* y no diferencias *cualitativas* entre los géneros, como ocurre hoy en día. En sentido estricto, sólo había un género y era el hombre. En general, la estratificación *entre* hombres y mujeres era mucho más central en aquella época. Curiosamente, con el surgimiento del concepto burgués del cuerpo sexuado, se produce un retorno a la antigüedad y a su clara separación de los géneros. Según ésta, el cuerpo masculino es activo, fuerte, musculoso y una especie de instrumento, mientras que el cuerpo femenino, por el contrario, es pasivo, débil, blando y un recipiente.

1 LA OPRESIÓN PATRIARCAL Y LA COMPLEJIDAD DE LAS RELACIONES DE DOMINACIÓN

BU: Me parece que un punto fuerte de tu teoría crítica de la sociedad del género es que se basa en una comprensión compleja de la dominación. Mientras que ha habido fuertes tendencias en el movimiento y la teoría feminista –y en algunos casos las sigue habiendo hoy– a declarar la opresión patriarcal de “las mujeres” como el tema central, dejando de lado su imbricación con otras relaciones de dominación, ese no es tu caso. Aunque no utilizas este término en *El género como modo de existencia*, siempre he entendido tu teoría de género como interseccional *avant la lettre*. Sospecho que esto se debe a que leí tu libro por primera vez alrededor de 2012. Por aquel entonces, el concepto de interseccionalidad –acuñado por la abogada y feminista afroamericana Kimberlé Crenshaw allá por 1989– llevaba varios años siendo objeto de intensos debates en los estudios de género de habla alemana. Estos debates han influido sin duda en mi lectura de tu teoría de género. Sin embargo, cuando la desarrollaste apenas se hablaba de “interseccionalidad” en los estudios feministas y de género de habla alemana. Pero entonces sí que había un vivo debate sobre cómo entender adecuadamente la inclusión de las “mujeres” en el patriarcado y otras formas de dominación. ¿Puedes explicar tu posición al respecto?

AM: Para mí siempre fue muy importante no sólo decir *que* “las mujeres” están implicadas en la opresión, sino también demostrar *cómo* lo están *exactamente*. Eso

sí, no me interesaba culpar a las “mujeres” ni relativizar el dominio patriarcal y la opresión a las “mujeres” que le es inherente. Más bien, me interesaba dejar claro que las *propias* “mujeres” forman parte del dominio burgués, y esto depende específicamente de la clase o estrato social al que pertenezcan. Las “mujeres” no sólo son víctimas del orden de género cisheteropatriarcal o del orden social en general. Por una parte, están oprimidas, pero siempre han reproducido en mayor o menor medida la forma de dominio burguesa-patriarcal, algunas de forma consciente y afirmativa, otras a pesar de todas sus resistencias.

Básicamente, parto de que la dominación siempre debe definirse y debatirse en términos sociales concretos, no en términos generales abstractos, como ocurría en algunas teorías del patriarcado de aquella época y como muchas teóricas y teóricos críticos siguen intentando hacer hoy en día. Siempre hay que examinar cómo funciona exactamente la dominación en una sociedad concreta. Por eso, a nivel social tiene poco sentido hablar de “mujeres” –o de “hombres”– como tales. Por ejemplo, decir que las “mujeres” como tales están oprimidas por el patriarcado. Se puede hacer, pero eso no permite llegar a una comprensión más precisa del dominio patriarcal. En lugar de eso, tenemos que examinar muy de cerca de qué “mujeres” estamos hablando. Por ejemplo, ¿estamos hablando de la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX, de la clase burguesa y de cómo las mujeres son oprimidas patriarcalmente dentro de ella, pero al mismo tiempo también están implicadas en la reproducción de la clase burguesa y de su dominación? Si este es el tema que nos ocupa, resulta evidente que las propias mujeres burguesas también llevan a cabo procesos que yo llamo de autoestilización o autoafirmación. En otras palabras, afirman un modo de vida que se espera normativamente de ellas como personas que pertenecen a una determinada sociedad, a una determinada clase y a un género determinado. Aunque a nivel individual puedan hacerlo de forma afirmativa u oponiéndose. Al mismo tiempo, en esta autoestilización y autoafirmación, por ejemplo, como mujer de clase burguesa, siempre se diferencian al mismo tiempo de las mujeres, pero también de los hombres de otras clases. En otras palabras, para mí era y es importante darme cuenta de que las mujeres burguesas han desempeñado –históricamente y en la actualidad– un papel en la reproducción de la hegemonía de la clase burguesa. Lo hacen, por ejemplo, de forma muy concreta, cuando educan a sus hijos o hijas de una determinada manera. Por regla general, no los educan en el sentido de una actitud *crítica* hacia la masculinidad o la femineidad burguesas. Al contrario, los educan de acuerdo con las ideas normativas de

la feminidad y la masculinidad burguesas. Y esto incluye también el desarrollo de una conciencia de clase burguesa específica. Y todo esto, a su vez, no sólo contribuye a mantener el orden de género cisheterosexual patriarcal burgués, sino también a mantener el dominio burgués.

BU: ¿Podrías explicar esto un poco más?

