
MARTA LAMAS

CUERPO: DIFERENCIA
SEXUAL Y GÉNERO

TAURUS
PENSAMIENTO

CUERPO: DIFERENCIA SEXUAL Y GÉNERO

D. R. © Marta Lamas, 2002



De esta edición:

D. R. © Santillana Ediciones Generales, S.A. de C.V., 2000

Av. Universidad 767, Col. del Valle

México, 03100, D.F. Teléfono 5420 7530

www.taurusaguilar.com.mx

- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Calle 80 No. 10-23. Santafé de Bogotá, Colombia
Tel: 6 35 12 00
- Santillana S.A.
Torrelaguna, 60-28043. Madrid
- Santillana S.A., Av. San Felipe 731. Lima, Perú.
- Editorial Santillana S.A.
Av. Rómulo Gallegos, Edif. Zulia 1er. piso
Boleíta Nte. 1071, Caracas, Venezuela.
- Editorial Santillana Inc.
P.O. Box 5462 Hato Rey, Puerto Rico, 00919.
- Santillana Publishing Company Inc.
2105 N.W. 86th Avenue, 33122, Miami, Fl., E.U.A.
- Ediciones Santillana S.A. (ROU)
Javier de Viana 2350, Montevideo 11200, Uruguay.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Beazley 3860, 1437. Buenos Aires.
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
Dr. Aníbal Ariztía 1444.
Providencia, Santiago de Chile. Tel. 600 731 10 03
- Santillana de Costa Rica, S.A.
La Uraca, 100m Oeste de Migración y Extranjería, San José, Costa Rica.

Primera edición: mayo de 2000

Segunda reimpresión: noviembre de 2006

ISBN: 968-19-0930-5

ISBN: 978-968-19-0930-7

D. R. © Diseño de cubierta: Sergio Gutiérrez Flores, 2002

Impreso en México

A MANERA DE PRÓLOGO	11
1. LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA Y LA CATEGORÍA "GÉNERO"	19
2. CUERPO: DIFERENCIA SEXUAL Y GÉNERO	49
3. USOS, DIFICULTADES Y POSIBILIDADES DE LA CATEGORÍA "GÉNERO"	85
4. DIFERENCIAS DE SEXO, GÉNERO Y DIFERENCIA SEXUAL	129
5. LA FETICHIZACIÓN DEL GÉNERO	161
NOTAS	183
BIBLIOGRAFÍA	193

A Diego

A MANERA DE PRÓLOGO

Esta compilación de ensayos escritos a lo largo de quince años es, además de un registro de mi recorrido teórico, una visión muy personal de la génesis y desarrollo del concepto *género* y de su paulatina fetichización. Con este libro pretendo mostrar la forma en que el pensamiento feminista vinculado a las ciencias sociales ha intentado dar respuesta a ciertos interrogantes respecto de esa pequeña gran diferencia sobre la que se han tejido las prácticas y creencias que constituyen nuestro entramado cultural: la diferencia entre los sexos. Como parece que los seres humanos no podemos aceptar la diferencia sin jerarquizarla, tener cuerpo de hombre o cuerpo de mujer se ha convertido, en sí mismo, en un dato fundamental de la valencia del poder (Héritier, 1996). Interpretada como “fundamento cósmico” (Godelier, 1986) de la subordinación femenina, la diferencia sexual se usó durante siglos como la base de que las mujeres y los hombres tuviéramos, “por naturaleza”, destinos diferenciados, habilidades distintas, necesidades disparés, aspiraciones diferentes. Así, la desigualdad social, política y económica de las mujeres en relación con los hombres se justificó como resultado inevitable de la asimetría sexual.

El feminismo puso en duda la “explicación” tradicional de que las diferencias biológicas entre los sexos originen todas las demás disparidades y planteó que el factor determinante para las diferencias entre mujeres y hombres era la simbolización que cada sociedad hacía de la diferencia sexual. La forma en que cada cultura imagina qué es “lo propio” de cada sexo, supuestamente en correspondencia con el papel reproductivo de cada uno, es lo que la lleva a formular cierto ordenamiento social inclusive en áreas de la vida social donde lo reproductivo no cuenta. Paulatinamente, el feminismo instauró un cambio en el encuadre de las ciencias sociales al introducir la “perspectiva de *género*” y, con ella, una nueva forma de ver la tradición intelectual occidental.

Pero al tiempo que esta mirada feminista obligó al pensamiento occidental a reconocer la simbolización de la diferencia sexual, se alejó también de ciertas investigaciones sobre el tema. Así, mientras que en el campo discursivo mostraba las fisuras de la idea de un sujeto supuestamente neutro, pero lingüísticamente masculino —el Hombre— y señalaba que esa abstracción de un sujeto universal, base de las epistemologías occidentales, además de generar un conocimiento claramente androcéntrico, legitima ciertos mecanismos de dominación y exclusión, rehuía simultáneamente las discusiones de las neurociencias sobre varias diferencias demostrables entre mujeres y hombres, y denunciaba como determinismo biológico cualquier intento por explorar las peculiaridades hormonales de cada sexo.

La fuerza moral del imperativo igualitario feminista trasladó la explicación hegemónica sobre el origen de las desigualdades entre mujeres y hombres del *sexo* al *género*. Así, el *género* se transformó en un *concepto-metáfora*. Los *conceptos-metáfora* no resuelven la tensión entre las

pretensiones universales y los contextos particulares y específicos; por el contrario, su papel es mantener la ambigüedad (Moore, 2002). Sin embargo, la evolución de dicho concepto ha erosionado tal papel.

¿Por qué un concepto radical con el tiempo pierde su filo y se reifica? ¿Por qué una categoría de análisis adquiere un valor extra-académico y se utiliza en política como un recurso estratégico? ¿Cómo es que un *concepto-metáfora* acaba convertido en un fetiche discursivo? Lo que en un momento dado sirvió para des-naturalizar las concepciones ideológicas sobre las mujeres y los hombres y, por ende, para desconstruir los mandatos culturales que reproducen y proponen papeles estereotipados para cada sexo ha sido fetichizado en una versión pedestre de “lo relativo a las mujeres”. De esta manera, la poderosa movilización crítica que despertó ha quedado frenada por una “explicación” tautológicamente reiterativa: todo lo que ocurre entre mujeres y hombres es producto del *género*.

Esta paulatina transformación del concepto de *género* de una categoría analítica en una fuerza causal (Hawkesworth, 1999) con la cual se intenta explicar todo, se perfila como un obstáculo sustantivo para la comprensión no sólo de las complejas relaciones que se establecen entre las mujeres y los hombres, sino del proceso mismo de constitución del sujeto. Cualquier intento por comprender ese proceso implica retomar la explicación crítica de que el sujeto es, al mismo tiempo, el productor y el producto del significado. Además, el nuevo paradigma respecto de la constitución del sujeto incorpora el descubrimiento freudiano del inconsciente. De ahí que haya que comprender la diferencia sexual como una diferencia fundamental y estructurante, cuyo contenido psíquico excede a la definición anatómica

literal: es al mismo tiempo sexo/substancia y sexo/significación. Pensar el sujeto cartesianamente, sin considerar el inconsciente, conduce a errores reduccionistas, como el de sostener que todo es una construcción cultural. Si se esquivan las referencias a la biología y al inconsciente, se realiza una peligrosa simplificación de los varios conflictos que traspasan a los seres humanos. El caso típico es el del ingenuo constructivismo social, que ha obturado el pensamiento crítico en muchos centros de investigación feminista donde se utiliza, como la base para todo, el fetiche de la “perspectiva de género”.

Cruzar el umbral del *género* para arriesgarse a pensar las implicaciones de esa diferencia insondable del cuerpo es el actual desafío de un pensamiento crítico feminista. Aceptar que el sujeto no está dado, sino que es construido en sistemas de significados y representaciones culturales, requiere asumir el hecho incontrovertible de que está encarnado en un cuerpo sexuado. Sin olvidar los intersexos —entre los cuales las personas hermafroditas están hoy planteando cruciales demandas de respeto a su integridad física— asumir la duplicidad biológica básica del sujeto nos hace reconocer el peso y la especificidad de la diferencia sexual.

¿Por qué al feminismo no le ha interesado calibrar el peso de la biología en las diferencias entre mujeres y hombres? Porque ésta pareciera enfrentarnos con algo arcaico e inmodificable. Sullerot (1979) señala que “la profunda reticencia —la mayor parte de las veces cabe hablar sin exageración de rechazo vehemente— ante la idea de hablar de genética sexual y, por lo tanto, de anclaje del sexo en lo ‘dado’, lo ‘innato’ más profundo, procede de un miedo comprensible a que tal conocimiento tenga como frutos sociales la detención del proceso de

igualación de los sexos". Por eso la abrumadora mayoría de las feministas, cobijándose en su rechazo al determinismo biológico, ha preferido evadir el tema y ha adoptado entusiastamente la perspectiva de *género*. Tal parece que la gran resistencia a reconocer determinaciones percibidas como inmodificables está ligada con el devastador recuerdo de las prácticas fascistas. Pero el rechazo al uso criminal que se le dio al determinismo biológico durante el siglo pasado no debería cerrarnos la posibilidad de revisar la nueva información biomédica desde una perspectiva libertaria. Hoy el reto es hacer una lectura distinta de lo biológico, sin que la aceptación de la diferencia sexual sea un obstáculo para la igualdad social.

No deja de ser sorprendente que quienes trabajan desde la biología hayan adoptado el concepto de *género*, mientras que en el ámbito de las ciencias sociales se ha instalado la negación del sexo. Por ejemplo, el *Committee on Understanding the Biology of Sex and Gender Differences*, del Instituto de Medicina de Estados Unidos, dependiente de la Academia de Ciencias, define *sexo* como la clasificación de los entes vivos en machos y hembras, de acuerdo con sus órganos reproductivos y las funciones asignadas por su determinación cromosómica; y *género* como la autorrepresentación de las personas como hombres o mujeres y la manera en que las instituciones sociales responden a las personas a partir de su presentación individual (Institute of Medicine, 2001).

Estoy convencida de que reconocer el impacto que las elaboraciones culturales tienen sobre la vida social de mujeres y hombres no debe impedir una apertura a las investigaciones biomédicas, las cuales ofrecen informaciones que presagian develar algunos de los misterios de la diferencia sexual.

políticamente correcto— sino incursionar en senderos poco frecuentados por los feminismos: el del sexo (como biología) y el del psicoanálisis.

Indiscutiblemente, la investigación, la reflexión y el debate alrededor del *género* han conducido a poner en jaque ideas esencialistas sobre ser mujer o ser hombre. Sin embargo, la diferencia sexual constituye algo más que esa potente referencia sobre la cual simbolizamos y construimos la cultura. ¿Por qué no examinar cuestiones que ya no pueden ser soslayadas y que marcan la conducta diferenciada de los hombres y las mujeres? Nada que sea realmente esclarecedor puede ser amenazante. Como señala Héritier (1996), el desciframiento de las cosas “oscuras” puede ser el desciframiento de nuestro porvenir. Por eso habría que tratar de encontrar los invisibles puentes que vinculan las complejas interacciones humanas donde lo biológico, lo psíquico y lo social se entrelazan.

La diferencia sexual es, y seguirá siendo por algún tiempo, un abismo perturbador entre las mujeres y los hombres. Pero la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones no debe ser la causa de que la razón se apegue a suposiciones dogmáticas o se abandone a un escepticismo sin esperanzas (Copjec, 1994). Por el contrario, lo incomprensible y lo desconocido son acicates intelectuales que nos impulsan a responder por nuestros sueños. El feminismo ha soñado que la diferencia sexual no se traduzca en desigualdad social, económica, política. Para sustentar ese sueño hay que redefinir nuestra búsqueda intelectual. Y esto requiere ejercer el irrenunciable vaivén dialéctico que Marx recomendaba: probar, contrastar, redefinir. Pero no se puede aclarar lo que se decide ignorar, por eso, hay que insistir, de vuelta, en la diferencia sexual.

Ciudad de México, 21 de marzo del 2002.

CAPÍTULO 1

LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA Y LA CATEGORÍA

“GÉNERO”*

Si se tuviera que elegir un concepto que distinguiera a la antropología de las demás ciencias, éste sería el de “cultura”.¹ El estudio y la investigación de la cultura humana han trazado la línea rectora de la ciencia antropológica. Por eso, uno de sus principales intereses ha sido esclarecer hasta dónde ciertas características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura, o si están inscritas genéticamente en la naturaleza humana. Esta interrogante ha llevado a un debate sobre qué es lo determinante en el comportamiento humano, si los aspectos biológicos o los socioculturales.

En los últimos años, este debate ha cobrado especial fuerza en lo que respecta a las diferencias entre varones y mujeres; actualmente se plantea que las diferencias significativas entre los sexos son las diferencias de género. ¿Qué significa esto? “Género” es un concepto que, si bien existe desde hace cientos de años, en la década de los setenta empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como una categoría con una acepción específica. El propósito de estas notas es señalar por qué se ha puesto en

* Este artículo fue publicado originalmente en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, núm. 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACYT/UAM Iztapalapa, 1986.

boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos.

1

La antropología se ha interesado desde siempre por la forma en que la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de quienes hacen antropología ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia. Los papeles sexuales, supuestamente originados en una división del trabajo basada en la diferencia biológica (léase: "en la maternidad"), han sido descritos etnográficamente. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer qué tan variables o universales son, si se les compara transculturalmente.² Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos. Muchos de estos estudios e investigaciones han sido revisados recientemente y se ha cuestionado su sesgo androcéntrico.³

Aunque en estas notas no voy a dar cuenta del estado actual del debate sobre lo innato y lo adquirido en el comportamiento humano (también llamado debate "naturaleza/cultura"), quiero señalar que la corriente neoevolucionista y la culturalista son las que mejor representan los dos polos de la discusión.⁴

Lo que ambas intentan desentrañar es la relación entre la evolución biológica y el comportamiento sociocultural, para lo cual varios aspectos de la vida y de las características humanas han sido ampliamente investigados. Uno de estos aspectos ha sido el que atañe a las diferencias—inherentes/aprendidas— entre los sexos.

Tampoco voy a hacer un recuento de quiénes han estudiado estas diferencias. De una u otra manera, todos los estudios etnográficos dan cuenta de ellas. Baste por el momento mencionar a los que han sido pioneros y han abierto una perspectiva de interpretación más allá de la mera descripción etnográfica. Margaret Mead es indudablemente una de estas personas. Ya en 1935, en su clásico estudio de tres sociedades de Nueva Guinea (Mead, 1981), reflexionaba sobre el porqué de las diferencias conductuales —y de “temperamento”—; concluyó que son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable. Interesada en profundizar en el estudio de los sexos publicó en 1949 *Macho y hembra* (Mead, 1972), pero a diferencia de su obra anterior, ésta cae en un psicologismo barato y es duramente criticada por el poco rigor y la mucha ideología que permean todo el texto.⁵

Murdock (1937) hizo una comparación de la división sexual del trabajo en varias sociedades y concluyó que no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos; eso es especialmente evidente en lo que se refiere a la manufactura de objetos, donde la fuerza no es lo determinante; por ejemplo, si es un varón o una mujer quien elabora una canasta. Lo que hace que tejer canastas sea una actividad de mujeres o de hombres no son cuestiones inherentes a la diferencia sexual, sino al género: que esa canasta sea utilizada en tareas consideradas femeninas o masculinas. Murdock dice claramente que el hecho de que los sexos tengan una asignación diferencial en la niñez y ocupaciones distintas en la edad adulta es lo que explica las diferencias observables en el “temperamento” sexual, y no al contrario.

Otra referencia significativa para las diferencias entre los sexos fue la que se hizo a partir del concepto de estatus.

Ya Linton (1956) señalaba que todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a ese estatus. Dentro de esa línea se concebía la masculinidad y la femineidad como estatus instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona. La mayor parte del tiempo, las personas están de acuerdo con el estatus que se les ha asignado, pero ocurre que a veces alguna persona no lo está. La antropología también se interesó por estudiar las maneras como las sociedades manejan ese conflicto.⁶

Pero la pregunta subyacente a todos estos estudios, y la que ha alimentado las dos posturas enfrentadas en el debate “naturaleza/cultura”, es la siguiente: ¿hay o no hay una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político del que la antropología no podría sustraerse, sobre todo cuando todo un movimiento social estaba interesado en ella. Si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué las mujeres siempre están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, ¿qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo lo formuló acertadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?

La antropología ha mostrado —y en ello destaca el trabajo de Lévi-Strauss— cómo las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante el esquema conceptual que separa la naturaleza de la cultura (lo crudo de lo cocido, lo salvaje de lo doméstico, etcétera).

Estas opciones son pensadas globalmente, unas en función de las otras, y se constituyen así en categorías que no significan si no es por su opuesto: pensar lo femenino sin la existencia de lo masculino no es posible. Si bien la diferencia entre macho y hembra es evidente, que a las

hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por su función reproductora) es un hecho cultural.

Ahora bien, ¿hasta qué punto y en dónde se asimila a las mujeres a lo natural y a los hombres a lo cultural, y qué implica esta correspondencia?⁷ Significa, entre otras cosas, que cuando una mujer se quiere salir de la esfera de lo natural, o sea, cuando no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, se le tacha de antinatural. En cambio, para los hombres “lo natural” es rebasar el estado natural: volar, sumergirse en los océanos, etcétera.

Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres.

2

Contra la “diferencia” vuelta “desigualdad” es que se levanta el nuevo feminismo que surge a finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, y que se difunde y cobra fuerza en otros países de América, Oriente y África en los años setenta.⁸ La mayoría de las mujeres que conformaban este movimiento social, a diferencia de sus antecesoras de principios de siglo, tenían un bagaje ideológico y una militancia política que les permitieron un análisis más radical. Estas nuevas feministas, al reflexionar sobre el origen de la opresión femenina, analizaban la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal y descartaban la supuesta “naturalidad” de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. No es de extrañar, por lo tanto, que la

antropología haya resultado un terreno fértil a sus cuestionamientos, dirigidos a esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas.

Así, varias antropólogas feministas⁹ participaron, con investigaciones y teorizaciones, en la nueva ronda del debate “naturaleza *versus* cultura” que el movimiento feminista estaba llevando a cabo sobre el origen —¿biológico o social?— de la opresión de las mujeres. Estas antropólogas iniciaron una revisión crítica del androcentrismo en la antropología y en el pensamiento socialista respecto de las mujeres.¹⁰ Al mismo tiempo, otras feministas, preocupadas por la ausencia o invisibilidad de las mujeres en la historia, se propusieron recuperar la historia de las mujeres.¹¹ Esta recuperación padeció, en algunos casos, de aspectos absolutamente ideologizados y acientíficos, como el planteamiento de la existencia de un supuesto matriarcado.¹²

En esa primera etapa (que duró hasta poco más de la mitad de los años setenta), la interrogante más frecuente que se le planteó a la antropología fue si en otras culturas y sociedades las mujeres ocupaban también una posición subordinada. Mucho del interés se centró en la cuestión del poder político: ¿por qué, aun en sociedades realmente igualitarias en casi todos los aspectos, las mujeres seguían marginadas o rezagadas respecto del poder político? Se intentó averiguar cómo y en qué situaciones las mujeres ocupaban posiciones de poder y cómo lo ejercían. Esto llevó a la realización de un análisis crítico de la universalidad de la subordinación femenina, y se introdujeron matices y precisiones que modificaron y enriquecieron sustancialmente el conjunto de la teoría y la información antropológicas.¹³ Entre ellos destacan todas las consideraciones y evidencias sobre la existencia de un

poder femenino no reconocido anteriormente, las implicaciones y alcances de dicho poder, así como su naturaleza. También se constató que el papel de las mujeres en los procesos sociales es más importante de lo que se reconoce ideológicamente, y se detectaron las estructuras sociales que facilitan o frenan los intentos de las mujeres por modificar su estatus en la sociedad. Esto condujo a investigar las formas y la calidad de las estrategias (matrimoniales, laborales, etcétera) utilizadas por las mujeres.

Pero toda esta demostración de que las mujeres son agentes igual de importantes que los varones en la acción social y política no desentraña los factores que determinan el estatus femenino, tan variable de cultura en cultura, pero siempre con una constante: la subordinación política de las mujeres como grupo a los hombres.

A esa constante se contraponía otra: la diferencia biológica entre los sexos, y a partir de ella se explicaba la subordinación femenina en términos "naturales" y hasta "inevitables".¹⁴ Casi todas, si no es que todas, las interpretaciones sobre el origen de la opresión de la mujer lo ubicaban en la expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad.¹⁵

Inclusive una corriente feminista postulaba que la "tiranía de la reproducción" era la causante más significativa de la desigualdad entre los sexos y planteaba la reproducción artificial como la condición previa y necesaria para la liberación de las mujeres.¹⁶

Pero así como unas feministas centraban en lo biológico la causa de la subordinación femenina, hubo otras que, respondiendo a los discursos neo-evolucionistas de moda (por ejemplo, la sociobiología) reaccionaron con posturas muy ideológicas y poco científicas; algunas llegaron inclusive a negar cualquier peso a los aspectos biológicos y cayeron así en un reduccionismo culturalista. Hay

que reconocer que el rechazo de algunas feministas a una interpretación fundamentada en la biología estaba en parte justificada. La esclavitud, la explotación y la represión, hasta el genocidio, de ciertos pueblos y etnias, legitimados con argumentos sobre su inferioridad biológica, han sido dolorosas realidades que están presentes en la conciencia de todo mundo. Además, todavía hoy circulan “explicaciones” de la inferioridad de las mujeres en razón del tamaño del cerebro femenino, que es menor que el masculino, o porque su constitución física es proporcionalmente más débil que la de los hombres.