AM: Con el concepto de autoestilización, mi objetivo es captar los elementos con los que las mujeres de clase media determinan lo que constituye su feminidad y su papel social y familiar. En concreto, esto significa que las mujeres burguesas favorecen determinados estilos de vida y quieren establecerlos como socialmente hegemónicos, al tiempo que se esfuerzan por marcar sus diferencias respecto a otras clases. La dominación de clase no sólo la establecen los hombres, sino también las mujeres. Para concretarlo con un ejemplo: La familia *burguesa* clásica es algo diferente de la familia *obrera*. Está asociada a un determinado tipo de feminidad que las mujeres burguesas contribuyen a crear y que sólo ellas pueden vivir realmente: a eso me refiero con la autoestilización. Esto incluía, por ejemplo, no tener un empleo remunerado, llevar las riendas del hogar, a menudo sirviéndose de empleadas domésticas, subordinarse al marido y apoyar así la estructura patriarcal, pero al mismo tiempo desempeñar un papel importante en la educación de los hijos. Por ejemplo, cuando se trata de transmitir ciertas formas de autocontrol, que es una parte muy central de los modos burgueses de subjetivación, y que por lo tanto contribuye al mantenimiento del dominio burgués a través de la transmisión de normas e ideas burguesas. Por supuesto, esto también incluía la educación adecuada a las nociones burguesas imperantes de feminidad y masculinidad. Sin duda había “mujeres” burguesas que sufrían, por ejemplo, por el hecho de que a una mujer casada no se le permitiera tener un empleo remunerado. Pero muchas no querían eso en absoluto. Afirmaron activamente las normas burguesas de feminidad y contribuyeron a darles forma, diferenciándose así de las “mujeres” no burguesas. Entre el siglo XIX y mediados del XX, las mujeres burguesas se diferenciaban de las trabajadoras por no tener un empleo remunerado, pero también de las mujeres de la aristocracia, puesto que se veían a sí mismas como amas de casa y madres.

BU: Sospecho que el ejemplo que acabas de poner no es del todo casual, sino que tiene que ver, por un lado, con tu propia formación teórica y, por otro, con

los debates que se vivían con virulencia en la época en la que desarrollaste tu comprensión de la autoestilización y la autoafirmación y el cambio asociado a esos conceptos. En el movimiento feminista de los años setenta y ochenta se problematizó mucho la condición de las amas de casa. Exagerando un poco, se podría decir que muchos consideraban que ser ama de casa era el epítome de la opresión patriarcal. Feministas negras como bell hooks (1984) señalaron en este contexto que se trata de una experiencia muy propia de entornos blancos de clase media que no se aplica en absoluto a todas las “mujeres”. Tus comentarios también pueden entenderse como una crítica de ideas que eran virulentas en la época. Pero tu énfasis se dirige a contradecir aquellos puntos de vista que entienden que las normas de la feminidad se imponen a las “mujeres” burguesas principalmente desde fuera. Por el contrario, recalcas que las “mujeres” burguesas estaban implicadas en los ideales de feminidad que ayudaron a moldear, mediante los cuales se diferenciaron de otras “mujeres” y se elevaron por encima de ellas. Sospecho que tu interés en poner el foco en la “clase” se debe en gran medida a tu estudio intensivo de Marx, de cuya comprensión dialéctica del derecho te ocupaste en tu tesis...

AM: No hay duda de que hay algo de cierto en eso. De hecho, en un principio desarrollé el par de términos “autoestilización y autoafirmación” con miras a las diferencias de clase entre “mujeres”. A finales de los años ochenta y principios de los noventa, apenas se hablaba de “raza” o racialización en el mundo de habla alemana. Desde entonces, la bibliografía sobre el tema ha crecido enormemente. Sin embargo, siempre he tenido claro que la autoestilización y la autoafirmación van de la mano de procesos de desmarque. Si pienso en mi propio desarrollo teórico, creo que sólo enfatice tanto el concepto de “transformación” cuando empecé a centrarme más en los procesos de racialización. Una de las razones para ello fue que el aspecto de la transformación no sólo es especialmente tangible u obvio en los procesos de racialización, sino también que la deshumanización de determinados “grupos” de personas es mucho más explícita que en los procesos de generización. O, dicho de otro modo: en el racismo, el proceso de autoafirmación de uno mismo como ser humano y la transformación de otros seres humanos como *otros* hasta el punto de negar por completo su humanidad se hace particularmente flagrante o claro. En general, sin embargo, la atención al género, la clase y la raza se ha convertido para mí en un elemento central de los análisis sociales. El aspecto

del capacitismo, que también considero muy importante, es algo en lo que hasta ahora sólo me he centrado de forma selectiva. Y eso a pesar de que yo misma sufro la ignorancia social estructural hacia la discapacidad prácticamente a diario debido a mi propia discapacidad auditiva. De modo que hasta muy tarde no encontré una forma proactiva de afrontar mi discapacidad auditiva. No fue hasta que empecé a dar clases cuando me di cuenta de que mi discapacidad me obligaba a hacer preguntas constantemente y a forzar a los alumnos a hablar más alto a pesar de su frecuente ansiedad e inseguridad. Y sólo entonces me compré mis primeros audífonos. En realidad, algo absurdo.

BU: Acabas de explicar que solo con el tiempo te llegaste a ocupar de forma más directa del racismo y la racialización, y que entonces comenzaste a hablar explícitamente de “transformación”. Lo que me ha llamado la atención al releer tu libro *El género como modo de existencia* es que ya entonces hablabas muy explícitamente de la sociedad burguesa *occidental*. Siempre me he preguntado un poco: ¿nos enfrentamos (todavía) hoy a sociedades distintas de la burguesa-capitalista? Si partimos de lo que se describe en el *Manifiesto Comunista*, el capital lleva al menos 170 años extendiéndose por todo el planeta y hay pocas razones para creer que haya sociedades que no sean capitalistas de alguna manera. Si se trata del mismo sistema *social* a nivel mundial –a pesar de todas las diferencias y de la inmensa desigualdad–, entonces también se plantea la cuestión de si tu teoría crítica de género es generalizable. Siempre he entendido lo de “occidental” en el sentido de que para ti es importante limitar la validez de tu teoría...

AM: Así es. Pues la concepción del género, la masculinidad y la femineidad puede ser muy distinta en sociedades no occidentales. Para mí es importante dejar esto claro: Mis afirmaciones se refieren a este contexto específico. He realizado investigaciones empíricas sobre este contexto, vivo en este contexto y tengo la experiencia pertinente. Puedo decir algo sobre esto, pero no sobre las sociedades capitalistas en general. No hablo del género como tal, ni del género como modo sociocultural de existencia en todas partes y en todo momento. Y lo hago deliberadamente, precisamente porque cuando se trata de género, a menudo se tiende a decir prematuramente: siempre es así. He desarrollado estos términos pensando en un contexto específico y debemos examinar más detenidamente si también tienen sentido en otros contextos. Puede haber sociedades, sobre todo desde una perspectiva históri-

ca, en las que el género sea más variable a lo largo de la vida y el concepto de modo de existencia, tal y como yo lo he desarrollado y entendido, no sea apropiado. Hablar de género como modo de existencia sólo tiene sentido porque se trata de una forma *normativa* de cómo tú, como persona, identificada como mujer, tienes que vivir en esta sociedad desde el primer hasta el último día de tu vida. Normativa. Eso no significa que hagas esto, sino que normativamente tendrías que hacerlo. Por tanto, para las sociedades en las que es absolutamente aceptable que la gente cambie de género, mi teoría del género no tiene ninguna pretensión de validez. Por eso describo mi propósito en el libro *El género como modo de existencia* como una teoría *social* crítica de género.

2 (DOMINIO DE LA) NATURALEZA, GÉNERO Y LECTURAS DIVERGENTES DE LA ANTIGUA TEORÍA CRÍTICA

BU: La crítica del dominio de la naturaleza en términos de autoconservación y de la racionalidad instrumental asociada a ella ha sido un motivo central de la teoría crítica, al menos desde la *Dialéctica de la Ilustración*. El dominio de la naturaleza se entiende como un proceso que se dirige tanto a la propia “naturaleza interna”, que se entiende como pulsional de la mano del psicoanálisis freudiano, como a la apropiación de la naturaleza no humana a través de la dominación, que se considera en estrecha relación con la dominación sobre otras personas. Aunque Adorno y Horkheimer insisten reiteradamente en considerar que todo este proceso está relacionado con el género, ya sea cuando, en relación con Bacon, describen como “patriarcal” “el feliz matrimonio entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas” que éste tenía en mente (Adorno/Horkheimer 2006: 10); ya sea cuando hablan de que “en la sociedad burguesa” la mujer actúa como la “representante de la naturaleza” (Adorno/Horkheimer 2006: 79); y cuando se refieren al sí-mismo que subyuga su propia naturaleza como el “carácter masculino del hombre” (Adorno/Horkheimer 2006: 40) – la recepción apenas lo ha tenido en cuenta. En las referencias feministas a la teoría crítica, en cambio, se retomó precisamente esta reflexión sobre el dominio de la naturaleza, el dominio de sí y la racionalidad instrumental como realidades patriarcal-masculinas. Para la discusión en lengua alemana pienso, por ejemplo, en las dos antologías de Christine Kulke (1985) y Kulke y Elvira Scheich (1992). Desde este trasfondo, a principios de los años noventa las feministas que se remiten a la

teoría crítica se enfrentaron a menudo a los planteamientos de/constructivistas sobre el género y especialmente sobre el cuerpo sexuado con ciertas reservas. En vista del desarrollo de las tecnologías genéticas y reproductivas, la preocupación era que, al cuestionar el carácter natural del género o la dualidad de género, las feministas terminaran reproduciendo tendencias socialmente patriarcales hacia la dominación de la naturaleza y la abolición de la diferencia de género que ya se estaban produciendo. En tu libro *El género como modo de existencia*, también haces referencia a reflexiones relevantes de la *Dialéctica de la Ilustración*, pero no parece compartir estas reservas.