No es de extrañar, entonces, que muchas feministas hayan querido sacar el debate sobre las diferencias entre hombres y mujeres fuera del terreno de lo biológico. Ellas compartían el error, muy generalizado, de considerar lo biológico como inmutable y lo social como transformable. Para muchas personas, situar la causa de la desigualdad social en la diferencia biológica volvía inútiles los esfuerzos para acabar con la desigualdad. Si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable.

Pero entre considerar a la biología como el origen y razón de las diferencias entre los sexos —y en especial de la subordinación femenina— sin tomar en cuenta para nada otros aspectos, y tratar de valorar el peso de lo biológico en la interrelación de múltiples aspectos (sociales, ecológicos, biológicos) hay un abismo.

Justamente una feminista, la socióloga francesa Evelyn Sullerot (1979), se propuso, junto con Jacques Monod (premio Nobel de medicina), estudiar “el hecho femenino” desde una perspectiva que incluyera lo biológico, lo psicológico y lo social. Para ello realizaron un coloquio en 1976 que fue presidido, a la muerte de Monod, por otro premio Nobel de medicina, André Lwoff. Las conclusiones a que llegaron echan abajo la argumentación

biologicista; pues si bien reconocen que, según las investigaciones más recientes, es perfectamente plausible que existan diferencias sexuales de comportamiento asociadas con un programa genético de diferenciación sexual, estas diferencias son mínimas y no implican la superioridad de un sexo sobre otro. Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente en sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. Ambos comparten rasgos y conductas humanas.

Inclusive se llegó a decir que si hace miles de años las diferencias biológicas, en especial la que se refiere a la maternidad, pudieron haber sido la causa de la división sexual del trabajo que permitió la dominación de un sexo sobre otro al establecer una repartición de ciertas tareas y funciones sociales, hoy esto ya no tiene vigencia. En la actualidad, como dice Sullerot “es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura”. Es más fácil librar a la mujer de la necesidad “natural” de amamantar, que conseguir que el marido se encargue de dar el biberón. La transformación de los hechos socioculturales resulta frecuentemente mucho más ardua que la de los hechos naturales; sin embargo, la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable.

Pero si se descarta la hipótesis de la diferencia biológica como la constante que explica las otras constantes de la marginación femenina y la dominación política patriarcal, ¿qué otra explicación plausible habría para ellas?

La pregunta, como formuló acertadamente Michelle Z. Rosaldo (1974), era: “¿qué característica se encuentra presente en todas y cada una de las sociedades para que produzcan y reproduzcan un orden sexual desigual?” Así

nos encontramos no sólo con la diferencia biológica, sino también con la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas, división que se atribuye a la biología pero que, con la excepción de lo relacionado con la maternidad, es claramente cultural. O sea, nos topamos con el género.

3

¿Cómo aparecen las diferencias de género en la antropología? La antropología ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de éstas) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio para cada sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer no está determinada biológica, sino culturalmente. El argumento biologicista queda expuesto: las mujeres ocupan tal lugar en la sociedad como consecuencia de su biología, ya que ésta determina que serán —antes que nada— madres; la anatomía se vuelve destino que marca y limita. Pero ¿es el hecho biológico de tener vagina lo que genera la discriminación, o lo es la manera en que ese hecho es valorado socialmente, o sea, la pertenencia de las que tienen vagina a un grupo diferente del de las personas que no la tienen?

Cuando se cuestionó por qué cierto trabajo era considerado “propio” para una mujer o para un hombre y se vio que no había relación entre las características físicas de los sexos y los trabajos a realizar (pues igual existen hombres débiles que mujeres fuertes), se tuvo que aceptar la arbitrariedad de la supuestamente “natural” división del trabajo. Las variaciones entre lo considerado femenino o masculino demuestran que, con excepción de lo relativo a la maternidad, se trata de construcciones culturales. Probablemente, como ya señaló Lévi-Strauss respecto al matrimonio, esta división artificial sirva para fomentar la complementariedad e interdependencia de los sexos; sin embargo, quedan unas interrogantes: ¿cómo surge la conceptualización del género, cuáles son sus fuentes, cuáles las relaciones de esa concepción cultural con otras áreas de la sociedad y cuáles sus consecuencias en la vida social, económica y política?

Así, el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género. Los papeles son asignados en función de la pertenencia a un sexo; pero ¿cómo o por qué se designan ciertas características como femeninas y otras como masculinas?; ¿cómo es que aparece el género? Si un objetivo del trabajo teórico es desarrollar o crear herramientas analíticas —conceptos, categorías, teorías— que permitan entender, o al menos visualizar, algo que antes pasaba inadvertido, ¿qué es lo que la categoría género permite ver?

Antes de entrar a ver qué significa el género como categoría analítica, empecemos por aclarar el concepto mismo. La definición clásica, de diccionario, es la siguiente: “Género es la clase a la que pertenecen las personas o las cosas”. “Género se refiere a la clase, especie o tipo”.

Como la anatomía ha sido una de las más importantes bases para la clasificación de las personas, tenemos dos

tinción es posible enfrentar los argumentos biologicistas. Ya no se puede aceptar que las mujeres sean, “por naturaleza” (o sea, en función de su anatomía, de su sexo), lo que la cultura designa como “femeninas”: pasivas, vulnerables, etcétera; se tiene que reconocer que las características llamadas “femeninas” (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición del género.

4

Si bien la antropología daba este sentido de construcción cultural a lo que llamaba papel o estatus sexual, perfilando lo que sería la nueva acepción de la categoría género, no fue ésta la disciplina que introdujo su utilización en las ciencias sociales con el sentido de construcción social de lo femenino y lo masculino.

Parece ser que la disciplina que primero la utilizó así fue la psicología, en su vertiente médica. Aunque ya varios estudios de Money desde 1955¹⁸ hablan de género con esta intención, el que establece ampliamente la diferencia entre sexo y género es Robert Stoller, justamente en *Sex and Gender* (1968). Es a partir del estudio de los trastornos de la identidad sexual que se define con precisión este sentido de género.

Stoller examina casos en los que la asignación de sexo falló, ya que las características externas de los genitales se prestaban a confusión. Tal es el caso de niñas con un síndrome adrenogenital, o sea, niñas cuyos genitales externos se han masculinizado, aunque tienen un sexo genético (xx), anatómico (vagina y clítoris) y hormonal femenino. En los casos estudiados, a estas niñas se les asignó un papel masculino; y este error de rotular a una niña como niño resultó imposible de corregir después

de los primeros tres años de edad. La persona en cuestión retenía su identidad inicial de género pese a los esfuerzos por corregirla. También hubo casos de niños genéticamente varones que, al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron rotulados preventivamente como niñas, de manera que se les asignó esa identidad desde el inicio, y eso facilitó el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres.

Esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento de género no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cierto género. Y concluyó que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y anatómica.

Desde esta perspectiva psicológica, género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

a) *La asignación (rotulación, atribución) de género*
Ésta se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta contradicción ni se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.

b) *La identidad de género*
Se establece más o menos a la edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los dos y tres años) y es anterior a su conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de “niño” o de “niña”, comportamientos, juegos, etcétera. Después de establecida la identidad de

género, cuando un niño se sabe y asume como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ésta se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque es del género contrario, o aceptar sin cuestionar ciertas tareas porque son del propio género. Ya asumida la identidad de género, es casi imposible cambiarla.

c) *El papel de género*

El papel (*rol*) de género se configura con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el estrato generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos y, por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenino, con sus variantes culturales (del tipo el yang y el yin), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.¹⁹

La existencia de distinciones socialmente aceptadas entre hombres y mujeres es justamente lo que da fuerza y coherencia a la identidad de género, pero hay que tener en cuenta que si el género es una distinción significativa en gran cantidad de situaciones, es porque se trata de un hecho social, no biológico. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende “naturalmente” de la biología, sino que es un

hecho social. Para poner un ejemplo pedestre pero ilustrativo: la maternidad sin duda juega un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar y coser.

Es importante analizar la articulación de lo biológico con lo social y no tratar de negar las diferencias biológicas indudables que hay entre mujeres y hombres; pero también hay que reconocer que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género.

La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que inclusive se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas, que son construidas y promovidas social y culturalmente. Hay que tener siempre presente que entre mujeres y hombres hay más semejanzas como especie que diferencias sexuales.

5

Pero, ¿qué aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría de género?

En principio, lo que aporta básicamente es una nueva manera de plantearse viejos problemas. Los interrogantes nuevos que surgen y las interpretaciones diferentes que se generan no sólo ponen en cuestión muchos de los postulados sobre el origen de la subordinación femenina (y de sus modalidades actuales), sino que replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y el matrimonio. Por ejemplo, Lévi-Strauss ha señalado que el matrimonio es un dispositivo cultural que asegura un estado de dependencia recíproca entre los sexos. El uso de la categoría de género ha puesto de relieve que dicho estado de dependencia sólo

es recíproco en el nivel más elemental e individual, pues la asimetría fundamental permanece. Es decir: los hombres —en conjunto— son quienes ejercen el poder sobre las mujeres —como grupo social.

Además, esta categoría permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico. Así se da una coincidencia importante con la teoría psicoanalítica freudiana, que también privilegia lo simbólico sobre lo anatómico.²⁰ No estaría de más explorar esta coincidencia, ya que justamente el psicoanálisis estudia el proceso individual de adquisición de género en las personas.

La categoría género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad. Algunos autores consideran que dicha transformación se da en el terreno del parentesco; otros, que la desigualdad se funda en la distribución asimétrica de tareas; pocos más ubican el origen de la subordinación en el territorio de lo simbólico, especialmente en las estructuras de prestigio.

Una de las primeras antropólogas que consideraron que el intento por comprender y desentrañar la construcción del género en su contexto social y cultural es una de las tareas más importantes de la ciencia social contemporánea, y cuya reflexión teórica es un punto de referencia y de partida para los posteriores estudios de género en antropología, es Gayle Rubin (1996) quien publicó en 1975 un artículo titulado “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex”. Al señalar la necesidad de desentrañar la parte de la vida social que es el *locus* (el lugar) de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de ciertos aspectos de la personalidad humana en las personas, designa ese lugar como “el sistema sexo/género”.

Como definición preliminar, Rubin plantea que el sistema sexo/género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; con estos “productos” culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea, un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social. En cada cultura la pulsión sexual es satisfecha de una manera que se considera convencional, aunque pueda resultar muy extraña a ojos de otras culturas.²¹ Su analogía es la siguiente: el hambre es hambre en todas partes, pero cada cultura determina cuál es la comida adecuada; de la misma forma, el sexo es sexo en todas partes, pero una conducta sexual que se considere “aceptable” varía de cultura en cultura.

Rubin señala que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género. Partiendo del conocido planteamiento de Lévi-Strauss respecto de que el intercambio de mujeres —como primer acto cultural que reglamenta la prohibición del incesto— es lo que constituye a la sociedad, Rubin profundiza en qué significa diferencialmente este acto para los hombres y para las mujeres: de entrada, los hombres tienen ciertos derechos sobre las mujeres que las mujeres no tienen sobre ellos ni sobre sí mismas. Por lo tanto, Rubin rechaza la hipótesis de que la opresión de las mujeres se deba a cuestiones económicas y señala que éstas son secundarias y derivativas.

Rubin subraya la necesidad de analizar la forma en que las transacciones matrimoniales están articuladas con arreglos políticos y económicos. Esta articulación crea una situación muy compleja, y es muy difícil que las mujeres puedan salirse de ella o confrontarla: la estructura de parentesco señala un espacio determinado para las muje-

res, mismo que supone una serie de tareas de género; el lugar en la estructura de parentesco está determinado por el sistema de intercambio matrimonial, que también reglamenta las funciones reproductivas de las mujeres y restringe las áreas productivas y la participación pública. Rubin tiene claro que hay un terreno donde los estudios de Lévi-Strauss y los de Freud se superponen, terreno que ella considera prioritario abordar teóricamente.²² Para ver lo que las estructuras de parentesco y de matrimonio tienen de político y económico, Rubin plantea que se necesita elaborar una “economía política del sexo”.

De ese artículo pionero de Rubin a los actuales estudios antropológicos sobre género han pasado más de diez años. Durante este tiempo se han desarrollado mucho los estudios de género, no sólo en antropología sino también en otras ciencias sociales.²³ Ya para finalizar estas notas quiero mostrar como un ejemplo lo que se está trabajando actualmente en antropología. He seleccionado la compilación de Ortner y Whitehead (1981) *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, una compilación de ensayos antropológicos dirigidos a entender cómo la sexualidad y el género toman forma a partir de las matrices culturales y sociales en las que están insertos. Estos ensayos se salen de la temática tradicional asociada con la problemática de género (por ejemplo, comparaciones transculturales de papeles) e incursionan en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales (como por ejemplo, la virginidad ceremonial en Polinesia, la homosexualidad institucionalizada en Estados Unidos, la ideología sexual masculina en Andalucía); intentan ir más allá de lo descriptivo y se sitúan en una perspectiva de análisis simbólico que explora también los procesos culturales y sociales, al tiempo que trata de desentrañar los significados de dichas prácticas y creencias.

formas de acción que se dan en la vida social, política y económica.

Aunque todos los artículos tienen una reflexión teórica, el de Salvatore Cucchiari (1996), "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: The Origins of Gender Hierarchy" ("La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género"),²⁵ resulta especialmente interesante. Se trata de un "experimento" teórico. Cucchiari intenta imaginarse un mundo sin género y se pregunta qué aspectos de la organización social estarían ausentes o modificados en esa situación. Revisa primero cuestiones que van desde el parentesco hasta el psicoanálisis, y construye un marco interpretativo que utiliza después para analizar datos arqueológicos del Paleolítico. Concluye, aceptando los límites de su especulación, que el género es una construcción social, cultural e histórica.

La introducción de Ortner y Whitehead (cada una tiene, además, un ensayo propio, la primera con el enfoque sociológico y la segunda con el culturalista) resulta muy útil para tener una visión de conjunto. Aparte de que trazan un amplio panorama explicativo de los ensayos compilados, analizando las implicaciones de los aspectos metodológicos y refiriéndolas a cuestiones actuales de la antropología social, las compiladoras también realizan un resumen en el que presentan los aspectos generales de las ideologías de género. Señalan que hay que distinguir el grado de las nociones formales —a veces muy elaboradas— de género y sexualidad que tienen las diferentes culturas, pues suele ser muy variable. La comparación entre las culturas del Mediterráneo y las del norte de Europa es muy ilustrativa. Mientras que las mediterráneas tienen concepciones de género muy complejas y especí-

La amplia introducción,²⁴ a cargo de las dos compiladoras, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, es, en sí misma, un artículo, con comentarios teóricos y metodológicos sustanciosos. Los ensayos están agrupados bajo dos rubros:

- a) la organización cultural del género, y
- b) los contextos políticos de género.

Todos los trabajos parten del mismo cuestionamiento: ¿qué es lo que significan el género y la sexualidad en una cultura dada? Símbolos, productos o construcciones culturales, el género y la sexualidad son, por lo tanto, materia de interpretación y análisis simbólico (¡cuánta razón tenía Freud!), materia que se relaciona con otros símbolos y con las formas concretas de la vida social, económica y política. Pero los rubros bajo los que están agrupados responden a dos enfoques metodológicos distintos. Ortner y Whitehead llaman enfoque culturalista al primero, que hace énfasis en el intento de desentrañar la lógica interna y las relaciones estructurales entre los símbolos; y al segundo, enfoque sociológico, que resalta el análisis de la relación entre los símbolos y sus significados y los diversos aspectos de la vida social.

Estos dos enfoques no son ni opuestos ni mutuamente excluyentes; deben de ser interpretados solamente como distintos enfoques metodológicos dentro de un intento común por interpretar y analizar el género como un sistema cultural. Todos los ensayos comparten la perspectiva de que el género y la sexualidad son construcciones simbólicas, cualesquiera que sean las bases "naturales" de la diferencia entre los sexos. Ambos enfoques intentan detectar cuáles son los aspectos económicos, políticos y sociales más significativos para la construcción del género y cómo cierto tipo de orden social genera percepciones específicas sobre el género y la sexualidad. Se considera que estas concepciones emergen de las

ficas que definen y organizan áreas de la vida tales como el trabajo, el ocio, la actividad religiosa, etcétera, las del norte de Europa son menos elaboradas y por lo tanto el género tiene menos injerencia en esos terrenos de la vida.

Ortner y Whitehead también subrayan que no todas las culturas elaboran nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. Aunque en la mayoría de los casos (y ésta es otra de las tendencias) las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas en términos de conjuntos de oposiciones binarias, metafóricamente asociadas, hay veces en que los sexos aparecen como gradaciones en una escala. Claro que hay oposiciones recurrentes transculturalmente (Lévi-Strauss las menciona también): mujer/hombre va con naturaleza/cultura, interés privado/interés social, esfera doméstica/ámbito público, etcétera.

Otra tendencia que aparece es la de definir a los varones en términos de su estatus o de su papel: guerrero, cazador, jefe, etcétera, mientras que la tendencia respecto de las mujeres es definir las en términos androcéntricos, por su relación con los hombres: esposa de, hija de, hermana de, etcétera.

Las compiladoras señalan también que los ejes que dividen y distinguen lo masculino de lo femenino, en realidad jerarquizan lo masculino sobre lo femenino y distinguen a las personas del mismo género. Los ejes de valoración son culturales y aun fuera del terreno del género ésta se realiza en términos genéricos. En muchas partes se suele valorar la fuerza sobre la debilidad, y se considera que los varones son los fuertes y las mujeres las débiles. De ahí que resulte coherente el que, por ejemplo, en México, esto se manifieste con expresiones del tipo "pareces vieja" (ante la "debilidad" de un hombre) o "ni pareces vieja" (dirigida a una mujer como halago); la

expresión “vieja el último”, común entre niños que van a echar una carrera, también es utilizada por niñas.

Después de resumir las tendencias generales de las ideologías de género, Ortner y Whitehead presentan su hipótesis: la organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente a las nociones culturales de género y sexualidad. Partiendo de la idea de que hay transacciones dinámicas entre los aspectos económicos y los ideológicos en una sociedad, proponen que los articula el sistema de prestigio. Al estudiar la forma en que el prestigio es distribuido, regulado y expresado socialmente, se establece una perspectiva que permite entender muchos aspectos de las relaciones sociales entre los sexos, y de cómo son vistas culturalmente. Los sistemas de prestigio son parte del orden político, económico y social. Así, el parentesco, el matrimonio y las relaciones de producción tienen un lugar dentro de estos sistemas de prestigio. Para Ortner y Whitehead, el prestigio es el concepto que tiene las implicaciones más claras e inteligibles para entender las ideas de género. De ahí la importancia de los sistemas de prestigio para comprender ciertos conceptos que tienen que ver con el género, como por ejemplo, el concepto del honor (Pitt-Rivers, 1968).

Los sistemas de prestigio están entrettejidos con las construcciones culturales de género. Ortner y Whitehead afirman que un sistema de género es, primero que nada, un sistema de prestigio, y que si se parte de ese punto, ciertos aspectos transculturales de las ideologías de género cobran sentido. Proponen estudiar ciertos aspectos de las relaciones entre el género y otros órdenes de prestigio, y analizar la relación de mutua metaforización entre las categorías de género y las usadas por el sistema de prestigio.

No es posible dar cuenta aquí de la variedad de las reflexiones que aparecen en *Sexual Meanings*. La pers-

pectiva simbólica que comparten, más la utilización de la categoría género, les permite hacer una lectura diferente de aspectos que ya parecían haber sido suficientemente analizados: la dote, el control de la actividad sexual premarital, la endogamia, el precio de la esposa, la herencia femenina, la virginidad, la homosexualidad institucionalizada, la ideología y las prácticas sexuales.

Aunque sus planteamientos no tienen todavía la estructura de una teoría ya constituida, son realmente muy estimulantes y no sólo para la antropología. Aparte de los datos etnográficos y su novedosa interpretación, el volumen tiene otra aportación indudable: la clara intención política de investigar cuáles son las fuerzas sociales y los elementos culturales que construyen, moldean y modifican las ideas sobre el género para así acabar con lo que parece ser el *locus* de la opresión, subordinación, o como quiera llamársela, femenina: el “sistema sexo/género” que denominó Rubin.

6

Tal vez todavía es muy pronto para afirmar que el uso de esta categoría modificará sustancialmente el tipo de investigación y la reflexión antropológica. Lo que sí ha hecho ya es permitir el desmantelamiento del pensamiento biologicista (tanto patriarcal como feminista) respecto del origen de la opresión femenina, ubicándolo en el registro “humano”, o sea, en lo simbólico. El proceso ha sido relativamente rápido.

En diez años el estudio y la comparación de lo femenino y lo masculino en culturas dadas han desembocado en el planteamiento de lo que significan lo femenino o lo masculino, y cómo se articulan con otras áreas de la vida.

El cuestionamiento de la "naturalidad" del género lleva a reconocer el prejuicio naturalista que se expresa en otros terrenos. Entre concebir el género de manera lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no sólo en el terreno de la investigación y la reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).

El análisis de la articulación entre el sistema de prestigio y el de género (articulación que supuestamente se da en el sistema de parentesco y de matrimonio) pone en evidencia una importante contradicción: que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y mujeres con otro estatus. Esta contradicción ha sido uno de los puntos más álgidos del debate feminista. A pesar de la condición universal de subordinación femenina, la diferencia específica de clase (y también de etnia) crea una separación entre las mujeres. El debate sobre la imposibilidad de desarrollar una propuesta política para las mujeres que concilie la igualdad de los problemas de género con las diferencias específicas de clase y etnia ha sido una constante en la corriente marxista del feminismo.²⁶ Muchos de los elementos de la discusión —el papel de las mujeres en el modo de producción (su trabajo doméstico no pagado) y de reproducción (la maternidad y la función de las mujeres en la familia)— son examinados por antropólogas feministas con casos de sociedades no tan complejas como las capitalistas. Conocer esos materiales, criticarlos, confrontar sus interpretaciones con lo que está pasando aquí y ahora es un paso útil para el necesario debate que enlaza la teoría con la praxis.

Ya para terminar, quiero señalar que las antropólogas feministas que trabajan en la dirección de unir teoría y praxis, apoyándose en el marxismo y en el psicoanálisis, lo hacen con una clara conciencia de trabajo colectivo. Rayna Reiter (1977) lo expresó con estas palabras:

Pasarán fácilmente décadas antes de que la crítica feminista aporte lo que Marx, Weber, Freud o Lévi-Strauss han logrado en sus áreas de investigación. Pero un punto principal de la crítica feminista es que las feministas no intentamos repetir ese proceso por el cual individuos impresionantemente preparados como *scholars* y totalmente confiados en su misión como pensadores críticos, redefinen una tradición dándole una nueva dirección. A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. Por nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida.

Reiter finaliza señalando que todo ese trabajo colectivo servirá "para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a dismantelar las estructuras de la desigualdad".

CAPÍTULO 2

Cualquiera que analice el vínculo entre cuerpo y política encuentra que el resurgimiento feminista de los años sesenta impulsó una convergencia amplísima de preocupaciones políticas, prácticas y teóricas al respecto. El feminismo estalló justamente a partir de la interpretación que se hacía de la diferencia entre los cuerpos de los hombres y los de las mujeres: puesto que tenían anatomías distintas, sus capacidades intelectuales y sus papeles sociales también habían de diferir; así, se aceptaba tranquilamente que las mujeres no tuvieran los mismos derechos ni las mismas opciones de vida que los hombres. Millones de mujeres en todo el mundo salieron a la calle a exigir que ya no las definieran por sus cuerpos, mientras que el discurso feminista, haciendo una analogía con el racismo, denominaba *sexismo* a la discriminación que deriva de tratar de manera diferente a las personas en función de su sexo. En tanto que la denuncia feminista respecto de la desigualdad sexista documentó el control, la represión y la explotación ejercidos sobre los cuerpos de las mujeres, la academia feminista profundizó en la reflexión sobre las diferencias entre hombres y mujeres, y renovó el debate sobre lo innato y lo adquirido. Se generalizó entonces el uso de la categoría *género* para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas a partir de sus cuerpos.

Desde entonces hasta la fecha han ido en aumento las reflexiones teóricas y las investigaciones empíricas sobre el cuerpo como *locus* de los procesos sociales y de las influencias culturales: desde el estudio de las representaciones sociales hasta la definición de políticas específicas sobre la reglamentación de la sexualidad y la reproduc-

ción, pasando por el análisis de las nuevas formas de uso del cuerpo (*bodybuilding*, alquiler de úteros, modificación quirúrgica de genitales, etcétera). La tendencia intelectual dominante trabaja sobre la construcción social del cuerpo: desde la forma en que se otorgan nuevos significados culturales a diversos aspectos corporales hasta las reformulaciones políticas que —partiendo de cómo se viven el género y la etnia, la cultura y la religión— controlan y regulan diferencialmente los cuerpos.

En este panorama, la indudable contribución del feminismo ha sido colocar el cuerpo en la agenda política: mostrar cómo el *género* moldea y desarrolla nuestra percepción de la vida en general y, en particular, hacer evidentes la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que da a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así, al cuestionar la definición social de las personas a partir de sus cuerpos, el feminismo coincide en analizar uno de los problemas intelectuales vigentes —la construcción del *su-jeto*— subrayando la materialidad de la diferencia sexual.

Aunque la riqueza de la investigación, la reflexión y el debate alrededor del *género* conducen ineluctablemente a desesencializar la idea de *mujer* y de *hombre*, con todas las consecuencias epistemológicas que eso implica, el sufrimiento humano ubica de manera urgente la prioridad política feminista en el sexismo y la homofobia. Enfrentar estos productos nefastos del *género*, consecuencia de los procesos culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, es el objetivo compartido de los distintos feminismos que, nacional e internacionalmente, luchan por un orden social menos injusto, donde la diferencia no se traduzca en desigualdad.

La oposición binaria, el lenguaje y el proceso de simbolización

La cultura es un resultado, pero también una mediación. Los seres humanos nos vemos enfrentados a un hecho básico que es idéntico en todas las sociedades: existe una diferencia corporal entre mujeres y hombres, específicamente notable de los genitales. La cultura es el resultado de la forma como interpretamos esta diferencia,¹ de cómo la simbolizamos, de cómo elaboramos la angustia o el miedo que nos genera; pero también es una mediación: un filtro a través del cual percibimos la vida. Nuestra conciencia y nuestra percepción están condicionadas, "filtradas", por la cultura que habitamos. De ahí que la representación cultural de este hecho biológico sea múltiple y tenga grados de complejidad relativos al desarrollo de cada sociedad. Por eso el ámbito cultural, más que un territorio, es un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona.

La socialización y la individuación del ser humano son el resultado de un proceso único: el de su humanización, o sea, su progresiva emergencia del orden biológico. La raíz misma de la cultura es esa parte del individuo que no está determinada por la historia y que consiste en el núcleo inicial y fundador del aparato psíquico: el pensamiento simbólico. ¿Cómo funciona el pensamiento simbólico? La noción de *función simbólica* implica al órgano, o sea, a la parte del cerebro productora de lenguaje y de las representaciones (Izard y Smith, 1989). Supuestamente, lo característico de los seres humanos es el lenguaje, que implica una función simbolizadora. El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos psíquica y culturalmente: para volvernos sujetos y seres sociales.

Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computadoras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos: mujer/hombre, noche/día, frío/caliente, etc. Como las sociedades piensan binariamente, elaboran también así sus representaciones.

El lenguaje posee una estructura que está fuera del control y de la conciencia del hablante individual, quien, sin embargo, hace uso de esta estructura presente en su mente: unas unidades de sentido, los *signos*, dividen y clasifican el mundo, y lo vuelven inteligible para quienes comparten el mismo código. No hay una relación natural entre los signos y el mundo; cada lengua articula y organiza el mundo de diferentes maneras a partir de las relaciones específicas entre los significados y significantes de sus signos. Así como cada lengua nombra, cada cultura realiza su propia simbolización de la diferencia entre los sexos y engendra múltiples versiones de una misma oposición: hombre/mujer, masculino/femenino.

Vemos entonces que el lenguaje es un elemento fundante de la matriz cultural, o sea, de la estructura madre de significaciones en virtud de la cual nuestras experiencias se vuelven inteligibles. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje, también universal aunque tome formas diferentes, los seres humanos simbolizamos un material básico: la diferencia sexual, constante en todas las sociedades.

Existen múltiples representaciones culturales de la constante biológica universal de la diferencia sexual. Las representaciones son redes de imágenes y nociones que construyen nuestra manera de ver, captar y entender el

mundo. Las fuentes principales de nuestras representaciones son tres: los preconceptos culturales, las ideologías (no en el sentido marxista de falsa conciencia, sino como discursos sociales) y la experiencia personal. Vamos percibiendo estas representaciones desde la infancia mediante el lenguaje y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etcétera). La representación del *género* antecede a la información sobre la diferencia sexual. Entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino, aunque no tengan una elaboración cognoscitiva sobre la diferencia biológica; diferencian la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio de los hombres y de lo que es propio de las mujeres (del *género*).

La diferencia sexual y el género

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. Este hecho biológico, con toda la carga libidinal que conlleva, es materia básica de la cultura. Lo que está en juego en la *diferencia* es cómo se asume al *otro*, al *diferente*, al *extraño*: a la mujer en primer término, pero también al que tiene una pigmentación cutánea más clara u oscura, al que es más grande o más pequeño, para de ahí llegar a otro tipo de diferencias: al que tiene una cultura diferente o una religión distinta u otro deseo sexual o una postura política divergente.

Para reconocer las estructuras sobre las cuales los seres humanos construimos cultura hay que detectar los fundamentos cognoscitivos de sus representaciones. Desde la antropología cognitiva sabemos que nuestra conciencia está habitada por el discurso social: nacemos en una sociedad que tiene un discurso sobre el *género* y que nos hace ocupar cierto lugar. En la forma de pensarnos,

en la construcción de nuestra propia imagen, de nuestra autoconcepción, utilizamos elementos y categorías de nuestra cultura.

Según Lévi-Strauss (1964 y 1976), el conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en esa cultura. El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. Lévi-Strauss sugiere que la variedad, y también el aparente azar, pueden tener una profunda unidad y sistematicidad, derivada de la operación de un pequeño número de principios subyacentes. Él buscó algo así como establecer la gramática universal de la cultura (Ortner, 1984), o sea, la forma como son creadas las unidades del discurso cultural por el principio de oposición binaria y las reglas mediante las cuales son modificadas o combinadas dichas unidades (pares de términos opuestos) para producir las elaboraciones culturales existentes. Para Lévi-Strauss, las culturas son básicamente sistemas de clasificación, de ordenamiento; y la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de *códigos* e *intercambios* (Castaings, 1986).

Una oposición binaria básica, la de mujer/hombre, genera una simbolización de todos los aspectos de la vida. El *género* es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características “femeninas” y “masculinas” a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en

función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución del *género*, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es “propio” de cada sexo.

En cada cultura, la oposición binaria hombre/mujer es clave en la trama de los procesos de significación. La diferencia sexual, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad; también produce efectos en el imaginario de las personas. La diferencia sexual nos estructura psíquicamente² y la simbolización cultural de la misma diferencia, el *género*, no sólo marca los sexos sino también la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Comprender el esquema cultural de *género* lleva a desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente. Esto es crucial, porque la ley social refleja e incorpora los valores e ideas del orden simbólico de la sociedad, con todas sus contradicciones e incongruencias.

El orden social y la percepción

Existe gran dificultad para analizar la lógica del *género* inmersa en el orden social ya que, según Bourdieu, se trata de una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento (Bourdieu y Wacquant, 1992, p. 171).

Dice también que la “di-visión del mundo”, basada en referencias a “las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y

reproducción” actúa como la “mejor fundada de las ilusiones colectivas”. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social (Scott, 1990).

Para Bourdieu, el orden social está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente y es tomado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro, de las estructuras cognoscitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes.³

Bourdieu insiste en la eficacia que tiene inscribir en lo biológico una relación para legitimarla; además, lo que consideramos biológico suele ser una construcción social. Por ejemplo, la biología muestra que, aparentemente, los seres humanos se distinguen en dos sexos; sin embargo, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el “sexo biológico” de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales). Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía de unidades cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso, para entender la *realidad biológica* de la sexualidad es necesario introducir la noción de *intersexos* (Fausto Sterling, 1993). Dentro del *continuum* podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres cuyo punto medio es el hermafroditismo. Los *intersexos* son, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación

rápida, y aún insuficiente de estas combinaciones obliga a reconocer por lo menos cinco “sexos” biológicos:

hombres (personas que tienen dos testículos);

mujeres (personas que tienen dos ovarios);

personas hermafroditas o *herms* (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario);

hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos);

hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos).

Esta clasificación funciona sólo si tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad; pero si imaginamos las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas que ya señalamos, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural.

Otra construcción social “biologizada” conduce, por ejemplo, a pensar, a partir de la complementariedad de los sexos para la reproducción, que la sexualidad “natural” es la heterosexualidad. Esta concepción no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual ni la persistencia universal de la homosexualidad a lo largo del tiempo. Esa construcción social restringe discursivamente (simbólicamente) el espectro de la sexualidad humana y envía al lindero de lo “antinatural” todo lo que no se vincula con la vida reproductiva.

Al conocer la variedad de formas de simbolización, interpretación y organización del *género* se llega a una postura antiesencialista: no existe el hombre “natural” o la mujer “natural”; no hay conjuntos de características o de conductas exclusivas de un sexo, ni siquiera en la vida

psíquica. La inexistencia de una esencia femenina o masculina nos lleva a desechar la supuesta “superioridad” de un sexo sobre otro y a cuestionar hasta dónde hay una forma “natural” de la sexualidad humana.

La libido: entre lo psíquico y lo social

A lo largo del siglo xx, se fue aceptando que la sexualidad no es “natural”, sino que ha sido y es construida. De Freud a Foucault, del postestructuralismo a la teoría feminista, han ido en aumento los argumentos antiesencialistas. Desde los conceptos de la teoría psicoanalítica hasta el método de la deconstrucción, se ha venido consolidando un bagaje crítico con el cual se han puesto en evidencia las formas insidiosas y sutiles con que la cultura inviste de valor, o denigra, al cuerpo y al acto sexual. También se ha ido configurando una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad que, además de incorporar la complejidad cultural, reconoce la dimensión subjetiva, lo que ha desembocado en una mayor conciencia de la fragilidad psíquica de los seres humanos.

Al conceptualizar la sexualidad como una elaboración psíquica y cultural de los placeres en los intercambios corporales (construida discursivamente, regulada y reglamentada mediante prohibiciones y sanciones que le dan, literalmente, forma y direccionalidad), ciertos temas, como la orientación sexual, han cobrado una dimensión diferente. Cualesquiera que sean los orígenes de dicha orientación, lo que cuenta son los significados que las personas les atribuyen y los efectos que esa valoración tiene sobre la manera en que organizan su vida sexual. Si queremos dilucidar cómo ha llegado nuestra cultura a valorar negativa o positivamente ciertas prácticas y arreglos sexuales, la explicación biologicista (arraigada en la re-

producción) pierde relevancia y en cambio cobra importancia el *género* para descubrir la lógica subyacente a los mecanismos culturales que han armado las narrativas históricas sobre la sexualidad. Éste es un elemento básico para explorar las pautas de dominación, subordinación y resistencia que moldean lo sexual, y para analizar los discursos que organizan los significados de las identidades sexuales. Los nuevos trabajos histórico-desconstructivistas, que investigan las múltiples narrativas sociales sobre la vida sexual, hacen evidente que la sexualidad está sujeta a una construcción social: la conducta sexual resulta de lo más sensible a la cultura, a las transformaciones sociales, a los discursos, a las modas. Por eso sólo podemos comprender las conductas sexuales en un contexto específico, cultural e histórico. De ahí que, más que *una* historia de la sexualidad, existan historias locales, con significados contextualizados. Esta concepción se inscribe en la misma tendencia de las argumentaciones antiesencialistas: aunque la libido sexual es universal, no se puede pensar en una experiencia común de todos los seres humanos a través del tiempo y el espacio; por el contrario, hay que indagar cuáles son las historias concretas y cuáles las lógicas sociales que le dan forma y contenido a la sexualidad.

En el proceso de investigar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes —y del sexismo y la homofobia que regulan socialmente la vida sexual— otro paso fundamental ha sido comprender lo que Freud llamó el *malestar en la cultura*: el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Partiendo de que la libido es idéntica en hombres y mujeres, se ha empezado a explorar por qué tienen hegemonía ciertos significados, como el de una sexualidad masculina “activa” y una femenina “pa-

siva", y cómo fueron instituidos desde una restricción impuesta por la cultura.

En todas las sociedades, la avasalladora fuerza de la sexualidad (habría que precisar: de la libido o pulsión sexual) es celebrada, temida, reglamentada, reprimida y simbolizada de mil maneras. ¿Qué es la libido? Como Freud ya se encargó de señalar, esta pulsión se caracteriza por una presión constante, por una fuerza indomeñable que, organizada desde la falta, se dirige hacia el objeto inespecífico que se produce en la búsqueda de un reencuentro con algo que se ha perdido. Desde entonces, el psicoanálisis ha mostrado que la pulsión sexual busca su objeto con indiferencia del sexo anatómico y que el deseo humano, al contrario del instinto animal, jamás se colma. El deseo se mueve a través de elecciones sucesivas que nunca son decididas de manera autónoma, ya que dichas elecciones le son impuestas al sujeto tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por prescripciones sociales de un orden cultural, o sea, por la ley social.

El psicoanálisis plantea que la estructuración psíquica de la identidad sexual se realiza en función de las vicisitudes edípicas de cada sujeto, y que este proceso puede derivar tanto hacia la heterosexualidad como hacia la homosexualidad. Esa estructuración es el resultado de un proceso inconsciente y no implica necesariamente patología. La patología aparece cuando la estructuración psíquica homosexual es vivida como "anormal" o cuando se estigmatiza el deseo homosexual porque choca con la norma establecida por la ley social. Hay personas que, consecuentes con su estructuración psíquica y con su inconsciente, no someten su deseo al imperativo heterosexual de la ley social y consideran que lo que está mal es esa normatividad. Otras, sin embargo, se conside-

ran a sí mismas “anormales” e intentan “curarse” o establecen relaciones heterosexuales en un intento de ajustarse a la ley social. La reflexión psicoanalítica está llevando, por lo menos en ciertos círculos, a una paulatina aceptación de la homosexualidad como una opción que, como la heterosexualidad, también está condicionada psíquicamente (Torres Arias, 1992). Dicho en otras palabras, la heterosexualidad también es resultado de un proceso psíquico, o sea, no es “natural”. El mismo proceso de estructuración psíquica se resuelve para un lado o para el otro, sin mediar la voluntad del sujeto. Al cobrar conciencia de que su deseo se orienta en una dirección socialmente inaceptable, muchas personas renuncian a asumirlo abiertamente. Como la cultura heterosexista estigmatiza la homosexualidad (sobre todo la que se vive abiertamente) no es extraño que muchas personas homosexuales oculten su deseo y se dobleguen al imperativo de la lógica social de *género*: la heterosexualidad. El movimiento *gay* aparece como una instancia liberadora ya que afirma, con razón, que la sociedad está equivocada respecto de la homosexualidad y la heterosexualidad: ni la primera es antinatural ni la segunda es natural.

El deseo, la represión y el inconsciente

La cultura reprime e insta a “renunciamientos y represiones globales y desmesurados”, dice Laplantine (1979). Según él, “cada sociedad pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamiento, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina. Tramos íntegros de una cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos.” Esto es especialmente notable respecto de la sexualidad. Devereux (1977) señala que “es un lugar común el que la civilización occidental se muestra tan

irracional para con lo sexual que se niega rotundamente a discutir su irracionalidad y aun castiga la objetividad al respecto”.

En efecto. Se estigmatiza a las mujeres que tienen una conducta sexual activa y libre, o sea, similar a la masculina; y se reprime y discrimina a personas homosexuales que asumen abiertamente su deseo. Ambas prácticas están teñidas por el sexismo⁴ y la homofobia, que son la expresión más negativa y violenta del esquema cultural de *género*.

Pero así como las mujeres y los hombres no son reflejo de una realidad “natural”,⁵ sino resultado de una producción histórica y cultural, también son producto de una realidad psíquica. Referirse exclusivamente a los factores culturales, eludiendo el papel del deseo y del inconsciente en la formación de la subjetividad, no permite comprender a las personas. La complejidad y la variedad de las articulaciones entre *diferencia sexual* y cultura no se pueden explicar solamente por el género; hay que analizar cuestiones relativas a la subjetividad. La dificultad (¿o tal vez la resistencia?) para entender el ámbito psíquico lleva a pensar que lo que está en juego, primordialmente, es lo social.

Una confusión frecuente radica en considerar los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual en el mismo plano que otras formas más sociales de adquisición de identidad y, conceptualizar la *diferencia sexual* como una de tantas diferencias sociales. Esto lleva a algunas teóricas feministas a hablar de un sujeto “múltiple” (de Lauretis, 1991), en vez del sujeto escindido del psicoanálisis. El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por eso el sujeto, desde una perspectiva freudiana, es una persona escindida,

con deseos y procesos inconscientes; por eso también la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica, que condiciona la estructuración de la identidad psíquica y nos constituye —a mujeres y hombres— como sujetos.