AM: Yo también he insistido siempre en la necesidad de reflexionar sobre la diferencia de género. Esto se debe a que la insistencia feminista en la diferencia de género se dirige críticamente contra el androcentrismo, es decir, contra la equiparación de ser humano con ser varón. Como ya he subrayado antes, la superación de la diferencia de género cisheteropatriarcal existente no me parece problemática siempre que no conduzca exclusivamente a una estandarización andrógina, sino más bien a una multiplicación de los géneros. Las teorías de género deconstructivistas aspiran a esto último. Y, de hecho, en las últimas décadas hemos observado cada vez más desarrollos precisamente en esta dirección. De modo que he escrito repetidamente sobre esto –la multiplicación de los géneros y la sexualidad– en los últimos años.

En cuanto a la preocupación por afirmar las tendencias que favorecen el dominio de la naturaleza, a primera vista puede parecer plausible. En otras palabras, la gente piensa: 'Vale, ahora el sexo ya no es algo natural, así que podemos hacer lo que queramos' ...

BU: La naturaleza se ve cada vez más expulsada...

AM: Exacto. En algunos aspectos sin duda es así, y de ninguna manera sólo o principalmente en lo que respecta al género. Al mismo tiempo, tenemos que pensar para qué sirven realmente las preocupaciones que has mencionado. En estas preocupaciones, el dominio de la naturaleza se convierte en un tabú. ¿A qué se debe? ¿Cómo viviríamos hoy si no hubiéramos dominado la naturaleza durante miles de años? Adorno y Horkheimer se ocuparon precisamente de esta dialéctica. Por supuesto, se puede decir que con esto se rebasa una nueva frontera que hasta

ahora existía ... Pero el género *nunca* fue ni es natural. Cómo vivimos el género es siempre ya una forma históricamente determinada socialmente de existir como género. ¿Qué sociedad se las arregla realmente para vivir de forma natural? Podemos decir que parece que sólo hay dos géneros. Pero, ¿es eso cierto? Si se define el género en base al cuerpo, eso puede parecer obvio. Pero incluso entonces habría que preguntarse por qué el sexo corporal debería ser lo único que determina el género. O dicho de otro modo: ¿por qué debería ser un problema cuestionar la el carácter natural del género? Esto no lleva sin más al dominio de la naturaleza. Más bien, como ya he subrayado en mi libro *El género como modo de existencia*, la problematización del cuerpo sexuado como base natural del género es un paso epistemológico decisivo. Gracias a él, tanto el sexo como el género se convierten en fenómenos necesitados de explicación que sólo puede comprenderse en su respectiva historicidad y socialidad.

BU: Creo que valdría la pena analizar las controversias feministas de la época con más detalle del que podemos hacerlo aquí. Tal y como yo lo recuerdo, quienes criticaban el cuestionamiento deconstructivista del género se preocupaban, entre otras cosas, por algo así como una lógica propia del cuerpo que no queda subsumida en la comprensión social del cuerpo... Más recientemente, tengo la impresión de que a veces se pueden encontrar argumentos similares en relación con el fenómeno trans. También en este caso se hace referencia a la teoría crítica. Oliver Decker, por ejemplo, ve en los deseos de transición una fantasía de la disponibilidad sobre el cuerpo alimentada por la medicina moderna, según la cual la medicina, que se “nutre en gran medida de la razón instrumental”, no ofrece “abolir el sufrimiento” que produce “el orden binario de los sexos”, sino simplemente dejarlo “mudo” (2023: 248). Su argumentación también polemiza con “(l)as variedades del constructivismo” (Decker 2023: 247), a las que acusa de haber, si no fomentado teóricamente tales desarrollos, al menos de no ser capaces de reflexionar críticamente sobre ellos. ¿Hasta qué punto le parecen acertados estos argumentos, especialmente en el contexto de la teoría crítica?

AM: Respecto al primer punto de tu pregunta: por supuesto que existen lógicas específicas de los cuerpos sexuados, tanto en relación con las diferencias entre los cuerpos sexuados designados como masculinos o femeninos como individualmente. En relación con los cuerpos masculinos y femeninos, existen experiencias cor-

porales sexuales y de género específicas que las personas que se ven a sí mismas como masculinas o femeninas comparten entre sí. Al mismo tiempo, una “mujer” con un cuerpo femenino puede experimentar su propia práctica sexual como una práctica sexual masculino-fálica y esto también puede ser experimentado como tal por su pareja. Ningún cuerpo se experimenta de la misma manera.

En cuanto al segundo punto de tu pregunta: la argumentación de Decker me resulta incomprensible, incluso falaz. ¿Por qué se supone aquí que el sufrimiento que genera el orden binario de género queda sin palabras ante la posibilidad de tratamientos médicos que adapten el cuerpo al género percibido? ¿De verdad supone que las personas trans que sienten el deseo de armonizar su género corporal -que no son ni mucho menos todas- dejarán de sufrir gracias a las nuevas posibilidades médicas? Para empezar, muchas siguen siendo muy vulnerables a pesar de todo y su sufrimiento podrá reducirse, pero no se resolverá por completo. ¿Cómo podría? Pero, aunque así fuera, ¿sería maravilloso! En cualquier caso, me parece bastante extraño dejar sufrir a la gente en base a la preocupación de que de lo contrario dejen de criticar el orden de género imperante.