El relevante papel desempeñado por la diferencia sexual en la simbolización que hacemos los seres humanos tiene cierta persistencia fundante: se refiere a la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un *otro*. Para comprender la forma en que opera la *diferencia sexual* en cuanto estructurante psíquico (problemática que tiene que ver con el deseo y con la herida psíquica de la castración simbólica), requerimos distinguir, como plantea Parveen Adams (1990), dos cuestiones fundamentales: el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social. Adams recuerda que para Freud “cultura significa que *cualquier* conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente”. La relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales, es conflictiva porque: “los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales”.

Para Constance Penley (1990), el psicoanálisis sirve justamente para descifrar la “compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas”. Ella insiste en el papel que desempeña el inconsciente en la formación de la identidad sexual y subraya la inestabilidad de tal identidad, impuesta sobre un sujeto que es fundamentalmente bisexual. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un *corpus* que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual; el psicoanálisis muestra, desde una perspectiva individualizante,

cualitativa e interpretativa, que las formas que toma esa identidad jamás son fijas.

La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete a la imposición de la cultura. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, el psicoanálisis⁶ plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica; así, complementa las dos perspectivas —biológica y sociológica— con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres: los seres humanos como entidades bio-psico-sociales. Freud cuestiona la idea esencialista de que, por herencia genética o por condicionamiento social, las mujeres son femeninas y los hombres masculinos; él afirma que no hay nada más incierto que la masculinidad y la feminidad.

La cultura: proceso defensivo y estabilizador

Los seres humanos ingresamos a la sociedad bajo el signo de la violencia. Jamás nos reponemos de esa agresión que es nacer y separarse; ésta deja una herida indeleble, como dice Freud, una herida narcisista. Después, al vivir, padecemos una represión constante. Laplantine señala que la existencia humana sólo es soportable a través de esa “pantalla deformadora” de la realidad que es la cultura. Con el objetivo de negar la trágica realidad, cada cultura elabora un conjunto de defensas que tienen una base común, lo que Laplantine llama las “constelaciones psicoafectivas”, o sea, formas de “reprimir ciertos deseos, ciertas pulsiones, ciertos fantasmas y, por el contrario, expresar otros abiertamente”. Para él, la cultura es el conjun-

to de “sistemas de defensa erigidos contra la angustia y la tensión que inevitablemente surgen en toda sociedad entre los sexos, los grupos de edad y las clases sociales”.

Laplanche explica cómo la cultura articula el conjunto de mecanismos de defensa del yo frente a una situación original y recuerda que anteriormente Roheim (1979) afirmó:

La civilización tiene su origen en la infancia retrasada, y su función es de seguridad. Constituye un gigantesco sistema de intentos más o menos felices por proteger a la humanidad del peligro de la pérdida del objeto —los esfuerzos formidables realizados por un bebé que tiene miedo de quedarse solo en la oscuridad.

Para entender la existencia de una estructura psíquica universal, que es irreducible al conjunto de formaciones culturales, hay que recordar la situación de gran vulnerabilidad y dependencia de todo lactante humano. La lentitud de su desarrollo motor lleva a la criatura a desarrollar mecanismos de defensa cuyo propósito es contener las tensiones excepcionales derivadas de su especificidad morfológica. “Ante los caudales excesivos de energía libidinal que la criatura no está en modo alguno preparada para manejar, ésta proyecta sus sensaciones, emociones y miedos”, y produce representaciones. La organización psíquica en formación se constituye a través de los mecanismos inconscientes de proyección, identificación y represión.

Esta situación de dependencia y desamparo, combinada con la pulsión sexual, conduce a los seres humanos a buscar en la sexualidad la resolución del anhelo de completud y de reencuentro. “Una desesperada búsqueda de ‘objeto’, una infinita necesidad de ser amado, no cesará de habitar al ser humano hasta el final de su existen-

cia.” Laplantine habla de hasta qué punto los seres humanos “nos aferramos los unos a los otros, introyectándonos mutuamente como sustitutos de imágenes parentales perdidas, escotomizando nuestra angustia al compartirla colectivamente en un mito”. También señala una paradoja: nos convertimos en adultos y seguimos deseando lo imposible; no aceptamos “el hecho brutal, insólito e insolente de lo real”. Entonces “deliramos”; pero también la cultura delira con nosotros: “nos promete lo imposible: la felicidad absoluta y la reconciliación total”. Así, la cultura, como proceso “defensivo y estabilizador”, intenta proporcionar a las personas medios de protección psíquica y física, aunque suelen ser insuficientes e inadecuados.

En la identidad del sujeto se articulan subjetividad y cultura: ahí están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales hasta la herida psíquica de la castración simbólica, pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, etnia, edad). Pero no hay que creer que todos estos elementos constitutivos de la identidad operan de manera similar. Aunque el sujeto está en un proceso constante de construcción, y los procesos por los que se crea su identidad varían, la *diferencia sexual* como estructurante psíquico es de otro orden: es fundante.

En la construcción de la identidad participan elementos del ámbito psíquico y del ámbito social que tienen un peso específico y diferente en ese proceso. La naturaleza humana, como la naturaleza de la sociedad, es “multidimensional, pluriescalar y polivalente” (Giménez, 1992), por lo que no puede ser abarcada desde una sola perspectiva teórica. No comprender el concepto freudiano de realidad psíquica conduce a la simplificación del problema de la relación de lo social con lo psíquico. Si se evitan los conceptos de deseo y de inconsciente en relación con la

diferencia sexual, se piensa que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales y, por tanto, que el conflicto se resuelve estableciendo nuevas reglas de convivencia. Pensar que las personas están configuradas sólo por lo cultural y lo social (por el *género*) es una visión reduccionista, especialmente evidente cuando se habla de los procesos de identificación que llevan a la constitución de la identidad.

Esto conduce a considerar las *relaciones sociales* de un modo muy simplista y voluntarista, como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico. Una cuestión es buscar la igualdad como una transformación deseable de las relaciones sociales, en el sentido que señala Adams (1992): “las normas sociales siguen estando abiertas a discusión y el feminismo ha de preocuparse por la cuestión del establecimiento de diferentes normas, menos desventajosas para las mujeres” y otra es que no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico. Adams aclara muy bien que no hay que renunciar a transformar lo social, pero que la posibilidad de incidir políticamente se reafirma cuando se subraya la diferencia entre lo psíquico y lo social.

La lógica del género: sexismo y homofobia

El feminismo ha analizado la forma en que la cultura instala la lógica del *género* en nuestra percepción y en nuestra conciencia. Hoy sabemos que, en todas las culturas, la diferencia sexual aparece como una especie de “fundamento cósmico”⁷ de la subordinación o de la opresión de las mujeres; que el entramado de la simbolización se efectúa a partir de lo anatómico y de lo reproductivo, y que todos los aspectos económicos, sociales y políticos de la dominación masculina hetero-

sexual se justifican en razón del lugar distinto que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual.

Al analizar la realidad social, concebida en “clave de género”, el feminismo reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer a través de articulaciones metafóricas e institucionales, y muestra las formas en que opera la distinción sexual en el orden representacional. Pero una buena lectura de lo simbólico va más allá del simple reconocimiento de la existencia de dos ámbitos, el femenino y el masculino, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan; implica tomar en cuenta el imaginario: lo psíquico.

En cada cultura, la oposición hombre/mujer se expresa en alguno de los tres registros de la experiencia humana que propone Lacan: simbólico, imaginario y real. Por ejemplo, Manuel Delgado (1993) analiza el anticlericalismo desmenuzando los elementos del imaginario masculino y relacionándolos con representaciones simbólicas. Así, más que visualizar al clero como una expresión del poder “patriarcal” y ubicarlo en el ámbito masculino, Delgado encuentra que los hombres perciben la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad, y a las mujeres como madres controladoras. Al relacionar lo religioso con lo femenino, el anticlericalismo se muestra como un proceso de masculinización frente a lo que se percibe como una hegemonía matriarcal. El análisis de Delgado plantea que el anticlericalismo es una de tantas formas simbólicas de que se vale la cultura para institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres, y para poner en escena sus confrontaciones. Si Delgado logra ir más allá de lo aparente es porque distingue entre el orden de lo imaginario y el de lo simbólico.

Es evidente la importancia de analizar el sentido subjetivo inherente a las acciones humanas. De ahí el crecien-

homosexuales, como “iguales” sin que sean “idénticos”.¹⁰ Pensar la igualdad a partir de la diferencia requiere pensar la “diferencia” no como una afirmación ontológica o esencialista, “como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre” (Boccia, 1990) (o del heterosexual opuesta a la del homosexual), sino como una variación sobre el mismo sustrato humano.

Lo simbólico y la ley

Actualmente crece la denuncia del hecho de que las experiencias de vida de muchas personas no se ajustan al esquema tradicional de *género*, y de que éstas se sienten violentadas en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de *género* existentes. Esto también lo registra Laplantine (1979):

En la medida en que una sociedad dada es intransigente en sus aspiraciones condena a algunos de sus miembros a conductas marginales [...] el individuo marginado debe aquí improvisar sus reacciones: los modelos culturalmente dominantes así como las defensas mismas estructuralmente previstas para reaccionar frente a esos modelos por demás coercitivos, les parecen ilusorios, absurdos y hasta intrínsecamente malos: se sienten alienados en su propia sociedad.

Ante la contundente realidad, la lógica del *género* se vuelve, como dice Kate Soper (1992), “cruelmente anacrónica”. Soper es parte de esa corriente del pensamiento feminista que retoma lo que Freud señaló a principios de siglo —la calidad indiferenciada de la libido sexual— para empezar a circular una nueva utopía que se refiere a un futuro más “polisexual”, a una sociedad de “diferencia proliferante”, a una sociedad donde sólo habrá “cuerpos y placeres”.

Soper reconoce que aunque es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y cada vez más hombres:

Creo que estamos siendo atraídos por la imagen de unas relaciones que no se vivan con la conciencia constante de la diferencia que producen las diferencias sexuales; y por lo tanto, libres de las formas de posesividad o de los límites de las posibilidades de intimidad entre los sexos que se derivan de las convenciones románticas, altamente sexualizadas, que gobiernan las relaciones entre los sexos. Deseamos, creo, ir más allá de esta constante conciencia de género, por la razón ulterior de que sólo así nuestra cultura se irá haciendo más indiferente a relaciones sexuales que *no* son heterosexuales. En otras palabras, creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente. Esto puede depender de cambios significativos en lo que contemplamos como posible o permitido respecto de las relaciones heterosexuales, un movimiento que creo podría a su vez tener efectos muy enriquecedores en las relaciones entre hombres y mujeres, permitiéndoles a ambos formas de amor y amistad menos cargadas de angustia.

El optimismo de Soper contrasta con la comprensión psicoanalítica del destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos. Para entender las limitaciones de las posturas voluntaristas es fundamental comprender el proceso de constitución de lo psíquico.

Una perspectiva útil para ello es el pensamiento de Jacques Lacan, quien actualizó el significado del pensamiento de Freud con herramientas conceptuales de las que éste carecía, como la lingüística estructural. Las reflexiones lacanianas¹¹ que nos sirven para comprender la

eficacia de la lógica del género se encuentran resumidas en tres frases célebres:

- “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”;
- “el inconsciente es el discurso del Otro”;
- “el lenguaje es el requisito del inconsciente”.

Según Lacan, el acceso del sujeto al uso de una preexistente estructura del lenguaje coincide con la organización y el establecimiento de su inconsciente. Esto se logra mediante la metáfora que, a su vez, está ligada indisolublemente al drama edípico. Los efectos del inconsciente sobre el discurso y la acción conscientes del sujeto se encuentran y pueden explicarse en términos de las operaciones de metáfora y metonimia. Nuestros deseos pasan por y se pierden en la cadena del significante; no podemos recuperarlos nunca: sólo podemos reconstruir los caminos metafóricos y metonímicos que adoptaron cuando los perdimos.

Antes de hablar, la criatura humana mira y desea todo en términos que no admiten distinción entre sí misma y el mundo, entre lo de adentro y lo de afuera. Lacan llama el *imaginario* a un nivel permanente y fundamental de la psique, que también representa una etapa de la génesis humana.

El *imaginario* se caracteriza precisamente por una incapacidad de diferenciar entre dos términos esenciales: el sí mismo y la imagen, el sujeto y el objeto. Lo que se requiere para mediar en esa diada es el lenguaje. Por eso, la experiencia crucial del *imaginario* es el descubrimiento del estadio del espejo, que implica asumirse y transformarse de acuerdo con un modelo ofrecido por el *otro*.

Lacan toma de Lévi-Strauss la idea de un sistema simbólico, compuesto por el lenguaje, la ley, las relaciones

económicas, el arte, la religión, etcétera, que estructura la realidad humana y que precede al sujeto consciente. Lacan comprende lo *simbólico*, en términos levi-straussianos, como la institución codificada y reglamentada de la cultura que, mediante prescripciones fundamentales —como el tabú del incesto¹²— permite la existencia humana. Lacan sustituye la tríada Padre, Madre y Criatura del drama edípico freudiano, criticada como una referencia culturalmente específica, o sea, como un fenómeno particular de la cultura burguesa europea, y propone la tríada lacaniana de Ley, Objeto y Sujeto, que es totalmente universal. Lacan plantea el drama edípico como el contexto esencial de entrada a lo simbólico. La manera en que cada sujeto resuelve subjetivamente su Edipo posicionará su deseo, y dicha resolución estructurará psíquicamente al sujeto como heterosexual u homosexual.

La actividad sexual como identidad

El *género*, como simbolización de la diferencia sexual, ha definido a la mujer y al hombre como seres “complementarios”, con diferencias “naturales” propias. Así como el *género* ha dificultado la conceptualización de las mujeres y los hombres como “iguales”,¹³ también ha excluido (simbólicamente) la sexualidad entre personas del mismo sexo.

El proceso de “naturalización” de la heterosexualidad ha sido estudiado por Foucault (1977, 1986 y 1987). Él ha señalado que los seres humanos no siempre vivimos, comprendimos y asumimos la sexualidad como lo hacemos actualmente. Aunque las personas han tenido diversas conductas sexuales en todas las épocas históricas y en todas las sociedades, antes la sexualidad no definía la identidad de una persona. Foucault plantea

que hoy en día la sexualidad no sólo se refiere a la actividad sexual propiamente dicha, sino también a una especie de núcleo psíquico que da un sentido definitivo a la identidad de cada persona. Por eso él habla de la construcción de una identidad sexual, al menos en Occidente, como un fenómeno que ocurrió a partir del siglo XVIII.

Foucault registra un corte histórico decisivo entre el régimen sociopolítico anterior al siglo XVIII, donde el sexo existía como una actividad y una dimensión de la vida humana, y un régimen moderno, que arranca desde entonces hasta hoy, en donde el sexo se establece como una identidad. Cuando en el siglo XVIII las pestes y las hambrunas empezaron a hacer desaparecer a la población, las energías del poder se concentraron en mantener a raya a la muerte y se ocuparon de normar la vida: el sexo regulado aseguraba la reproducción de la vida. Foucault señala que esto se convirtió en algo esencial para el poder jurídico de la temprana Europa moderna: reaccionó defensivamente, para preservar la vida y la armonía social sobre la amenaza de la muerte y de la violencia, y operó negativamente, imponiendo límites, restricciones y prohibiciones. Cuando la amenaza de muerte disminuyó, según Foucault a finales del siglo XVIII, esas leyes jurídicas se transformaron en instancias de poder productivo que generaron identidades para ser controladas, garantizando el crecimiento de los regímenes regulatorios. Para Foucault, esa “reproducción disciplinaria de la vida” fue lo que justificó la heterosexualidad como “natural”.

A lo largo de su argumentación, Foucault plantea que la producción y la regulación del sexo se dan simultáneamente; la regulación es siempre generativa: produce el objeto que reclama descubrir, y el poder es insidioso

porque la discriminación ya viene construida en la misma formulación de nuestro sexo. Según él, el poder actúa sobre el sexo más profundamente de lo que sabemos, no sólo como constreñimiento extremo y represión, sino como “el principio formativo de su inteligibilidad”.

Lo valioso de la interpretación de Foucault es que devela el proceso mediante el cual la conducta sexual se transforma en identidad. Él argumenta que las identidades sexuales son contingentes históricamente, o sea, son construcciones culturales, ficciones necesarias, que proveen tierra firme para un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación. Pero Foucault no se interroga sobre la diferencia sexual e ignora que al definir un sexo en contraposición al otro, dentro de la lógica del *género*, se establece una regulación diferenciada de la sexualidad, con una doble moral. Por eso, a pesar de lo estimulante y acertado que resulta su análisis histórico deconstructivista de cómo la sociedad europea construye cierto significado sobre la actividad sexual, el trabajo de Foucault tiene la limitación de no comprender la dimensión del *género*.

Más allá del género

Hoy en día no se concibe la identidad social del sujeto sin una definición de su sexualidad; es más, la conducta sexual sirve para caracterizar a las personas como “normales” o “anormales”. El psicologismo popular retoma lo que definió Foucault: la identidad sexual vinculada a una especie de núcleo psíquico. La confusión sobre lo que es “normal” o “natural” se desprende de la ignorancia: mientras no se sepa que la identidad sexual depende de la estructuración edípica y que ésta puede darse como homosexual o heterosexual, se seguirá

conceptualizando la heterosexualidad como “normal” o “natural”. Es fundamental distinguir que cada sexo puede tener dos identidades sexuales: mujer/heterosexual y mujer/homosexual, y hombre/heterosexual y hombre/homosexual. Estas cuatro identidades sexuales se amplían ante la conducta *bisexual*. Si la bisexualidad es una forma de estructuración psíquica, o si las personas estructuradas como homosexuales o heterosexuales pueden tener una actividad bisexual, es todavía un debate no resuelto.

Desde hace varios años se desarrolla una lucha, en la que participan las feministas, que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual. Como la identidad sexual nace de una estructuración psíquica (que atañe a la ubicación del deseo) sobre la cual no hay control, sólo se puede modificar la valoración cultural que se le otorga; sólo la lógica del *género*, como construcción social, puede ser transformada. Por eso, la reivindicación que el feminismo ha planteado parte de cuestionar la heterosexualidad como la forma “natural” alrededor de la cual todo lo demás es pura patología. No se trata, entonces, de defender el derecho de las llamadas minorías sexuales a sus prácticas “extrañas”, sino de comprender el poder penetrante del pensamiento binario: la lógica del *género*. Si se considera a los homosexuales una minoría a la que hay que respetar o tolerar, como un tercer sexo, no se llega al meollo del asunto y se mantendrá la homofobia, edulcorada con una capa de *political correctness*.

Lamentablemente, los avances teóricos no garantizan una transformación de las costumbres; ésta es el resultado de movilizaciones sociales aunadas a una persistente crítica cultural, dirigida a desconstruir lo simbólico. Judith Butler (1987) se plantea la desconstrucción del género como un proceso de subversión cultural. Partiendo de la

idea de que las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, ella concibe el *género* como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos”. Butler habla de *elegir* el *género*, no como un acto voluntarista, sino como un acto en el que la persona interpreta las normas de género recibidas de tal forma que “las reproduce y organiza de nuevo”. Esta conceptualización sugiere la provocadora idea del *género* como un elemento para renovar la historia cultural. Pero ¿cómo lograr esto?

Para responder esa interrogante, Butler (1990) escribe un libro en el cual hace una revisión crítica del pensamiento moderno sobre la lógica del *género*. Desde su formación filosófica, retoma a varios autores para mostrar distintos aspectos de los procesos de construcción y desconstrucción del *género*, y su estrecha relación con la subjetividad. Más que plantear la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género, ella insiste en que hay que desarrollar “una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales”. Su reflexión es un alegato antiesencialista, en el que confluye mucha de la crítica feminista. Butler propone una “resignificación subversiva” del *género* y desea lograr que éste prolifere “más allá de un marco binario”. Ella se pregunta si la “naturalidad” se constituye a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo (¿ser femenina es un hecho “natural” o un “*performance* cultural”?) y le interesa dilucidar cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género o el deseo.

Butler abre una vía fecunda para el feminismo al afirmar que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Su crítica al esencialismo la lleva a plantearse qué nueva forma de política emerge

cuando la identidad ya no restringe el discurso de la política feminista. Reflexiones como la suya tienen eficacia simbólica para la lucha feminista, especialmente para ir estableciendo la orientación de una nueva ética que critique la forma en que es pensada la existencia social.

Conclusiones

Por su ceguera homófoba y su sexismo estructural, el Estado ha sido incapaz de hacerse cargo con seriedad y eficacia de varias cuestiones importantes. Una de ellas, muy acuciante, es la relacionada con el sida. De un aparente “desinterés” político por el cuerpo, el Estado ha pasado no a una política informativa y preventiva, sino a un intento de control de la sexualidad. Decir que con esta epidemia el cuerpo pasa de ser una fuente de placer sexual a ser una fuente de riesgo de muerte, es pensar que el peligro es la sexualidad *per se*, como quieren hacer creer las fuerzas conservadoras, y no un virus que se transmite en ciertas prácticas de riesgo. En vez de dar pie a una campaña masiva de información preventiva, esta actitud del Estado frente a la epidemia ha generado un pánico moralista que alienta la homofobia y el rechazo puritano a la sexualidad.

Desde la lógica del *género* no se construyen opciones claras de información, sino que se establecen discursos que alaban la castidad y la monogamia (aunque miles de amas de casa fieles sean infectadas por sus maridos), se instauran mecanismos de control que discriminan a los seropositivos y se deja caer todo el peso de la ley para separar a parejas homosexuales o para despojar a “viudos” y “viudas” homosexuales de los bienes compartidos, sin que tengan la menor posibilidad legal de reivindicar su relación como “unión libre”, como sí lo pueden

hacer los heterosexuales. ¿Cómo cambiar la ley sin cambiar la lógica del *género*?

Al problema de la legalidad subyace el de la ley simbólica. Ya lo dijo Michel de Certeau (1984): *La ley se inscribe en el cuerpo*. Esto se puede interpretar de dos maneras: 1) en las interacciones cotidianas entre los cuerpos se inscriben las desigualdades estructurales del sistema y sus instancias de poder, y 2) las personas introyectan de tal manera la ley social que la hacen parte de su cuerpo. Este proceso de inscripción de la ley se manifiesta en las cuatro áreas (*the four Rs*) que señaló Turner (1984): reproducción, representación, regulación y represión. Por eso urge desconstruir las mediaciones psíquicas y culturales imbricadas en el sexismo y la homofobia, y profundizar en el análisis sobre la construcción del sujeto.

Sólo mediante la crítica y la desconstrucción de ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del *género* nos acercaremos al objetivo ético-político primordial del feminismo: reformular, simbólica y políticamente, una nueva definición de qué es ser *persona*—un ser humano y un sujeto—, sea en cuerpo de *mujer* o de *hombre*.

CAPÍTULO 3

USOS, DIFICULTADES Y POSIBILIDADES DE LA CATEGORÍA “GÉNERO”*

Diferencias de idioma, analogías y confusiones conceptuales

El feminismo académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender* (*género*) en los años setenta,¹ con la intención de diferenciar las construcciones sociales y culturales de los hechos biológicos. Además del objetivo científico de comprender mejor la realidad social, estas académicas tenían un objetivo político: señalar que las características humanas consideradas “femeninas” eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse “naturalmente” de su sexo. Supuestamente, con la distinción entre *sexo* y *género* se podía contradecir mejor el determinismo biológico y se ampliaba la base teórica argumentativa en favor de la igualdad de las mujeres. Posteriormente, el uso de la categoría *género* llevó al reconocimiento de diversas formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales y perfiló una crítica a la idea de que existe una esencia femenina. Sin embargo, ahora que en los años noventa se ha popularizado este término, la manera en que frecuentemente se utiliza elude esa distinción al equiparar *género* con *sexo*.

Son varias, y de diferente índole, las dificultades para utilizar esta categoría. La primera es que el término an-

* Este artículo fue publicado originalmente en *La ventana*. Revista de estudios de género, núm. 1, Universidad de Guadalajara, 1995.

glosajón *gender* no corresponde de manera puntual con nuestro *género*: en inglés tiene una acepción que apunta directamente a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como engendrar) mientras que en castellano² se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio y a la tela. Decir en inglés “vamos a estudiar el *género*” lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados: ¿se trata de estudiar qué *género*, un estilo literario, una modalidad musical o una tela? En castellano, la connotación de *género* como una cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical, pero sólo las personas que ya están en antecedentes respecto del debate teórico lo comprenden como relación entre los sexos, como simbolización o como construcción cultural.

Cada vez se oye hablar más de la *perspectiva de género*. ¿Qué significa esto? Si se analiza dicha perspectiva se constata que *género* se usa básicamente como sinónimo de *sexo*: la variable de *género*, el factor *género*, son nada menos que *las mujeres*. Aunque esta sustitución de *mujeres* por *género* se da en todas partes, entre las personas hispanoparlantes tiene una justificación de peso: en castellano se habla de las mujeres como “el género femenino”, por lo que es fácil deducir que hablar de *género* o de *perspectiva de género* es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino.

En un ensayo clave, Joan W. Scott (1986) apunta varios usos del concepto *género* y explica cómo “la búsqueda de legitimidad académica” llevó a las estudiosas feministas en los ochenta a sustituir *mujeres* por *género*:

En los últimos años cierto número de libros y artículos cuya materia es la historia de las mujeres, sustituyeron en sus títulos “mujeres” por “género”. En algunos casos esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos, se relaciona realmente con la acogida política del tema. En esas ocasiones, el empleo de “género” trata de subrayar la seriedad académica de una obra, porque “género” suena más neutral y objetivo que “mujeres”. “Género” parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, “género” no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido [...] “género” incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas.

Según Scott, este uso descriptivo del término, que es el más común, reduce el *género* a “un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres”. Empleado con frecuencia por los historiadores para “trazar las coordenadas de un nuevo campo de estudio” (las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género), referido “solamente a aquellas áreas —tanto estructurales como ideológicas— que comprenden relaciones entre los sexos”, este uso respalda un “enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología”.

Pero la cuestión no queda ahí. Scott señala además que *género* se emplea también para designar las relaciones sociales entre los sexos,

para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Este uso insiste en que el mundo de las mujeres es parte del mundo de los hombres, creado en él y por él. Este uso rechaza la utilidad interpretativa de la idea de las esferas separadas, manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra.

Finalmente, para Scott la utilización de la categoría *género* aparece no sólo como una forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales, sino también como una forma de situarse en el debate teórico. Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y la diferencia entre los sexos es una forma primaria de diferenciación significativa. El *género* facilita un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia entre los sexos y de comprender las complejas conexiones que existen entre varias formas de interacción humana.

Scott propone una definición de *género* que contiene dos partes analíticamente interrelacionadas —aunque distintas— y cuatro elementos. Para ella, lo central de su definición es la “conexión integral” entre dos ideas: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.

Scott distingue los elementos que constituyen el *género* y señala cuatro principales:

1. Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.

2. Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente los significados de varón y mujer, masculino y femenino.

3. Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos, las instituciones educativas, la política.

4. La identidad.

Scott señala que aunque aquí destacan los análisis individuales —las biografías— también hay posibilidad de tratamientos colectivos que estudien la construcción de la identidad genérica en grupos. Ésta es una parte débil de su exposición, pues mezcla identidad subjetiva con identidad de género.

Scott cita a Bourdieu (1980,1991), para quien

la “división del mundo”, basada en referencias a “las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción” actúa como la “mejor fundada de las ilusiones colectivas”. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social.

Como estas referencias establecen un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, el *género* está implícito en la concepción y construcción del poder. De ahí que ella señale que el *género* es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder.

El ensayo de Scott tiene varios méritos. Uno fundamental es su cuestionamiento al esencialismo y la ahistoricidad. Ella aboga por la utilización no esencialista de *género* en los estudios históricos feministas: “Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una desconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual.”

Además, su ensayo ordena y clarifica el debate, y propone una vinculación con el poder. Otro acierto es señalar, muy en la línea de afirmar que el emperador está desnudo, la obviedad de la sustitución “académica” de *mujeres* por *género*. Esta medida de la política académica ignora el esfuerzo metodológico por distinguir *cons-*

trucción social de biología que alentó mucho del trabajo pionero sobre *género*.

La simbolización cultural de la diferencia sexual

A lo largo de los últimos veinte años, investigadores y pensadores de diversas disciplinas han venido utilizando la categoría *género* de diferentes maneras. Aunque muchas cuestiones dificultan la unificación en el uso de esta categoría, creo que podemos distinguir entre dos usos básicos: el que habla de *género* refiriéndose a las mujeres y el que se refiere a la construcción cultural de la diferencia sexual con alusión a las relaciones sociales de los sexos.

Indudablemente, una ventaja de usar *género* para designar las relaciones sociales entre los sexos es la que plantea Scott: mostrar que no hay un mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres, que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. Usar esta concepción de *género* lleva a rechazar la idea de las esferas separadas. Scott señala que los “estudios de la mujer” perpetúan la ficción de que la experiencia de un sexo tiene poco o nada que ver con la experiencia del otro sexo. Aunque existe ese riesgo, creo que es menor ya que muchos trabajos ubicados en los “estudios de la mujer” integran la perspectiva de las relaciones sociales entre los sexos. En todo caso, el uso de la categoría *género* implica otra índole de problemas: en función de la disciplina de que se trate, se formulará la interrogante sobre ciertos aspectos de las relaciones entre los sexos o de la simbolización cultural de la diferencia sexual.

Desde la antropología, la definición de *género* o de *perspectiva de género* alude al orden simbólico con que

una cultura dada elabora la diferencia sexual. Un ejemplo de una investigación antropológica que explora este ámbito desde una *perspectiva de género* es la que realizó el antropólogo español Manuel Delgado (1993). Puede ser muy ilustrativo observar cómo alguien analiza un fenómeno social desde esta perspectiva de *género*.

Delgado se propuso analizar la violencia popular anticlerical en España, fenómeno que ha sido explicado a partir de elementos que proceden del campo estrictamente político-institucional y económico: la complicidad de la Iglesia con los latifundistas, los carlistas, el absolutismo, la monarquía y el Estado, la insurrección militar, etcétera. Sin negar que puedan tener un lugar estratégico en cualquier clarificación, Delgado insiste en que estos elementos no bastan para dar cuenta del aspecto irracional del fenómeno. Delgado sostiene que los elementos explicativos tradicionales muchas veces han actuado como lo que Lévi-Strauss llama “racionalizaciones secundarias” o Althusser denomina “sobredeterminaciones de causa”.

Delgado relata cómo en España, como reacción al levantamiento militar de Franco en 1936, los anticlericales incendiaron y arrasaron miles de iglesias, y destruyeron sus objetos rituales, incluso las imágenes que poco antes habían llevado en procesión; además, asesinaron a sacerdotes, monjes y monjas. Esto ya había ocurrido en 1835, 1909 y 1931, pero nunca con tanta saña como en 1936.

Gran parte de los historiadores de ese fenómeno no ve otra cosa que “explosiones en que se manifestaban los instintos sádicos de turbas enloquecidas y sedientas de sangre.” Otros historiadores políticos plantean que ésa fue la forma en que se canalizó una enemistad violenta contra los poderosos económica o políticamente, cuya

hegemonía era sancionada por la institución eclesial y la religión católica.

La interpretación de Delgado va por otra parte, pues penetra en el entramado de la simbolización cultural y localiza los factores ocultos o tácitos, no explicitados. Delgado se propone prestar atención al *contenido simbólico* de “los motines iconoclastas y las actitudes sacrílegas”.

Si la gente quemaba iglesias, pateaba confesionarios, defecaba en las pilas bautismales, le sacaba los ojos a los santos y colgaba de los testículos a los sacerdotes, los historiadores no se han preguntado *qué significaban* una iglesia, un confesionario, una pila bautismal, un santo o un sacerdote.

Delgado tiene clara conciencia de que: “un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace”. Por eso él plantea que esos hechos

pertenecen a una misma trama de significaciones, a una red de interrelaciones e interacciones cuya gramática oculta se intenta reconstruir y cuya lógica he tratado de desentrañar [...haciendo] intervenir categorías relativas al desglose sexual, es decir, a la construcción cultural de los géneros.

Al elegir una perspectiva de *género*, Delgado no se plantea “discutir el papel supuestamente real y objetivo de la mujer en el marco doctrinal del catolicismo”, ni la “culpabilización de lo femenino que se desprende del texto bíblico”; él pretende dar cuenta de la simbolización de la diferencia sexual reconstruyendo “la manera como la oposición hombre/mujer se producía en el imaginario de las movilizaciones que habían asumido la misión de destruir lo sagrado.” Eso lo lleva a sugerir que “los

ataques a la Iglesia y sus cultos podrían haber funcionado psicológicamente como agresiones contra una suerte de poder, si no femenino, cuando menos feminizante”.

Lo notable de la propuesta de Delgado es que plantea la “consideración del sistema religioso de la cultura en tanto que objeto de identificación genérica, como parte del orden representacional encargado de operar la distinción sexual”. Así, la Iglesia, como “hipostásis de la autoridad social”, pasaría a ser leída

contribuyendo tanto repertorial como ideológicamente a la esencialización de la femineidad y sus “misterios” y encarnando presuntos peligros para la hegemonía del mundo-hombre. Los disturbios iconoclastas pasarían así a incorporarse significativamente a la realidad social concebida en clave de género, esto es a las articulaciones metafóricas e institucionales a través de las cuales la cultura procede al marcaje de los sexos.

Delgado coloca en primer plano “la calidad determinante de las diferencias simbólicas entre los sexos”; para él, la distribución de funciones sociosexuales tuvo que ocupar un papel

social y psicológicamente fundamental y no marginable en la producción de una ideología obsesivamente centrada en la necesidad de abatir el poder sacramental en España, como requisito ineludible de un fantástico proceso de modernización/virilización, liberador de las antiguas cadenas del pasado/mujer.

Así reconstruye la manera en que el *género* intervenía en la percepción de lo social, lo político o lo cotidiano para los actores históricos. Su interpretación no se limita simplemente a reconocer la existencia de dos ámbitos

sociales, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan. De entrada, el hecho de que el clero sea masculino no facilita una interpretación como la suya, donde analiza lo relativo a la Iglesia como un territorio feminizante que amenaza simbólicamente la virilidad. Si Delgado logra ir más allá de lo aparente es porque reconoce el estatuto simbólico de la cultura y distingue el orden de lo imaginario.

No es éste el espacio para dar cuenta de toda la interpretación que hace Delgado. Este autor analiza cómo los varones perciben la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad y a las mujeres como madres controladoras. Al relacionar lo femenino con lo religioso, el anticlericalismo se perfila como un proceso de masculinización frente a lo que se percibe como una hegemonía matriarcal.

Aunque, desde el plano de los significados culturales, Delgado interpreta el odio contra la Iglesia y el clero como un desplazamiento del desacuerdo hacia las coacciones y fracasos que el imaginario masculino atribuía a figuras intercambiables (la Iglesia y la comunidad social: las esposas y las madres), también insiste en que hay otros elementos en juego y deja abierta su explicación del fenómeno a otros factores. Pero lo que me importa subrayar aquí es cómo el uso de esta perspectiva le permite analizar una de las tantas formas simbólicas de que se vale la cultura para institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres, y para poner en escena sus confrontaciones.

Principios y mecanismos de oposición binaria del proceso de simbolización

Hemos vislumbrado que el *género*, como simbolización de la *diferencia sexual*, se construye culturalmente

diferenciado en un conjunto de prácticas, ideas y discursos, entre los que se encuentran los de la religión. También hemos visto, aunque sea someramente, cómo los procesos de significación tejidos en el entramado de la simbolización cultural producen efectos en el imaginario de las personas.

La antropología ha investigado más bien cómo se instituyen las pautas culturales a partir de la simbolización, y no cómo opera el propio proceso de simbolización. La humanización del primate en *homo sapiens* es resultado de su progresiva emergencia del orden biológico hacia el orden simbólico. Su socialización y su individuación están ligadas a la constitución de la simbolización. El núcleo inicial y fundador del aparato psíquico, esa parte del individuo que no está determinada por la historia, es la raíz misma de la cultura, es decir, el punto del cual emerge el pensamiento simbólico que se integra en el lenguaje. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje, los seres humanos simbolizamos y hacemos cultura.

Para Claude Lévi-Strauss, la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de *códigos* e *intercambios* (Castaingts, 1986). Las unidades del discurso cultural son creadas por el principio de oposición binaria y unos cuantos principios subyacen a las reglas de acuerdo con las cuales se combinan esas unidades para dar lugar a los productos culturales existentes: mitos, reglas de matrimonio, arreglos totémicos, etcétera. Es decir, para este antropólogo, las culturas son básicamente sistemas de clasificación, y las producciones institucionales e intelectuales se construyen sobre estos sistemas clasificatorios.

El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo, y mostrar las formas en que ese fenó-

meno es, al mismo tiempo, una expresión y una reelaboración de esas oposiciones. El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable de esas oposiciones en una cultura dada.

La cultura es un resultado, pero también una mediación: es el conjunto de mecanismos de defensa del yo ante la entrada violenta al mundo por el nacimiento y ante la paulatina estructuración psíquica que se da con la adquisición del lenguaje. Según Freud, nos constituimos en “seres de cultura” cuando ésta ejerce una represión y nos obliga a renunciar a la felicidad absoluta y la reconciliación total, a la completud. Los seres humanos jamás superamos el drama de sabernos incompletos, *castrados*, ni nos reponemos de las heridas narcisistas que nos infligen las renunciaciones impuestas por la cultura. No aceptamos la realidad —que somos seres escindidos y que nos vamos a morir— y deseamos lo imposible —la completud y la inmortalidad—. Laplantine (1979) señala que la existencia humana sólo es soportable a través de esa “pantalla deformadora” de la realidad que es la cultura.

El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos culturalmente y para volvernos seres sociales. Pero el lenguaje no es sólo un instrumento que utilizamos a voluntad; también lo introyectamos inconscientemente. Desde la perspectiva psicoanalítica de Lacan, el acceso del sujeto al uso de una estructura de lenguaje que lo precede coincide con la organización y establecimiento de su inconsciente. Para Lacan, el inconsciente y el lenguaje están inextricablemente ligados: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”; “el inconsciente es el discurso del Otro”; “el lenguaje es el requisito del inconsciente”. Por un proceso de simbolización que utiliza la metáfora y la metonimia, muchos de nuestros deseos quedan en el

inconsciente y sólo mediante el trabajo psicoanalítico podemos reconstruir los caminos metafóricos y metonímicos que adoptaron cuando perdimos su sentido.

Cualquier comprensión del inconsciente requiere la comprensión del lenguaje y de su ciencia particular, la lingüística, de la cual Lacan seleccionó y adaptó ciertos aspectos a sus fines. Desde la lingüística moderna (en particular desde Saussure) se puede ver que el lenguaje posee una estructura que está fuera del control y la conciencia de los hablantes individuales quienes, sin embargo, hacen uso de esta estructura, que está presente en cada una de sus mentes. Unas unidades de sentido, los *signos*,³ dividen y clasifican al mundo, y lo hacen comprensible.

Para Saussure, cada lengua “mapea” conceptualmente, divide o clasifica el mundo de maneras diferentes a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos: cada lengua articula y organiza el mundo en diferente forma. Por lo tanto, tampoco hay una relación natural entre los signos y el mundo. Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computadoras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos. Pero los lenguajes, incluso los más “primitivos”, no se limitan a nombrar lo útil o inmediato: son un vehículo para nombrar lo subjetivo, lo mágico, lo misterioso. Esto se consigue a partir de la simbolización y la metaforización. Al nombrar se abre una brecha entre el nombre y aquello que es nombrado: el nombre no es la cosa. Con la poesía (y con el arte en general) se intenta cerrar esa brecha y suscitar una aproximación a esa experiencia indescriptible.

Los seres humanos simbolizamos un material básico que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal, específicamente el *sexo*. Aunque aparentemente la biología muestra que los seres humanos vienen en dos sexos, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el “sexo biológico” de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales).

Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum*—y no en una dicotomía de unidades discretas—cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso las investigaciones más recientes en el tema (Fausto-Sterling, 1993) señalan que, para entender la *realidad biológica* de la sexualidad, es necesario introducir la noción de *intersexos*. Como dentro del *continuum* podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo,⁴ los intersexos serían, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación rápida y aún insuficiente de estas combinaciones nos obliga a reconocer por lo menos cinco “sexos” biológicos:

- varones (es decir, personas que tienen dos testículos)
- mujeres (personas que tienen dos ovarios)
- hermafroditas o *herms* (personas en que aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario)
- hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos, pero que presentan caracteres sexuales femeninos)

- hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos)

Esta clasificación funciona sólo si tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad; pero si nos ponemos a imaginar la multitud de posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas que señalamos más arriba, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural. Esta dicotomía se refuerza por el hecho de que casi todas las sociedades hablan y piensan binariamente, y así elaboran sus representaciones.

Las representaciones sociales son construcciones simbólicas que otorgan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas. El ámbito social es, más que un territorio físico, un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona: nuestra conciencia está habitada por el discurso social. Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: es la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un *otro*. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana.

Diferencia sexual: fundamento y entramado de la subordinación femenina

Lo que define el *género* es la acción simbólica colectiva. Mediante el proceso de constitución del orden simbólico, en una sociedad se fabrican las ideas de lo que deben ser

los hombres y las mujeres. Una investigación especialmente fecunda y esclarecedora de este tema es la del antropólogo francés Maurice Godelier (1986) sobre los baruya, una pequeña sociedad de Nueva Guinea. La situación anómala de esta sociedad, que hasta 1951 desconocía la existencia de los hombres blancos occidentales, permitió llevar a cabo un estudio privilegiado. En 1960, cuando el gobierno australiano decidió gobernarlos y emprendió un proceso de "pacificación", los baruya estaban organizados como una tribu acéfala compuesta de quince clanes; carecían de clases sociales y Estado. Godelier inició su investigación en 1967 y la visión de conjunto que expone de las relaciones entre los hombres y las mujeres, tal y como debieron ser antes de la llegada de los blancos, es que en esa sociedad los hombres disfrutaban de "toda una serie de monopolios o de funciones clave que les aseguraban permanentemente, de modo colectivo e individual, una superioridad práctica y teórica sobre las mujeres, superioridad material, política, cultural, ideal y simbólica".