Por otra parte, ¿es cierta la relación que aquí se establece entre sufrimiento y crítica social? Hay muchas mujeres cis que sufren bajo esta sociedad y este orden de género, pero no todas ellas son automáticamente críticas o luchan contra el orden de género patriarcal imperante. Pero, sobre todo, ¿por qué aquellas personas que se han sometido a la reasignación de género ya no van a ser críticas? Muy pocas olvidan su sufrimiento, ¿cómo podrían hacerlo? Ni siquiera si, de hecho, se reduce su sufrimiento. Pero para muchas, el miedo a ser “descubiertas” permanece. Aunque, afortunadamente, este miedo también está disminuyendo debido al enfoque cada vez más proactivo de la transición.

En este contexto me parece que puede ser de ayuda citar un pasaje de la *Dialéctica negativa*. A mi juicio no puede formularse mejor el problema de la crítica social: “La necesidad de hacer elocuente el sufrimiento es condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que experimenta como lo más subjetivo, su expresión, está objetivamente mediado” (Adorno, 1966: 27). Adorno subraya aquí de forma impresionante que hacer “elocuente” el sufrimiento es la “condición de toda verdad”. Esto se debe a que el sufrimiento es la “objetividad” en nuestras sociedades, incluso cuando se experimenta como el sufrimiento más subjetivo, es decir, como un sufrimiento muy personal. Por tanto,

sin hacer visible el sufrimiento de las personas, no hay verdad según él. Pero, ¿de qué serviría esta verdad si no tuviera como objetivo acabar con el sufrimiento?

Con Adorno, la formulación de Decker solo puede calificarse como falaz. La realidad social actual es un orden cisheteropatriarcal de dos géneros. Sin embargo, desde siempre, la mayoría de la gente no se ha ajustado a él. En consecuencia, muchas personas han tenido y tienen que buscar formas de vivir en este orden de género imperante de la mejor manera posible en el marco de las posibilidades de que dispone la sociedad. Parece que Decker habla aquí sin pensar en las consecuencias de sus palabras. Además, ¿qué sentido tiene decir la verdad sobre el sufrimiento si con ello no se pretende cambiar la situación?

BU: En este contexto me llama la atención una cosa más. Muchas personas que se orientan siguiendo la Teoría Crítica clásica se ocupan poco o nada de las relaciones de género. Claro que cabe decir que los y las intelectuales y los académicos tienen enfoques diferentes. Eso es cierto. Pero, por un lado, el género es una categoría muy central, socialmente constitutiva, que impregna ámbitos y fenómenos sociales muy diferentes. Al fin y al cabo, a eso se refiere exactamente tu expresión “discurso hegemónico burgués sobre el género”. Por otro lado, tengo la impresión de que algunos intelectuales críticos que por lo demás no se ocupan de las relaciones de género se pronuncia sobre el género precisamente cuando se trata de la diferencia de género, del género corporal y/o, más recientemente, de lo trans. Lo que me pregunto es: ¿Cómo puede alguien que, por ejemplo, nunca comentaría la división sexual del trabajo, porque sencillamente no se ha ocupado de ello, llegar a pensar que tiene algo que decir precisamente sobre el fenómeno trans? ¿Puede entenderse esto como un indicio de lo fuertemente ancladas que están las nociones burguesas sobre el carácter natural del género, incluso entre las personas que se dedican a la teoría crítica? En otras palabras, entre personas que reconocen perfectamente la historicidad y la socialidad de *otros* fenómenos y los discuten de forma diferenciada...

AM: Se trata de algo evidente. Volviendo al ejemplo que mencionabas antes: En última instancia, se pretende que el orden cisheteropatriarcal de dos géneros *es* el orden de género naturalmente dado. Curiosamente, sólo se habla de dominación de la naturaleza y de fantasías de disponibilidad cuando el género resulta ser variable, como en el caso de los trans, y no como aquello que prescribe normativamente

el orden de género burgués imperante. Pero, ¿ser un hombre cisheterosexual burgués no tiene nada que ver con la dominación sociocultural de la naturaleza? ¿Y qué ocurre con las mujeres cis que cumplen determinados ideales de belleza mediante intervenciones médicas? En mi opinión, la crítica debe dirigirse en primer lugar contra los procesos socialmente hegemónicos y las relaciones de dominación. Y, como ya he subrayado, debe tomarse en serio el sufrimiento de las personas, aunque sus asuntos, problemas y formas de afrontarlos no se correspondan con nuestra propia forma de vida.