Godelier resume la situación de las mujeres como una de franca subordinación: separadas del principal factor de producción (la tierra) y de los principales medios de destrucción y represión (las armas); excluidas del conocimiento de los más sagrados saberes; mantenidas al margen o en un lugar secundario durante las discusiones y toma de decisiones concernientes al interés general de la tribu o a su propio destino individual; valoradas cuando no se quejan y cuando son fieles, dóciles y cooperadoras; intercambiadas entre los grupos, con el agravante de que sus hijos no les pertenecen.

Hemos visto que el proceso de entrada a la cultura es también el proceso de la entrada al lenguaje y al género. Para los baruya, la adquisición del género se confirma, además, en los ritos de iniciación. Para Godelier, el dis-

positivo central de la dominación masculina es la maquinaria de las iniciaciones. Estos ritos implican un proceso de afirmación de la identidad de género que vuelve transparentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente los jóvenes han estado recibiendo a lo largo de sus vidas, y que los confirma como “hombres” o “mujeres” capaces de vivir en sociedad. A partir de su iniciación, se reafirmará la segregación sexual presente en todos los aspectos, materiales y simbólicos. La vida se divide en masculino y femenino: el trabajo (la caza, la recolección, la agricultura, la ganadería, la producción de sal, la fabricación de útiles, armas, vestidos y adornos, la construcción de casas) y el espacio, tanto el exterior (camino para hombres y para mujeres), como el interior (diferentes áreas dentro de las casas).

Godelier cuestiona la explicación tradicional de que la segregación sexual y su consecuente división del trabajo expliquen el predominio social de los hombres y plantea que el predominio masculino *presupone* esa división del trabajo. Así, Godelier se introduce de lleno en la problemática de lo simbólico. Esta separación de las mujeres de los principales medios de producción, destrucción y gobierno se interpreta, en el pensamiento baruya, como “la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes creadores que antaño habían pertenecido a las mujeres”. Para los baruya, la superioridad masculina nace del hecho “incontrovertible”, ubicado en el terreno de lo simbólico, de que en épocas remotas sus antepasados varones habían expropiado a las mujeres sus poderes. Por ello habían acumulado dos poderes: el que poseen los hombres como tales (simbolizado en el poder fecundante y nutricio de su esperma) y el de las mujeres, poseedoras de poderes femeninos que emanan de una creatividad originaria superior a la de ellos.

En esta interpretación simbólica Godelier constata el relevante papel desempeñado por la diferencia de sexo. Ésta aparece como “una especie de *fundamento cósmico* de la subordinación, incluso, de la opresión de las mujeres”. El entramado de la simbolización se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo; Godelier señala que para los baruya todos los aspectos (económicos, sociales y políticos) de la dominación masculina se explican por el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual. Resulta interesante comprobar la actualidad de esa creencia. *¡Ésa es también la idea rectora del pensamiento judeocristiano occidental, y es compartida hasta la fecha por la mayoría de las sociedades (orientales, musulmanas)!*

Ambos sexos comparten esas creencias, y en eso radica su eficacia. Todos los gestos, ritos y prácticas simbólicas que los baruya producen para mostrar y demostrar la primacía de los hombres en el proceso de reproducción de la vida se nutren del *imaginario*, pero tienen un vigor social avasallador. La participación, convencida, de las mujeres⁵ constituye la fuerza principal, silenciosa e invisible, de la dominación masculina. Los baruya piensan que los hombres han sabido apropiarse de los poderes de las mujeres, añadiéndolos a los suyos propios. Obviamente estos poderes no existen más que en el discurso y en las prácticas simbólicas que confirman su existencia.

La preocupación por la diferencia sexual y el interés por la reproducción marcan la forma en que la sociedad contempla a los sexos y los ordena en correspondencia con sus supuestos papeles “naturales”. Reconocer la diferencia de papeles implica una jerarquización. Los baruya llevan a cabo un verdadero salto mortal simbólico: desconocen la importancia del papel de la mujer en la reproducción, cuando justamente es de su cuerpo de donde

salen los hijos y es gracias a su leche que éstos sobreviven los primeros meses. No obstante los datos de la realidad, prevalece la fuerza de la simbolización.

En su estudio sobre los baruya, Godelier sigue de cerca la operación mediante la cual la diferencia sexual es simbolizada y, al ser asumida por el sujeto, produce un imaginario con una eficacia política contundente: las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad. El sujeto social es producido por las representaciones simbólicas. Los hombres y las mujeres (baruyas, occidentales, orientales, etcétera) no son reflejo de una realidad “natural”,⁶ sino resultado de una producción histórica y cultural.

Si, como Delgado proponía, “un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace”, para comprender más cabalmente las pautas de significación cultural es necesaria una perspectiva que utilice tanto la antropología como la teoría psicoanalítica. En cada cultura, la oposición hombre/mujer pertenece a una trama de significaciones determinadas, que puede expresarse en alguno de los tres registros de la experiencia humana propuestos por Lacan: simbólico, imaginario y real. En su investigación, Godelier reconstruye los mecanismos, la lógica interna de las prácticas sociales y de las ideas que articulan esta configuración de relaciones, y aclara cómo el proceso de simbolización de la diferencia sexual se ha traducido en desigualdad de poder. Por eso Godelier declara que su investigación “trata acerca del poder, y ante todo, acerca del poder que un sexo ejerce sobre el otro”. La lógica oculta que la antropología que investiga el género intenta reconstruir, desentrañando la red de interrelaciones e interacciones sociales que se construye a partir de la división simbólica de los sexos, es la lógica del *género*. Esta lógica parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio

de la mujer. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad.

La lógica del género y la ley social

La cultura marca a los seres humanos con el *género* y el *género* marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. La lógica del género es una lógica de poder, de dominación. Esta lógica es, según Bourdieu (1988), la forma paradigmática de la *violencia simbólica*, definida por este sociólogo francés como aquella violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. Según Bourdieu, existe una gran dificultad para analizar la lógica del *género* ya que se trata de

una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento (Bourdieu y Wacquant, 1992).

Bourdieu dice que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente y es tomado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de, por un lado, estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo; y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se inscriben mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria. Así,

las personas dominadas, o sea las mujeres, aplican a cada objeto del mundo (natural y social) y en particular a la relación de dominación en la que se encuentran atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se realiza, esquemas no pensados de pensamiento que son el producto de la encarnación de esta relación de poder en la forma de pares (alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera) y que por lo tanto las llevan a construir esta relación desde el punto de vista del dominante como natural.

Bourdieu señala que la eficacia masculina radica en el hecho que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada.

La dominación de género muestra mejor que ningún otro ejemplo que la *violencia simbólica* se lleva a cabo a través de “un acto de cognición y de falso reconocimiento que está más allá de, o por debajo de, los controles de la consciencia y la voluntad”. Según Bourdieu, este acto se encuentra en las oscuridades de los esquemas de *habitus*,⁷ esquemas que a su vez son de género y engendran género.

Bourdieu dice que no se puede comprender la *violencia simbólica* a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. En ese sentido, él señala que la dominación de género consiste en lo que se llama en francés *contrainte par corps*, o sea, un encarcelamiento efectuado mediante el cuerpo. El trabajo de la socialización tiende a efectuar una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una operación doble: primero, mediante la construcción social de la visión del sexo biológico, que sirve como la fundación de todas las visiones míticas del mundo; segundo, a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera política encarnada.

Este doble trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone a mujeres y hombres el *género*, o sea, “conjuntos diferentes de disposiciones respecto a los juegos sociales que son cruciales en su sociedad, tales como juegos de honor y guerra (adecuados para el despliegue de la masculinidad o la virilidad) o, en sociedades avanzadas, los juegos más valorados, tales como la política, los negocios, la ciencia, etcétera”. La masculinización de los cuerpos de los machos humanos y la feminización de los cuerpos de las hembras humanas son procesos que efectúan una somatización del arbitrario cultural que también se vuelve una construcción durable del inconsciente.

Bourdieu, al igual que Godelier, ubica en lo simbólico el origen del estatuto inferior que casi universalmente es asignado a las mujeres. Él dice:

Para explicar el hecho de que las mujeres, en la mayoría de las sociedades conocidas, están consignadas a posiciones sociales inferiores, es necesario tomar en cuenta la asimetría de estatus adscrito a cada género en la economía de los intercambios simbólicos. Mientras que los varones son los sujetos de las estrategias matrimoniales, a través de las cuales trabajan para mantener o aumentar su capital simbólico, las mujeres son siempre tratadas como objetos de dichos intercambios, en los que circulan como símbolos adecuados para establecer alianzas. Así, investidas de una función simbólica, las mujeres son forzadas continuamente a trabajar para preservar su valor simbólico, ajustándose, amoldándose al ideal masculino de virtud femenina, definida como castidad y candor, y dotándose de todos los atributos corporales y cosméticos capaces de aumentar su valor físico y su atractivo.

Bourdieu afirma que la dominación masculina está fundada sobre la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, o sea, sobre

la asimetría fundamental entre hombres y mujeres instituida en la construcción social del parentesco y el matrimonio: ésa entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y es la relativa autonomía de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina se puede perpetuar a sí misma a pesar de transformaciones en el modo de producción.

De aquí se desprende que la liberación de las mujeres sólo se podrá realizar mediante una acción colectiva dirigida a una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato de las estructuras encarnadas y objetivas, o sea, de una revolución simbólica que cuestione los propios fundamentos de la producción y reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de pretensión y distinción, que es la base de la producción y el consumo de los bienes culturales como signos de distinción (Bourdieu, 1998).

La Ley social refleja la lógica del *género* y construye sus valores e ideas a partir de esa oposición binaria que tipifica arbitrariamente, excluyendo o incluyendo en su lógica simbólica ciertas conductas y sentimientos. Mediante el *género* se ha “naturalizado” la heterosexualidad y se excluye a la homosexualidad de una valoración simbólica equivalentemente aceptable. Aunque en nuestra cultura *de facto* se acepta la homosexualidad, el deseo homosexual queda fuera de la lógica del *género* y tiene un estatuto (simbólico, moral y jurídico) diferente al de la heterosexualidad: está fuera de la ley. De ahí que exista un buen número de personas cuyas vidas están en conflicto abierto con su sociedad.

La comprensión del fenómeno de la estructuración psíquica ha dado lugar, en ciertos círculos de especialistas, a una aceptación de la homosexualidad como una identidad sexual tan contingente o tan condicionada como

la heterosexualidad (Gasque, 1990 y Torres Arias, 1992). De ahí el paulatino reconocimiento en asociaciones psicoanalíticas y psiquiátricas de que la homosexualidad no es una patología ni una enfermedad mental. Pero la comprensión teórica sobre la calidad indiferenciada de la libido y sobre el proceso inconsciente que estructura al sujeto hacia la heterosexualidad o la homosexualidad no tiene todavía correspondencia en la lógica simbólica de nuestra cultura, tan marcada por el *género*. Por eso, aunque de entrada cada sexo contiene la posibilidad de una estructuración psíquica homosexual o heterosexual, lo que lleva a cuatro posicionamientos de sujeto —mujer homosexual, mujer heterosexual, hombre homosexual y hombre heterosexual—, sólo están simbolizados dos: mujer y hombre heterosexuales. La supuesta “tolerancia” hacia las personas homosexuales no es sino lo que Bourdieu denomina una “estrategia de condescendencia”, que lleva a la violencia simbólica a un grado más alto de negación y disimulo.

La estructuración psíquica que determina la identidad sexual⁸ se lleva a cabo a partir de la dialéctica edípica, y el resultado de este proceso puede ser la heterosexualidad o la homosexualidad.⁹ Hasta donde la clínica y las investigaciones del psicoanálisis permiten comprender, los niños y las niñas incorporan su *identidad de género* (por la forma en que son nombrados y por la ubicación que se les ha dado en la familia) antes de reconocer la diferencia sexual. Esto ocurre antes de los dos años, con total desconocimiento de la correspondencia entre sexo y género. Después de los tres años suele darse la confrontación con la diferencia de sexos. La primera vez que las criaturas miran el cuerpo de otro u otra y lo comparan con el propio, la niña interpreta la presencia del pene masculino como que a ella le falta algo; por su parte, el niño, que

también interpreta que a la niña le falta algo, tiene miedo de perder lo que él sí tiene. Esto, de manera brutalmente simplificada, nos introduce —como seres humanos— a la problemática *imaginaria* de la castración.

Scott dice “Si la identidad genérica se basa sólo y universalmente en el miedo a la castración, se niega lo esencial de la investigación histórica”. Scott tiene razón al señalar que conceptualizar la *identidad de género* sólo con base en el factor psíquico es negar la historicidad. Pero, ¿quién sostiene eso? Ni los psicoanalistas ni las feministas que trabajan con perspectiva psicoanalítica. La identidad de género de las personas varía, de cultura en cultura, en cada momento histórico. Cambia la manera como se simboliza e interpreta la *diferencia sexual*, pero permanece la *diferencia sexual* como referencia universal que da pie tanto a la simbolización del género como a la estructuración psíquica.

Es muy amplio el número de personas que comparten el error de Scott de confundir construcción cultural de la *identidad de género* y estructuración psíquica de la *identidad sexual*. La *identidad de género* se construye mediante los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al *género*. La *identidad de género*, por poner un ejemplo muy simple, se manifiesta en el rechazo de un niño a que lo vistan con un vestidito o en la manera con que las criaturas se ubican en las sillitas rosas o azules de un jardín de infantes. Esta identidad es históricamente construida de acuerdo con lo que la cultura considera “femenino” o “masculino”; evidentemente, estos criterios se han ido transformando. Hace treinta años pocos hombres se hubieran atrevido a usar un suéter rosa por las connotaciones femeninas de ese color; hoy eso ha cambiado, al menos entre ciertos sectores. En cambio, la *identidad sexual* (la estructuración psíquica de una persona

como heterosexual u homosexual) no cambia: históricamente siempre ha habido homosexuales y heterosexuales, pues dicha identidad es resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico.¹⁰

La *identidad sexual* se conforma mediante la reacción individual ante la *diferencia sexual*, mientras que la *identidad de género* está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la *diferencia sexual*: el *género*.

No es lo mismo género que diferencia sexual

Un requerimiento para avanzar dentro de ciertas perspectivas teóricas en ciencias sociales es ponernos de acuerdo sobre qué términos corresponden a qué conceptos. Por ejemplo, *diferencia sexual* desde el psicoanálisis es una categoría que implica la existencia del inconsciente; desde las ciencias sociales se usa como referencia a la diferencia entre los sexos y desde la biología incluye otra serie de diferencias no visibles (hormonales, genéticas, etcétera). Tal vez se podrá llegar a definir la *diferencia sexual* como una realidad corpórea y psíquica, presente en todas las razas, etnias, clases, culturas y épocas históricas, que nos afecta subjetiva, biológica y culturalmente, pero por el momento yo me ciño a la definición psicoanalítica.

Así como se usa *género* en vez de *sexo*, existe una tendencia a sustituir la categoría analítica *diferencia sexual* por *género*, eludiendo el papel del inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad. Constance Penley¹¹ señala que el término *género* parece más útil y menos cargado que *diferencia sexual*, particularmente

en la medida en que el *género* es visto como “una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres y de enfatizar un sistema total de relaciones que pueden incluir al sexo, pero que no está directamente determinado por el sexo o determinando la sexualidad”. Penley es parte del colectivo de la revista *m/f*, que asumió de manera notable el psicoanálisis como su perspectiva analítica principal. Las integrantes de *m/f* se propusieron realizar un escrutinio crítico de los discursos feminista y socialista con el objetivo de mostrar cómo el discurso da forma a la acción y cómo hace posibles ciertas estrategias. Negándole una especificidad fundante a la idea de *Mujer*, *m/f* desarrolló un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista, indiferente a las urgencias políticas y apelativos peores, *m/f* se sostuvo en su proyecto de reelaborar y difundir las ideas psicoanalíticas para la teoría feminista. Penley critica a las teóricas feministas, que reconocen la importancia de la explicación psicológica, pero que tratan de encontrar una perspectiva para dar cuenta de la construcción de la psique femenina que se pueda “articular” mejor el psicoanálisis con los recuentos sociales e históricos sobre las mujeres.

Al sociologizar la psique,¹² se rebajan los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de adquisición de identidad. Así, se ve la *diferencia sexual* como una de tantas diferencias sociales. Esta confusión está presente en el planteamiento de Teresa de Lauretis,¹³ que la lleva a teorizar un sujeto “múltiple” en vez del sujeto escindido del psicoanálisis. Freud plantea que el sujeto está dividido, y que la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica. Esto es lo que nos

constituye como sujetos en un mundo de deseos inconscientes ligados a signos. De ahí que la noción de satisfacción sea tan problemática.

Parveen Adams (1992), también de *m/f*, en un ensayo donde critica posiciones teóricas que se forman supuestamente dentro del psicoanálisis, pero que se alejan de la teoría de Freud, señala la importancia de distinguir dos cuestiones fundamentales: “el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social”. Sobre esta compleja relación, Adams recuerda la concepción de Freud de cultura: “cultura significa que *cualquier* conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente”. La problematicidad de la relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales, se desprende de esa concepción de cultura: “los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales”.

Con la sustitución del concepto *diferencia sexual* por *género* se evitan conceptos como deseo e inconsciente y se simplifica el problema de la relación de lo social con lo psíquico. Esta incapacidad (¿resistencia?) para comprender el ámbito psíquico lleva a mucha gente a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales. Aunque las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad, las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen sólo del género, sino también de la *diferencia sexual*, o sea, del inconsciente, de lo psíquico.

Adams plantea que, aunque no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico, no hay que renunciar a transformar lo social. La posibilidad de incidir políticamente se reafirma justamente cuando se subraya

la diferencia entre lo psíquico y lo social. Adams concluye su ensayo señalando que sería una lástima que se rechazara prematuramente el

concepto psicoanalítico de diferencia sexual, que tanto ha contribuido a socavar las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres y que ha servido para desarrollar el debate feminista y rebasar los límites de la mera interrogación de los papeles sociales.

En esta distinción de lo psíquico y lo social, y en la aceptación de ciertas interpretaciones, se establece una toma de posición definida, que divide *grosso modo* a las feministas en dos campos explicativos sobre los procesos por los que se crea la identidad del sujeto: el del psicoanálisis de las relaciones de objeto y el del psicoanálisis lacaniano.

Feministas como Chodorow y Gilligan están en el primero, mientras que el grupo de psicoanalistas inglesas (Adams, Penley, Mitchell y la revista *m/f*) está en el segundo campo. Scott señala: "Cada vez más, los historiadores que trabajan con el concepto 'cultura de mujeres' citan las obras de Chodorow y Gilligan como prueba y explicación de sus interpretaciones; quienes desarrollan teoría feminista, miran a Lacan."

A Scott ninguna de esas dos posturas le parece completamente operativa para los historiadores: "Mis reservas acerca de la teoría de las relaciones de objeto proceden de su literalidad, de su confianza en que estructuras relativamente pequeñas de interacción produzcan la identidad del género y generen el cambio."

Para ella esta interpretación "limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica, por lo que no deja vía para que el historiador relacione el concepto (o el individuo) con otros sistemas sociales de economía, política o poder".

Scott coincide con el psicoanálisis lacaniano en muchas cuestiones: valora que el lenguaje sea “el centro de la teoría lacaniana”, que las ideas de masculino y femenino no sean fijas, lo que hace problemáticas las categorías de hombre y mujer, al sugerir que no son características inherentes sino construcciones subjetivas: “Esta interpretación implica también que el sujeto está en un proceso constante de construcción y ofrece una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis.”

Scott reconoce que “encuentra instructiva esta interpretación”, aunque señala su preocupación por la “fijación exclusiva sobre cuestiones del ‘sujeto’ y porque la teoría tiende a universalizar las categorías y la relación entre el varón y la mujer”.

Aquí Scott parece olvidar que la pretensión del psicoanálisis es precisamente “fijarse exclusivamente sobre cuestiones del sujeto”. Por eso, desde su posición de historiadora, a Scott no le resulta “completamente operativa” la teoría psicoanalítica, no le convence la supuesta “universalización” que hace el psicoanálisis porque ella no distingue entre el ámbito psíquico (con la indudable condición universal de la *diferencia sexual* como estructurante psíquico) y el ámbito social (con el *género* como simbolización cultural de la *diferencia sexual*).

La propia Scott retoma la idea de Teresa de Lauretis de que “[si] necesitamos pensar en términos de construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, no hay forma de especificar esos contextos dentro de los términos propuestos por Lacan” (Scott, 1996, p. 284).