3 CONSIDERACIONES ACTUALES SOBRE EL DESARROLLO Y LA PLURALIZACIÓN DEL GÉNERO Y LA SEXUALIDAD

BU: Hemos hablado mucho de tu libro *El género como modo de existencia*, que ya tiene unos 30 años, y de los conceptos teóricos fundamentales que desarrollas en él. En una de nuestras discusiones preliminares, hiciste hincapié en algo que creo que también ha quedado claro: que la cuestión a la que te referías o el tema que abordabas críticamente en el libro era el orden *normativo* de género, que entonces era aún más hegemónico que hoy. Desde entonces, te has ocupado intensamente de la pluralización de los géneros y de los modos sexuales de existencia. Entre otras cosas, has publicado varios ensayos (Maihofer 2014, 2019) en los que abordas la evolución actual de la familia y la masculinidad. Tu diagnóstico de la actualidad es el de una “paradójica simultaneidad de cambio y persistencia”. Me gustaría hablar con más detalle de estos textos más recientes. Cuando antes hablabas de la feminidad burguesa clásica y de los procesos de autoestilización, autoafirmación y cambio que iban asociados a ella, me preguntaba: ¿hasta qué punto estamos hoy ante formas modernizadas de feminidad burguesa y su autoestilización? ¿Y en qué medida se están llevando a cabo también hoy movimientos de cambio o de afirmación de la propia posición en las relaciones de clase? Pienso, por ejemplo, en una cierta versión de lo que hoy se suele considerar feminista. La idea y la exigencia de que hoy las “mujeres” deben, por un lado, realizarse en sus carreras profesionales, pero por otro lado también deben pasar tiempo de calidad con su pareja –sólo unas pocas pueden pensar en la posibilidad de una pareja femenina– y con sus hijos. Tampoco todas están en condiciones de hacer esto. Al mismo tiempo, las redes sociales ofrecen oportunidades completamente nuevas de autoestilización y autopresentación, también a

nivel visual. En ellas, por ejemplo, se puede poner en escena como de pasada la fantástica comida que has preparado...

AM: De hecho, al desarrollar los conceptos de autoestilización y autoafirmación y los procesos asociados de delimitación y cambio, inicialmente tenía en mente el tipo de feminidad burguesa clásica tal y como se desarrolló en el siglo XIX. Me preocupaba el hecho de que muchas decisiones están asociadas a esta norma de feminidad. Por ejemplo, renunciar a un empleo remunerado al casarse para ser exclusivamente madre y ama de casa. Hoy, por el contrario, es posible y habitual que las mujeres sigan trabajando, incluso en un contexto de clase media. Esto, a su vez, cambia la idea burguesa de la feminidad y de lo que significa ser una mujer. Una mujer de clase media es hoy médica, por ejemplo, y puede tener su propia consulta. Pero, por lo general, sigue siendo la responsable del cuidado y la educación de los hijos y del hogar, aunque esto signifique que se ocupe principalmente de supervisar lo que haga la empleada doméstica. A este respecto, surge la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto este tipo de familia sigue siendo patriarcal o ha dejado de serlo? ¿Y hasta qué punto es igualitaria? Al mismo tiempo, todavía nos enfrentamos a normas de género hegemónicas de carácter burgués, a través de las cuales las mujeres burguesas reproducen el estilo de vida y la forma de familia de la clase burguesa.

BU: Me ha surgido otra pregunta cuando has subrayado antes que hablar de modos de existencia pone el foco en el momento de coacción que implica que, como géneros, tengamos que existir de una determinada manera de carácter normativo. En el pasado, yo misma he hablado a menudo de “diversos modos de existencia sexual y de género” al hablar de los fenómenos actuales. Ahora me pregunto si esta formulación tiene algún sentido.

AM: Sí, en el momento en que una sociedad se pluraliza en términos de género y sexualidad. Cuando escribí el libro sobre *El género como modo de existencia*, el orden de género cisheteropatriarcal burgués seguía siendo claramente hegemónico. Las ideas de género, masculinidad y feminidad asociadas a él eran una norma social en buena medida incuestionable, aunque entonces, por supuesto, ya hubiera individuos y comunidades que no vivían el género y la sexualidad de acuerdo con esas normas o que las criticaban.

Sin embargo, si miramos al presente, ya no resulta tan sencillo afirmar que el orden de género cisheteropatriarcal burgués tradicional sigue representando la norma social. Aún no ha perdido su carácter y su pretensión normativa, y tenemos instituciones que intentan mantenerlo. Por ejemplo, las escuelas siguen dando por sentado que las personas son niñas o niños, hombres o mujeres y se dirigen a los niños y jóvenes en consecuencia. Pero, incluso en las escuelas, los profesores tienen que aprender a tratar con aprecio la creciente diversidad de género y sexualidad en niños y jóvenes. Esto se debe a que los padres son cada vez más reacios a obligar a sus hijos a adoptar un solo género si se dan cuenta de que su hijo no se corresponde o no quiere corresponderse con dicho género. Esto significa que, mientras que antes los niños tenían que comportarse claramente de acuerdo con su género asignado en la escuela, ahora es cada vez más posible que los niños vivan de acuerdo con su propia orientación y su propia autoimagen de género.

BU: Al mismo tiempo, tengo la impresión de que la compulsión básica de identificarse y existir como *un* género, o de identificarse con un género como tal, sigue estando muy presente. En mi opinión, esto también es evidente en la pluralización de las autodenominaciones de género y sexuales. En la autodenominación como “no binario”, algo de la eficacia persistente de la norma de la bisexualidad se hace evidente, aunque como una negación o rechazo. Incluso una autodenominación como “agénero” sigue teniendo que hacer referencia al género.

AM: Sí, hoy en día las personas todavía tienen que existir a nivel de género de alguna forma. También tienen que desarrollar alguna forma de deseo sexual. Si no lo hacen, tienden a ser patologizadas, lo que puede verse, por ejemplo, en el hecho de que la asexualidad sigue siendo un concepto muy complicado que causa irritación. Pero ahora existen lenguajes y comunidades para todo esto, lo que no era el caso cuando trabajaba en *El género como modo de existencia*. Si bien entonces ya existían estas prácticas sexuales y de género. En este sentido, también es evidente en el lenguaje, en la búsqueda de nuevos términos, que muchas cosas han cambiado en este sentido. Cuando hablo de persistencia y cambio en términos de diagnóstico de la actualidad, me refiero precisamente a esto: por un lado, la normatividad del orden de género burgués sigue existiendo y muchas personas viven de acuerdo con ella. Al mismo tiempo, cada vez hay más oportunidades de escapar de ella. Las personas trans, por ejemplo, solían existir en las sociedades occidentales como excep-

ciones y más bien ocultas. Hoy en día, los modos de existencia transgénero están presentes de muchas maneras diferentes. Ahora también hay lugares e instituciones a los que las personas trans pueden acudir, por ejemplo, para cambiar su estado civil o someterse a una cirugía de afirmación de género.

En otras palabras, las posibilidades relativas a qué género quiero ser y si se me permite serlo han cambiado enormemente o, más exactamente, se han ampliado. Mucho de esto ya se anunciaba a principios de la década de 1990 en el contexto de la teoría queer, pero su enfoque inicial se centraba más en la sexualidad y menos en la identidad de género. Una película como *Paris is Burning*, que Butler utilizó en su momento para hablar del fenómeno “drag”, retrata una comunidad acotada dentro de la cual era posible relacionarse de forma diferente en términos sexuales y de género y vivir de forma diferente. Hoy en día siguen existiendo estas comunidades y lugares; al mismo tiempo, muchas personas trans viven así en su vida cotidiana, y no sólo en contextos más o menos ocultos, ya sean públicamente visibles como personas trans o no. Hoy en día, nos enfrentamos a cambios fundamentales en términos de sexualidad e identidad de género: el género y la sexualidad se han pluralizado tanto en sí mismos como en cuanto a sus posibles combinaciones. Aunque cuando desarrollé mi teoría de género ya intuía estas múltiples posibilidades actuales de modos de existencia sexual y de género, para algunas personas incluso dentro de sus propias vidas, lo cierto es que no me di cuenta de la velocidad de este desarrollo. Al mismo tiempo, el género sigue siendo un modo normativo de existencia, lo que significa que incluso con esta creciente diversidad del género y la sexualidad, todavía se pueden encontrar formas tradicionales muy burguesas de masculinidad y feminidad. Y, sin embargo, cuanto más capaces sean las personas de hacer todo esto fuera de sus respectivas comunidades, más podremos hablar de una pluralización *social* del género y la sexualidad.

BU: Desde hace varios años la derecha se opone cada vez más a esta pluralización del género y la sexualidad. Diversas corrientes, como los fundamentalistas cristianos, pero también fuerzas de extrema derecha, están haciendo campaña –en algunos casos con bastante éxito– en contra de que se hable en absoluto de diversidad sexual y de género en las escuelas, o incluso a que estos modos de existencia se consideren tan “normales” como los estilos de vida heterosexuales cisgénero. Sin embargo, los enfoques *problematizadores* de la pluralización del género y la sexualidad también predominan en ciertas partes de la izquierda y entre algunas

teóricas y teóricos que se consideran críticos. La creciente diversidad de género y la sexualidad –pero también, por ejemplo, la creciente crítica del racismo o la institucionalización de medidas antidiscriminatorias– se interpretan como un indicio del auge de las cuestiones culturales y de reconocimiento en el neoliberalismo, y en consecuencia tienden a reducirse a esto. El tenor es el siguiente: En este terreno, que no es decisivo para el capitalismo, se hacen concesiones o se producen cambios emancipadores. Sin embargo, esto desvía la atención del hecho de que, en términos de clase, estamos ante un recrudecimiento de la desigualdad social, o lleva a que las cuestiones de producción y distribución de la riqueza pasen a un segundo plano. En mi opinión, en estos argumentos resuena algo del pensamiento marxista del siglo XX cuando distinguía entre contradicciones principales y contradicciones secundarias. Esto no me parece productivo, ni analítica ni políticamente. Si por el contrario asumimos, en el sentido de tu teoría *social* crítica de género, que el desarrollo de la sociedad capitalista burguesa al estilo occidental fue de la mano del desarrollo y la sucesiva implementación de una comprensión muy específica del género y la sexualidad, a saber, de una comprensión cisheteronormativa-patriarcal, entonces no tiene mucho sentido oponer una cosa a la otra. Por el contrario, podemos entender la conexión entre el orden social y el orden de género como mutuamente constitutivos.