¡Pero si justamente ése es el punto del psicoanálisis! ¿Qué sentido tiene —para el psicoanálisis— pensar la construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos? Otra vez aparece, ahora en Scott, la dificultad

para distinguir entre lo psíquico y lo social. ¿Por qué no aceptar que en la construcción de la subjetividad participan elementos del ámbito psíquico y del ámbito social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorados diferencialmente? Desde posiciones como las de Scott o de Lauretis no se comprende que es absolutamente válida la insistencia del psicoanálisis en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar la “compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas” (Penley, 1990). Al analizar “la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual” Penley señala cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están preconditionados, sino que ocurre algo diferente, el psicoanálisis plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica. Así, el psicoanálisis muestra los límites de las dos perspectivas —biológica y sociológica— con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres. No es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la *diferencia sexual* para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas —hormonales, anatómicas, etcétera— y sociales —de clase, de etnia, de edad, etcétera). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la *diferencia sexual* es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden.

Reconocer las diferencias, desconstruir el género

Una discusión rigurosa sobre *género* implica abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre *dife-*

rencia sexual y cultura. Las prácticas sociales con que el sujeto expresará su deseo están marcadas por el *género*, pero también por su inconsciente. El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Desde la perspectiva freudiana, el sujeto es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes. El reconocimiento de que nunca vamos a estar completos, de que siempre nos va a faltar algo, es lo que se formula como la falta, la carencia, la castración, y condiciona la estructuración de la identidad psíquica. Lo que hace justamente el psicoanálisis es ofrecer el recuento más complejo y detallado hasta el momento de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste la imposición de la cultura.

El trabajo crítico y deconstructivista feminista ha aceptado que los seres humanos estamos sometidos a la cultura y al inconsciente, reconociendo las formas insidiosas y sutiles del poder social y psíquico. Así, desechando las formas esencialistas de pensamiento, una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad ha ido emergiendo (Caplan, 1987; Feher, Naddaff y Tazi, 1990; Laqueur, 1990; Stanton, 1992; Evans, 1993).

Pensar que algo es “natural” lo hace aparecer como inmutable. Justamente de la crítica feminista sobre el *sexo* como algo dado e inamovible surgió el uso de la categoría *género* como lo construido socialmente. Sin embargo, a lo largo de estos años, la perspectiva de *género* también ha ido conformando una perspectiva diferente sobre el *sexo*.

Muchos de los nuevos trabajos histórico-desconstructivistas siguen los pasos de Foucault: desesencializar la sexualidad, mostrando que el *sexo* también está sujeto a una construcción social. A partir de múl-

tiples narrativas sobre la vida sexual, se comprueba que justamente la sexualidad es de lo más sensible a los cambios culturales, a las modas, a las transformaciones sociales. Foucault¹⁴ inició un análisis histórico para mostrar que en el pasado el *sexo* existía como una actividad o una dimensión de la vida humana, mientras que en la actualidad se establece como una identidad. Esto, como él lo señala, invierte las jerarquías: por primera vez el *sexo* deja de ser una parte arbitraria o contingente de la identidad para inaugurar una situación inédita: *ya no hay identidad sin definición sexual*. Para Foucault, el *sexo* no tuvo siempre la posibilidad de caracterizar y constituir tan poderosamente la identidad de los sujetos.

Hoy se acepta que la sexualidad no es natural, sino que ha sido y es construida: la simbolización cultural inviste de valor, o denigra, al cuerpo y al acto sexual. Bajo el término *sexo* se caracterizan y unifican no sólo funciones biológicas y rasgos anatómicos, sino también la actividad sexual. No sólo se pertenece a un *sexo*: se tiene un *sexo* y se hace *sexo*.

Gran parte del pensamiento feminista contemporáneo trata la sexualidad como derivada del género. Gayle Rubin (1984) se autocriticó en relación con su término *sexo/género*: “en contraste con mi perspectiva en ‘Tráfico de mujeres’, ahora estoy argumentando que es esencial separar analíticamente *sexo* y *género* para reflejar más precisamente su existencia social separada”.

La confusión *sexo/género* aumenta en la medida en que el uso en boga de *género* se da para aludir a las mujeres. Se habla de *perspectiva de género* para hacer referencia al sexo femenino. Creo que he abundado bastante sobre lo que considero la perspectiva de género. Sin embargo, con este uso surge un dilema de otro orden. Aunque usar *género* o *perspectiva de género* como *mujer*-

res o perspectiva que toma en cuenta la existencia de las mujeres es cuestionable desde un punto de vista conceptual, desde un punto de vista político es útil, pues conduce al rechazo de términos como el neutro “derechohabiente” o “paciente”, o del masculino neutro englobador “ciudadano”. Este uso puede impulsar algunos avances en el terreno concreto de las instituciones y prácticas sociales, sobre todo en los espacios y los discursos que no registran la existencia de problemáticas diferenciadas entre hombres y mujeres.

La interrogación feminista sobre las consecuencias de la *diferencia sexual* ha tratado de conocer las redes de significados del *sexo* y el *género*, para así comprender cuáles son las estructuras de poder que dan forma al modelo dominante de sexualidad: la heterosexualidad. Aquí hay varias cuestiones entrelazadas: pautas culturales de dominación, subordinación, control y resistencia que moldean lo sexual; discursos sociales que organizan los significados; procesos psíquicos que estructuran las identidades sexuales. La forma dominante de sexualidad, la heterosexualidad, estrechamente vinculada con la regulación social de la sexualidad, está condicionada por el *género*.

En el feminismo ha habido varias reflexiones (Rich; Haraway y de Lauretis) pioneras sobre lo que significaría la eliminación del marco binario con el que se construye el *género* y, por ende, desde el que se piensa y sanciona la orientación sexual. Estos planteamientos radicales y utópicos tienden a elaborar sobre lo que ya Freud señaló a principios de siglo: la calidad indiferenciada de la libido. En la concepción de Freud, el ser humano es básicamente un ser sexual cuya pulsión lo llevaría a una actividad sexual indiferenciada o “perversa polimorfa”, si no fuera porque la cultura orienta artificialmente la conducta hacia la heterosexualidad.

Comprender por qué ciertos significados tienen hegemonía nos lleva a investigar cómo pueden ser cambiados. En el caso concreto de la heterosexualidad, dicha comprensión conduce a una lucha que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual, ya que es evidente que la normatividad heterosexual impuesta a la humanidad es limitante y opresiva, pues no da cuenta de la multiplicidad de posiciones de sujeto y de identidades de las personas que habitan el mundo. Por eso, desconstruir la simbolización cultural de la *diferencia sexual* se convierte en una tarea prioritaria del feminismo.

¿Para qué sirve la reflexión feminista si no es para leer en términos nuevos el significado del *género* y de los conflictos alrededor de éste? En una novedosa desconstrucción del *género* como un proceso de subversión cultural, Judith Butler (1996) se pregunta hasta dónde el *género* puede ser elegido. Partiendo de la idea de que las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, para Butler el *género* aparecía como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos”. De ahí que, para ella, *elegir* el *género* significa que una persona interprete “las normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca y las organice de nuevo”. En ese ensayo Butler rescata la idea de Simone de Beauvoir¹⁵ del *género* como “proyecto” y plantea la provocadora idea de que el *género* es un proyecto tácito para renovar la historia cultural. ¿Cómo interpretar esto? ¿Como la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? ¿Como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Para responderse esas interrogantes Butler escribe un libro (1990) donde propone que hay que desarrollar “una

estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales” con una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan “su resignificación subversiva y su proliferación más allá de un marco binario”. Las nuevas preguntas que ella se formula son estimulantes: ¿ser femenina es un hecho “natural” o un *performance* cultural? ¿Se constituye la “naturalidad” a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo? ¿Cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género, el deseo? ¿Es el deseo una formación específica del poder?

Muy acertado es su cuestionamiento a la búsqueda de “lo genuino”. Esta crítica a esa forma de esencialismo lleva a Butler a replantear lo que está en juego políticamente. Ahí ella distingue el ámbito psíquico del social, y señala que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Por el contrario, Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantearse que una nueva forma de política emerge cuando la identidad como terreno común ya no restringe el discurso de la política feminista.

Un objetivo ético-político del feminismo

Si el cuerpo es el lugar donde la cultura establece los significados que le da a la *diferencia sexual*, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de impronta cultural, o sea, de *género*? No hay forma de responder a esta interrogante porque no hay cuerpo que no haya sido marcado por la cultura. El rechazo de la perspectiva que habla de lo “natural” o de una “esencia” (masculina o femenina) se fundamenta en ese reconocimiento. En cambio, si aceptamos —siguiendo a Foucault— que el cuerpo es un territorio sobre el que se *construye* una red de placeres e intercambios corporales a los que los

discursos dotan de significados, podemos pensar que las prohibiciones y sanciones que le dan forma y direccionalidad a la sexualidad, que la regulan y reglamentan, pueden ser transformadas.

El uso riguroso de la categoría *género* conduce ineluctablemente a la desencialización de la idea de *mujer* y de *hombre*. Comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en *hombres* y *mujeres* dentro de un esquema cultural de *género*, que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, facilita la aceptación de la igualdad —psíquica y social— de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad.

Recientemente ha ido en aumento la búsqueda de una explicación genética de la homosexualidad. La inquietante interrogante no radica ahí sino en cómo, por la lógica del *género*, diferentes culturas valoran negativamente la homosexualidad. Comprender la simbolización cultural de la diferencia sexual y el establecimiento del género ofrecen una llave imprescindible para tal elucidación. Investigar la genealogía de nuestros arreglos sexuales vigentes conduce a denunciar cómo un conjunto de supuestos sobre la “naturalidad” engendran ciertas prácticas opresivas y discriminatorias. Cualesquiera que sean los orígenes genéticos o psíquicos de la homosexualidad, lo que podemos transformar son sus efectos sociales. Los significados negativos sobre la forma en que millones de personas organizan su vida sexual deben ser puestos en tela de juicio. No se trata de defender el derecho de las “minorías sexuales”, sino de cuestionar la heterosexualidad como la “forma natural” alrededor de la cual surgen desviaciones “antinaturales”. El camino es comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una

estructuración psíquica cuyos resultados posibles son la heterosexualidad y la homosexualidad. La lógica del *género* valoriza una y devalúa la otra. Por su parte, las identidades de *género* son inventos culturales, ficciones necesarias que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación.

Para ir estableciendo una nueva orientación ética que no traduzca las diferencias en desigualdades se requiere, antes que nada, “forzar el reconocimiento del carácter diverso e inesperado de la organización de las diferencias sexuales” (Adams, 1990). Esto conduce a cuestionar la forma en que es pensada la existencia social. Aunque las reflexiones y teorizaciones no sustituyen a la lucha política en la transformación de las relaciones de poder, son imprescindibles para hacer un trabajo de crítica cultural sobre nuestro malestar en la cultura. Las identidades (políticas, sociales, nacionales, sexuales, religiosas, etcétera) sirven para construir una base de identificación social y para dar fuerza a la efectividad de ciertas alianzas. Por eso el feminismo se dirige a criticar ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran los derechos de las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual. De ahí que cobre tanta importancia el uso de las categorías que analizan al sujeto, la experiencia humana y la moralidad, ya que tienen implicaciones más allá de la teoría, en las vidas concretas de las personas.

Una aspiración indudable de la reflexión y la investigación feministas es tener eficacia simbólica para la lucha política en el ámbito social. Un objetivo ético-político de intentar esclarecer las dificultades de utilización de la categoría que nombra este proceso de simbolización cultural (el *género*) es evidenciar supuestos teóricos que no se articulan explícitamente, pero que implican ciertas

expectativas ético-políticas: unas muy evidentes son las relativas a los lugares y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad, así como a las formas aceptadas de la sexualidad.

Reducir la complejidad de la problemática que viven los seres humanos a una interpretación parcial que habla sólo de “la opresión de las mujeres” no sólo es reduccionista, sino que conduce al victimismo y al mujerismo que tan frecuentemente tiñen muchos análisis y discursos feministas. Hace falta utilizar la perspectiva de *género* para describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homófobos. Esto amplía nuestra comprensión sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos, encasillados en dos modelos supuestamente complementarios. Tal encasillamiento no sólo limita las potencialidades humanas, sino que discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico.

La riqueza y la complejidad de la investigación, la reflexión y el debate alrededor del *género* son de una dimensión amplísima. Pero la urgencia, en términos de sufrimiento humano, nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas del *género*: el sexismo (la discriminación con base en el sexo) y la homofobia (el rechazo irracional a la homosexualidad). Aunque ambas prácticas han tomado formas e intensidades diferentes dependiendo del momento histórico y la cultura de una sociedad, tienen, como bien dice Blumenfeld (1992), un costo para *todas* las personas. Tratar de eliminar ese costo mediante una acción simbólica colectiva es una de las tareas que se propone el feminismo. Para ello es imprescindible comprender cómo se fue articulando y cómo funciona la lógica del *género*.

Como se ve, a pesar de los varios usos de la categoría *género*, el hilo conductor sigue siendo la “desnaturalización” de lo humano: mostrar que no es “natural” la subordinación femenina, como tampoco lo son la heterosexualidad y otras prácticas.

El feminismo, al interrogarse sobre la desigualdad social de mujeres y hombres, ha desembocado en la simbolización de la *diferencia sexual* y las estructuras de que dan forma al poder genérico hegemónico: masculino y heterosexual.

Tal vez es utópico fantasear sobre lo que significaría la eliminación del *género*. Kate Soper (1992) plantea unas proyecciones “utópicas” muy representativas de la perspectiva “in-diferente” al *género* que se manifiesta en mucho del trabajo teórico del feminismo occidental. Las reflexiones de esta índole hablan sobre un futuro más “polisexual”, una sociedad de “diferencia proliferante”, una sociedad donde sólo habrá “cuerpos y placeres”, etcétera, etcétera. Soper reconoce que es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, pero señala que esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y para cada vez más hombres cuyas experiencias de vida no se ajustan a los esquemas tradicionales de *género*, y que se sienten violentados en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de *género* existentes. Ante los múltiples traslapes de *género* en la vida cotidiana de las personas, mucho del esquema tradicional de *género* aparece “cruelmente anacrónico”.

Soper considera importante una diferenciación mayor de los varios papeles y actividades humanas, pues

sólo así nuestra cultura se irá haciendo más indiferente a relaciones sexuales que *no* son heterosexuales. En otras palabras,

creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente.

Una postura voluntarista y racional que busque la rápida des-generización de la cultura conlleva el riesgo de negar la *diferencia sexual*. El *quid* del asunto no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad. Si bien toda nuestra experiencia de vida está marcada por el *género*, también tenemos, como seres humanos, una comunalidad de aspiraciones y compromisos que con frecuencia nos une más que sólo las cuestiones de *género*. En ese sentido habría que tener presente la acepción castellana de *género*, en el sentido de que mujeres y hombres pertenecemos al *género humano*.

CAPÍTULO 4

DIFERENCIAS DE SEXO, GÉNERO Y DIFERENCIA SEXUAL*

La antropología se ha dedicado a explorar las formas de existencia del Otro: las personas llamadas “primitivas”, las no-occidentales, las diferentes, las marginadas. Durante largo tiempo, la construcción del conocimiento antropológico se basó en develar la singularidad de una cultura, objetivada en un ser social, fuera éste individual o colectivo, sobre todo si se encontraba en los márgenes de las culturas hegemónicas. García Canclini (1997) lo dice con tino: “Los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado y subordinado por el desarrollo moderno”. A esta trayectoria, las antropólogas feministas introdujeron la inquietud por indagar la universal condición de Otro de las mujeres.

La crítica feminista amplió el repertorio de la interrogación antropológica al registrar las formas en que el cuerpo es percibido por un entorno perceptivo estructurado por el *género*. El *género* se conceptualizó como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla, desde la diferencia anató-

*Agradezco enormemente la lectura crítica y los comentarios de Françoise Vatan y María Antonieta Torres Arias. Como no siempre incorporé sus señalamientos, asumo la responsabilidad de los errores que seguramente tiene el texto. Este artículo fue publicado originalmente en la revista *Cuicuilco*, Nueva época, vol. 7, núm. 18, enero-abril 2000.

mica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y lo que es “propio” de las mujeres (lo femenino).

A pesar de los cambios de orientación de la investigación antropológica en las últimas décadas, la centralidad explicativa de *cultura* se sostiene.¹ Es más, el término *cultura* ha rebasado su origen antropológico para convertirse en uno de los conceptos más usados para pensar la condición humana en las ciencias sociales. Hoy en día se reconoce que lo característico de la cultura es su naturaleza simbólica, que entreteje un conocimiento tácito sin el cual no hay interacción social ordenada y rutinaria y por el cual las personas comparten significados no verbalizados ni explicitados que toman como verdades dadas. En este entretejido tácito, el *género* es el elemento básico de la construcción de cultura.

Género es un término derivado del inglés (*gender*) y su recepción entre las personas hispanoparlantes crea confusiones. En castellano, *género* es un concepto taxonómico para clasificar a qué especie, tipo o clase pertenece alguien o algo; como conjunto de personas con un sexo común, se habla de las mujeres como *género* femenino y de los hombres como *género* masculino. También se usa para referirse al modo o la manera de hacer algo, de ejecutar una acción; y se aplica en el comercio para hablar de cualquier mercancía y, en especial, de cualquier clase de tela (Moliner, 1983, p. 198). En cambio, la significación anglosajona de *gender* está únicamente referida a la diferencia entre los sexos. En inglés el *género* es “natural”, o sea, responde al sexo de los seres vivos, mientras que los objetos no tienen *gender*, son “neutros”. En lenguas como el castellano, el *género* es “gramatical” cuando a los objetos (sin sexo) se los nombra como si fueran femeninos o masculinos.

Dentro de la academia feminista se ha reformulado el sentido de *gender* para aludir a lo cultural y distinguirlo de lo biológico. Esta nueva significación está entrando en uso en las ciencias sociales, aunque se topa con varias dificultades. A la confusión de emplear un término tradicional con una acepción innovadora, se suma la complicación de utilizar simultáneamente *género* como categoría, como objeto empírico de investigación y como *explanans*.²

Todavía hay mucho por investigar respecto de las diferencias entre los sexos, el *género* y la *diferencia sexual* (con su connotación psicoanalítica); sobre todo, es imprescindible distinguirlas, pues persiste la confusión entre diferencias de sexo y *diferencia sexual* porque con frecuencia se utiliza, por parte de cierto sector de la academia feminista, el término *género* para aludir a cuestiones que atañen a la *diferencia sexual*. Aunque para estudiar a seres humanos cuya sexuación produce una simbolización específica en una cultura determinada resulta especialmente útil la comprensión de cuestiones básicas de la teoría psicoanalítica, no se pueden mezclar los abordajes teóricos. Cuando no se distingue el ámbito de lo psíquico del ámbito de lo social surgen dificultades y errores. De allí que resulte una tarea tan necesaria afinar la distinción epistemológica entre diferencias de sexo, *género* y *diferencia sexual*.

En este ensayo trato algunas consecuencias de estas confusiones conceptuales y, además, retomo la interpretación de Bourdieu sobre el *género* como *habitus*, pues es una explicación contundente de la complejidad de los procesos histórico-culturales en la construcción de la masculinidad y la feminidad. Aunque se requieren abordajes teóricos y metodológicos distintos para lo psíquico y para lo social, también sostengo la extrema utili-

dad que representa para las personas que hacen antropología contar con un conocimiento básico de teoría psicoanalítica lacaniana. Por eso, esta reflexión también pretende mostrar lo que une a las dos disciplinas: un afán por comprender los procesos de simbolización de los seres humanos, que las hace compartir ciertos elementos teóricos. Por último, pienso que todo lo anterior va encaminado a un punto importante hoy en día: esclarecer hasta dónde ciertas cuestiones de la identidad sexual, consideradas problemas psíquicos, tienen un origen en la cultura.

El género y la cultura

La nueva acepción de *género* se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres (Lamas, 1996). Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el *género* y el *género* marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Por eso, para desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente, se requiere comprender el esquema cultural de *género*.

La investigación, reflexión y debate alrededor del *género* han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología sino que son construcciones simbólicas, pertenecientes al orden del lenguaje y de las representacio-

nes. Desechar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el *género*. En cada cultura, una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y los hombres. Así se construyen socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización, y como “productores culturales” (Bourdieu, 1997), desarrollan un sistema de referencias comunes. De ahí que las sociedades sean comunidades interpretativas que se van armando por compartir ciertos significados.

El *género* produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y, al dar lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad, es usado para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia). Al sostenimiento del orden simbólico contribuyen hombres y mujeres al reproducirse y reproducirlo. Los papeles cambian según el lugar o el momento, pero mujeres y hombres por igual son los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Con la difusión de la nueva acepción de *género*, el feminismo no sólo logró modificar la perspectiva política con que se abordaba el conflicto de las relaciones mujer-hombre, sino también transformar el paradigma con el cual se explicaba. Aunque el uso de *género* permitió romper con el determinismo biológico y socavó las nociones tradicionales de lo que son las mujeres y los hombres, con el tiempo empezaron a surgir confusiones y reduccionismos, sobre todo cuando se intentó aplicar este concepto al campo de la subjetividad.