AM: Una jerarquización implícita o incluso explícita de las diferentes relaciones de dominación me parece políticamente problemática, y creo que también tiene poco sentido analítico. Por otra parte, me parece importante la diferenciación analítica entre “sociedad” y “cultura” y la consideración de ambas dimensiones. Precisamente porque sociedad y cultura no son lo mismo, hablo del género como un modo de existencia “sociocultural”. El capitalismo es un sistema social y el capitalismo *burgués* es una forma específica de este sistema social capitalista en contraste con las formas totalitarias, por ejemplo. El añadido de “cultural” me parece importante para reflejar conceptualmente las diferencias que existen entre las sociedades capitalistas burguesas de tipo occidental. Por otra parte, eso nos permite reconocer los cambios que se producen a lo largo del tiempo, incluso dentro de una misma sociedad. Estas diferencias o cambios se refieren a fenómenos culturales, como las normas, el lenguaje, el sistema educativo, etc. En mi opinión, una teoría crítica de género debe nombrar y reflejar tanto el plano social como el cultural, y no sólo uno de los dos, como ocurría en el pasado y sigue ocurriendo hoy en día, por

ejemplo, cuando se habla del género como “categoría social estructural” o como “construcción social”.

Volviendo al tema de tu pregunta: con esta diferenciación conceptual, es posible darse cuenta de que incluso dentro de Alemania, por poner sólo un ejemplo, podemos observar un inmenso desarrollo en términos de género y sexualidad en las últimas décadas. Estos procesos de creciente diversidad implican cambios decisivos a nivel cultural, pero dentro del mismo sistema social. Muchas cosas han cambiado en el plano *cultural* de los estilos de vida, y en un sentido plenamente emancipador. En otras palabras, el orden de género cisheteropatriarcal en el sentido burgués clásico ya no existe en esta forma. Pero en cuanto al *sistema social*: por supuesto, seguimos viviendo bajo el capitalismo. Esto se refleja también en muchos aspectos de la comercialización de estos desarrollos. También seguimos viviendo en una sociedad de clases. Además, no es posible decir con certeza hasta qué punto es estable este desarrollo social hacia una creciente diversidad del género y la sexualidad. Al fin y al cabo, es precisamente contra esta evolución contra la que lucha explícitamente la derecha autoritaria, cada vez más asentada. No sabemos si tendrán éxito. Pero me parece que algunos subestiman este peligro.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (2006) [1944/1947]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fráncfort: Fischer.
- CRENSHAW, Kimberlé (1998) [1989]: “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. En: Anne Phillips (Hg.): *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 314-343.
- DECKER, Oliver (2023): “Autoritäre Dynamiken und binäre Ordnungen”. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 56/57, 230-254.
- DEMIROVIC, Alex/LETTOW, Susanne/MAIHOFER, Andrea/BROMBERG, Svenja (Hg.) (2019): *Emanzipation: Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- DEMIROVIC, Alex/ MAIHOFER, Andrea (2013): “Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse”. En: Hildegard Maria Nickel u. Andreas Heilmann (Hg.): *Krise, Kritik, Allianzen: Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*. Weinheim/Basilea: Beltz Juventa, 30-48.

- DUDEN, Barbara (1991): *Geschichte unter der Haut: Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett Cotta.
- HONEGGER, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*. Fráncfort: Campus.
- hooks, bell (1984): *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- KULKE, Christine (Hg.) (1985): *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*. Berlin: publica Verlagsgesellschaft.
- KULKE, Christine/SCHEICH, Elvira (Hg.) (1992): *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- LAQUEUR, Thomas (1990): *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- MAIHOFER, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx: Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- MAIHOFER, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer Verlag.
- MAIHOFER, Andrea (2001): "Dialektik der Aufklärung - Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassetheorien im 18. Jahrhundert". En: Steffi Hobuß, Christina Schües, Nina Zimmnik et al. (Hg.): *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 113-132.
- MAIHOFER, Andrea (2014): "Familiale Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung". En: Cornelia Behnke, Diana Lengersdorf und Sylka Scholz (Hg.): *Wissen - Methode - Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*. Wiesbaden: Springer, 313-334.
- MAIHOFER, Andrea (2019): "Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit und die Grenzen des Konzepts von Caring Masculinities". En: Sylka Scholz und Andreas Heilmann (Hg.): *Caring Masculinities? Männlichkeiten in der Transformation kapitalistischer Wachstumsgesellschaften*. München: Oekom, 63-78.
- MAIHOFER, Andrea (2021a): "Orlando - Eine Trans*Geschichte. Wolfs konkrete Utopie einer Vielfalt von Geschlecht, Geschlechterdifferenzen und Sexualitäten". En: Anne-Berenike Rothstein (Hg.): *Kulturelle Inszenierungen von Transgender und Crossdressing*. Bielefeld: Transkript, 113-146.
- MAIHOFER, Andrea (2021b): "Die Geschichte des Frauenstimmrechts - Verdrängtes Unrecht?" En: Isabel Rohner und Irène Schäppe (Hg.): *50 Jahre Frauenstimmrecht. 25 Jahre über Demokratie, Macht und Gleichberechtigung*. Zürich: Limmat Verlag, 17-30.
- MAIHOFER, Andrea (2022a): "Zur Aktualität des Verständnisses von Freiheit bei Engels". En: Smail Rasic (Hg.): *Naturphilosophie, Gesellschaftstheorie, Sozialismus. Zur Aktualität von Friedrichs Engels*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 326-346.

MAIHOFER, Andrea (2022b): “Wandel und Persistenz hegemonialer Männlichkeit - aktuelle Entwicklungen”. En: AG Transformation von Männlichkeiten (Hg.): *Zeitdiagnose Männlichkeiten Schweiz*, Zürich: Seismo, 31-54.