En los años setenta, las investigadoras feministas norteamericanas consideraban la subordinación femenina como un fenómeno multicausal, y pensaban que la explicación psicológica tenía mucha importancia. Por eso buscaron una perspectiva interpretativa que diera cuenta de lo psíquico y fuera capaz de “articularse” con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres supeditados a otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Según ellas, *género* podía cumplir ese objetivo, pues servía para referirse a los orígenes sociales de las identidades de hombres y mujeres. Además, comparado con el concepto psicoanalítico de *diferencia sexual*, con su resonancia a diferencias de sexo y, por lo tanto, riesgosamente biologicista, *género* les pareció un concepto más adecuado. Curiosamente, aunque sirvió para dar una interpretación sobre la subjetividad, el uso de *género* eludió el papel del inconsciente en la subjetividad.

Al elaborar sus planteamientos teóricos, estas feministas hablaron de diferencia de *género*, y redujeron la definición de *diferencia sexual* a lo anatómico, a las diferencias de sexo; limitaron el concepto *diferencia sexual* a una distinción sustantiva entre dos grupos de personas en función de su sexo, es decir, a un concepto taxonómico como el de raza o análogo a la categoría de clase social, sin reconocer su sentido psicoanalítico. Como ignoraron un sistema total de relaciones que incluye la subjetividad y la sexualidad, no rebasaron los límites de la mera interrogación de los papeles sociales.

No registrar la existencia del inconsciente tiñó, además, la forma en que la reflexión feminista imaginó la mente como una página en blanco, sobre la cual la sociedad escribe un *script* con papeles diferenciados para mujeres y hombres. Pensar al cuerpo como mediador pasivo de estas prescripciones, y creer que con pura vo-

luntad se cambia el *script*, llevó a parte del feminismo a plantear como vía para resolver el conflicto entre hombres y mujeres una especie de recondicionamiento social: una reeducación voluntarista y bien intencionada para transformar los códigos patriarcales arbitrarios y opresivos, y fomentar el aprendizaje de conductas y rasgos “políticamente correctos”.³ Esta actitud de buenos propósitos fue cuestionada por las psicoanalistas feministas lacanianas, en especial las inglesas (Adams y Cowie, 1990), que hacían hincapié en la importancia del inconsciente.

Esta diferencia de posiciones responde también a una división dentro de las posturas teóricas del pensamiento psicoanalítico. Aunque el psicoanálisis apuntala las dos perspectivas —la biológica (el *sexo*) y la sociológica (el *género*)— con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres, pues plantea la existencia de una realidad psíquica, distinta de una esencia biológica y de la marca implacable de la socialización, hay que precisar de qué psicoanálisis se está hablando. En la reflexión feminista se manifiestan claramente dos escuelas psicoanalíticas: por un lado, la escuela que trabaja con el *género* y la teoría de las relaciones de objeto, y por el otro la escuela lacaniana, que usa el concepto psicoanalítico de *diferencia sexual*.

El feminismo norteamericano, que desarrolla un psicoanálisis sociologizado, no incorpora los conceptos lacanianos derivados de la teoría del significante, que se trabaja en tres registros: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Además, su visión reconoce de manera muy simplista que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella, pero olvida el papel del deseo y del inconsciente. Esta ausencia las

lleva a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales y, por tanto, el *género*, con su diferente “potencial de relación” entre los sexos.⁴ Como su concepción de *diferencia sexual* se reduce a las diferencias de sexo, eso las lleva a considerar que en las relaciones sociales el principio de igualdad es capaz de modificar el estatuto de lo psíquico.

Por otra parte, las psicoanalistas lacanianas fueron quienes insistieron en la necesidad de utilizar la teoría psicoanalítica para abordar los problemas de la *diferencia sexual*. Especialmente el grupo feminista nucleado alrededor de la revista inglesa *m/f*,⁵ se propuso revisar los planteamientos feministas socialistas y mostrar cómo el discurso da forma a la acción y hace posibles ciertas estrategias. Este grupo desarrolló un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término y, al cuestionar la idea esencialista de la mujer, le negó una especificidad fundante al feminismo. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista e indiferente a las urgencias políticas, *m/f* se sostuvo en su afirmación y difusión de las ideas psicoanalíticas.

A diferencia de otras, las feministas influenciadas por el psicoanálisis laciano consideran que la determinación sexual está en el inconsciente. La estructuración psíquica del deseo se da de manera inconsciente; además, ni lo “femenino” ni lo “masculino” corresponden con el referente biológico. Esta visión no impide la crítica de la definición patriarcal de “lo femenino” dentro del orden simbólico; sólo reitera que el sexo se construye en el inconsciente, independientemente de la anatomía, por lo que subraya el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual y la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual.

Con la excepción de estas feministas inglesas, el término *diferencia sexual* se interpretó en la academia feminista como “diferencia de sexos”. En cambio, el *género* se convirtió en el sello distintivo del discurso feminista. Y aunque su connotación psicoanalítica fue ignorada, ganó terreno la idea de que *diferencia sexual* implica no sólo anatomías distintas, sino subjetividades diferentes. Las feministas que hablaban de “diferencia sexual” subrayaban la existencia de algo específico de las mujeres en virtud de su ser sexual y su función materna. Muchas investigadoras iniciaron una búsqueda para registrar esa “otredad” o “diferencia” que es lo femenino, pero no tal y como es dicho dentro de una cultura “masculina”.

Este proceso del pensamiento feminista condujo, ya en los noventa, a una aceptación de que si bien analizar la situación de mujeres y hombres requiere comprender el *género*, o sea, las creencias, costumbres y tradiciones sexistas, homófobas y machistas que se encuentran insertas en la cultura, también se debe entender que en el ser humano lo subjetivo juega un papel determinante. Pero este reconocimiento no desembocó automáticamente en la comprensión de que lo subjetivo incluye también la forma individual en que el dato biológico es simbolizado en el inconsciente.

El género como *performance*

Para principios de los años noventa, el feminismo anglosajón (norteamericano y británico) había escrito montañas de páginas sobre el *género*. La regulación de los cuerpos por medios políticos y legales impulsó a buena parte del discurso feminista a tomar como punta de lanza de su lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera en que se

formulaban muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, reiteraba el voluntarismo feminista que ignoraba el inconsciente en la complejidad de la *diferencia sexual*.

En ese contexto, no es de extrañar el éxito de Judith Butler, quien planteó el *género* como un hacer que constituye la identidad sexual en un proceso que articula sexo, deseo sexual y práctica sexual, y que deriva en actos performativos. Por este proceso, el cuerpo es moldeado por la cultura mediante el discurso.

Butler definió el *género* como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos”. (Butler, 1990). En su reflexión, integró la perspectiva filosófica para discutir diferentes interpretaciones sobre el *género*, el feminismo y la identidad. Pero, sobre todo, su trabajo levantó expectativas al interrogar hasta dónde el *género* puede ser transformado a voluntad. En un ensayo anterior (1987), ya se había preguntado hasta dónde el *género* puede ser elegido. Partiendo de la idea de que las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, Butler formuló que “elegir” nuestro *género* significa interpretar las normas de género recibidas de tal forma que las reproducimos y organizamos de nueva cuenta. Butler soltó la provocadora idea de que el *género* es un proyecto para renovar la historia cultural en nuestros propios términos corpóreos. ¿Cómo interpretar esto? ¿Como la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? ¿Como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del *género*?

Al conceptualizar el *género* como *performance*, “como una actuación cuya condición coercitiva y ficticia se presta a un acto subversivo”, Butler se interroga sobre si la “na-

turalidad” se constituye a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo: ¿ser femenina es un hecho “natural” o un *performance* cultural?, e indaga cuáles son las categorías fundantes de la identidad: ¿el sexo, el género, el deseo sexual? Para responder, ella se propone analizar una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan la “resignificación subversiva” del género y su “proliferación más allá de un marco binario”. Un acierto de su parte es el atinado cuestionamiento al esencialismo, presente en la búsqueda de “lo genuino”.

Butler construye su discurso con connotaciones teatrales y “performativas”, y utiliza la jerga filosófica para avalar la propuesta feminista de distinguir el comportamiento de *género* del cuerpo biológico que lo alberga. Una parte sustantiva de su interpretación tiene resonancias de autores franceses, como Mauss y Bourdieu, a quienes extrañamente no cita, aunque comparte conceptualizaciones afines a ellos, como la de que el *género* es algo que se hace, como una especie de estilo corporal sólo en escasa medida voluntario, ya que está arraigado profundamente en *scripts* culturales previos.

Las coincidencias de esta definición con el *habitus*, planteado primero por Mauss y desarrollado ampliamente por Bourdieu, son innegables. Marcel Mauss, quien trabajó el tema del cuerpo en los años treinta, señaló: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (Mauss, 1971, p. 342). En su ensayo de 1936, “Técnicas y movimientos corporales”, Mauss planteó que: “La educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos” (Mauss, 1971, p. 355). También analizó la división de las técnicas corporales según los sexos, y no simplemente la división

del trabajo entre los sexos, y afirmó: “Nos encontramos ante el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad” (Mauss, 1971, p. 354).

En ese texto también propuso la utilización del término *habitus*:

lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “exis”,⁶ lo “adquirido” y la “facultad” de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos “habitus” varían no sólo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss, 1971, p. 340).

Butler retoma de manera inteligente la reflexión de Mauss sobre el cuerpo y la relanza.⁷ Mucho del impacto de su trabajo radica en la reformulación del concepto de *habitus*, que ella plantea como un estilo corporal arraigado profundamente en *scripts* culturales previamente existentes. La desconstrucción que Butler lleva a cabo es importante, así como el hecho de que se posiciona de manera novedosa frente a las líneas tradicionales de argumentación sobre el conflicto del sexo/género/identidad. Pero si bien *Gender Trouble* recibe muchas críticas, también genera una cauda de admiradoras.

Butler representa una ruptura con el discurso feminista que durante los ochenta había centrado su investigación en las consecuencias del *género* y había dado pie a un *corpus* de teorizaciones y postulados parciales, pre-

ocupados casi exclusivamente por los procesos de socialización. Así, al alejarse de la línea que privilegia lo social sin visualizar lo psíquico, no logra evocar la complejidad de la adquisición de *género* por los cuerpos sexuados en una cultura, cuestión que Bourdieu transmite más logradamente.

Preguntarse cómo han sido inscritas, representadas y normadas la feminidad y la masculinidad implica realizar un análisis de las prácticas simbólicas y los mecanismos culturales que reproducen el poder a partir del eje de la diferencia anatómica entre los sexos. Esto requiere decodificar significados y metáforas estereotipadas, cuestionar el canon y las ficciones regulativas, criticar la tradición y las resignificaciones paródicas. Para ello no basta la concepción del *género* como *performance*, como actuación con cierto grado de creación individual. Quienes se han interesado por desconstruir los procesos sociales y culturales del género han intentado también comprender las mediaciones psíquicas y profundizar en el proceso de la constitución del sujeto.

Bourdieu, que continúa la línea de investigación etnológica de Mauss y asume su deuda intelectual con él, muestra cómo las diferencias entre los sexos están inmersas en el conjunto de oposiciones que organizan todo el cosmos, la división de tareas y actividades, y los papeles sociales. Explica cómo, al estar construidas sobre la diferencia anatómica, estas oposiciones confluyen para sostenerse mutua, práctica y metafóricamente, al mismo tiempo que los “esquemas de pensamiento” las registran como diferencias “naturales”, por lo cual no se puede tomar conciencia fácilmente de la relación de dominación que está en la base y que aparece como consecuencia de un sistema de relaciones independientes de la relación de poder.

Bourdieu analiza la realidad social concebida en “clave de *género*”; reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer a través de articulaciones metafóricas e institucionales, y muestra la forma en que opera la distinción sexual en todas las esferas de la vida social y el orden representacional. El conjunto de su obra, desde su trabajo de campo antropológico, especialmente sus primeras investigaciones etnográficas, hasta sus reflexiones posteriores, en particular *El sentido práctico* (Bourdieu, 1991) y *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000), resulta la indagación más consistente sobre el proceso de constitución e introyección del *género*.

El *habitus* o la subjetividad socializada

A lo largo de diversas obras, Bourdieu argumenta que todo conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. Las personas aprehenden esa división mediante actividades cotidianas imbuídas de sentido simbólico, es decir, mediante la práctica cotidiana. Establecidos como un conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Bourdieu ofrece, a partir de su investigación en Cabilia, decenas de ejemplos de analogías de lo femenino/masculino: húmedo y seco, frío y caliente, claro y oscuro, alto y bajo, estirado y encogido, ruidoso y silencioso, etcétera.

Bourdieu advierte que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como auto-evidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la

organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se traducen en “esquemas no pensados de pensamiento”, en *habitus*, mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria, en forma de pares: alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera. Estos *habitus* son producto de la encarnación de la relación de poder, que lleva a conceptualizar la relación dominante/dominado como natural.

En su obra más reciente, *La dominación masculina*, ampliación de un artículo con el mismo nombre que data de 1990 y se publicó en México en 1996, Bourdieu retoma sus trabajos e inquietudes anteriores, los sistematiza y convierte su etnografía en un trabajo de “socioanálisis del inconsciente androcéntrico mediterráneo”. Los bereberes representan para él una forma paradigmática de la visión “falonarcisista” y de la cosmología androcéntrica, comunes a todas las sociedades mediterráneas, pues su visión y cosmología sobreviven hoy día en nuestras estructuras cognitivas y en las estructuras sociales de todas las culturas europeas. El antropólogo los caracteriza como “la ultramasculinidad mediterránea” (Bourdieu, 1996, p. 9).

Bourdieu documenta con insistencia la forma en que la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad. Por ejemplo, muestra cómo el sistema mítico ritual, que juega un rol equivalente al sistema jurídico en nuestras sociedades, propone principios de división ajustados a divisiones preexistentes que consagran un orden patriarcal.

Desde su perspectiva, la eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una cons-

trucción social biologizada. De entrada, el autor refrenda el conflicto epistemológico ya señalado:

Al estar incluidos hombres y mujeres en el objeto que nos esforzamos en aprehender, hemos incorporado, bajo la forma de esquemas inconscientes de percepción y apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; nos arriesgamos entonces a recurrir, para pensar la dominación masculina, a formas de pensamiento que son ellas mismas producto de la dominación. (Bourdieu, 1998, p. 11)

Bourdieu enriquece la definición de *habitus* de Mauss y plantea que son “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu, 1995, p. 87). Este antropólogo amplía el concepto clave de *habitus* como una “subjektividad socializada” (Bourdieu, 1995, p.87), y con él se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. La cultura, el lenguaje, la crianza, inculcan en las personas ciertas normas y valores profundamente tácitos, dados por “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones estructuradas de manera no consciente, regulando y armonizando las acciones. Así el *habitus* se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma (“se encarnan”) en la actividad de la sociedad.

Las consecuencias de esto son brutales. Bourdieu destaca la violencia simbólica como un mecanismo opresor sumamente eficaz precisamente por la introyección que las personas hacen del *género*. Para él, la violencia simbólica es “lo esencial de la dominación masculina” (Bourdieu, 1996, p. 24). En su definición de violencia simbólica Bourdieu incorpora la definición de Gramsci de

hegemonía: dominación con consentimiento y afirma que no se puede comprender la violencia simbólica a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. Bourdieu rearticula culturalmente la idea de hegemonía y hace notar que la dominación de género consiste en lo que en francés se llama *contrainte par corps*, o sea, un constreñimiento efectuado mediante el cuerpo.

Así, en la lectura de Bourdieu el cuerpo aparece como un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente, y situado en un momento histórico concreto y una cultura determinada. El cuerpo experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores, y la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales y coercitivas. Todo lo social es vivenciado por el cuerpo. Es más, para Bourdieu, la socialización tiende a efectuar una “somatización progresiva de las relaciones de dominación” de *género*. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone la “masculinidad” a los cuerpos de los machos humanos y la “feminidad” a los cuerpos de las hembras humanas.

Pero, aunque Bourdieu reconoce que “convendría llevar mucho más lejos la lectura antropológica de los textos del psicoanálisis, de sus conjeturas, de sus sobreentendidos y de sus lapsus” (1996), él no da ese paso; sólo enuncia ideas contundentes, pero que resultan difíciles de entender. Por ejemplo, cuando afirma que “la somatización del arbitrario cultural también se vuelve una construcción permanente del inconsciente”. ¿Qué quiere decir con esto?, ¿que la forma en que nuestros cuerpos asimilan la prescripción cultural de ser hombre o mujer queda fija en el inconsciente?

Bourdieu no registra aspectos clave de la complejidad que provoca la adquisición del *género* por cuerpos sexuados y con inconsciente. Como desconoce las formas diversas de recepción del mandato de la cultura en la psique individual —es decir, su traducción en el imaginario— su explicación tiene lagunas, especialmente al omitir la problemática de las personas cuya identidad sexual va en contra de la prescripción cultural y de los *habitus* de la masculinidad y feminidad.

Bourdieu comparte con otros científicos sociales un manejo de conceptos que, aunque surgieron en el psicoanálisis, tienen ya una acepción social en la teoría antropológica como *inconsciente*. Sin embargo, aunque Bourdieu aplica al psicoanálisis el mismo tratamiento riguroso con que se maneja él mismo, y se pregunta si el discurso del psicoanalista no se halla permeado hasta en sus conceptos y problemática por un inconsciente no analizado, también cita tanto a Freud como a Melanie Klein para fundamentar muchas de sus apreciaciones. Por ejemplo, otorga credibilidad al psicoanálisis cuando, al hablar de la construcción social del sexo, señala que las acciones

surten el efecto de construir, mediante una verdadera acción psicosomática, las disposiciones y los esquemas que organizan las posturas y los hábitos más incontrolados de la *bexis* corporal y las pulsiones más oscuras del inconsciente, como las revela el psicoanálisis (Bourdieu, 1996, p. 35).

Pese a algunas inconsistencias, Bourdieu reconstruye lo más cuidadosamente posible la lógica interna de las ideas que articulan la configuración de las relaciones entre mujeres y hombres, y las prácticas sociales que las sostienen. Su mérito es mostrar cómo los sujetos apprehenden y vuelven subjetivas ciertas relaciones sociales e históricas.

Y aunque no es parte de los tótems culturales del feminismo, debería tener un reconocimiento especial, ya que con su obra Bourdieu le da la razón de ser al feminismo cuando concluye que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica fundada en la dominación masculina” (Bourdieu, 1996).⁸

Cuerpos sexuados y psíquicos sexualizados

La antropología teoriza el cuerpo críticamente, tomando distancia de las posiciones esencialistas, tal vez porque su espacio de intervención —las múltiples expresiones del Otro— es propicio para darse cuenta de cómo el dato biológico del *homo sapiens* se manifiesta y expresa de variadas maneras. Pero el cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica, y los escollos surgen cuando se analizan cuestiones que pertenecen a los dos ámbitos, como la masculinidad y la feminidad —expresiones culturales y posiciones psíquicas— y se carece de un sustento teórico mínimo para poder distinguir qué se puede abordar desde un determinado ámbito y qué desde el otro.

¿Qué pasa con el referente al cuerpo, en concreto, con la diferencia anatómica sobre la cual se arman las interpretaciones psíquicas y culturales? El cuerpo simbólico es social, cultural e históricamente específico, comparte un lenguaje y asume los *habitus* y los discursos comunes: médico, educativo, jurídico. El cuerpo imaginario de un sujeto se construye tomando la diferencia anatómica como punto de partida. Pero ¿tiene expresión social en la producción de la cultura el hecho de privilegiar imaginariamente ciertas partes del cuerpo, o fantasear con otras? No es común en la antropología interrogarse sobre qué ocurre con las formas particulares que el cuerpo,

construido culturalmente, toma en el imaginario de las personas. ¿Cómo se proyecta en la vida social esa elaboración supuestamente individual?

El psicoanálisis explora la forma como cada sujeto elabora en su inconsciente la diferencia sexual y la manera en que, a partir de esa operación, se posiciona su deseo sexual y su asunción de la masculinidad y feminidad. La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto se resiste o se somete al código cultural. El psicoanálisis piensa al sujeto como un ser sexuado y hablante que se constituye a partir de la forma en que imagina la *diferencia sexual* y sus consecuencias se expresan también en la forma en que se aceptan o rechazan los atributos y prescripciones del *género*.

La identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres” —la identidad de *género*— y la identidad sexual —estructurada en el inconsciente— no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra; con menor frecuencia, se distingue una de la otra cuando entran en contradicción, por ejemplo, por los conflictos que surgen ante la existencia de personas cuya identidad sexual no corresponde con su identidad de *género*: mujeres que aman a mujeres y hombres que desean a hombres. La manera en que un sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente, su diferencia de sexo es especialmente relevante en la formación de su identidad sexual.

Al examinar cómo el *género* estructura la vida material y simbólica, salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad, recreada en el len-

guaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la *mujer* y del *hombre*, de la feminidad y la masculinidad,⁹ y formula una supuesta “naturalidad” de la heterosexualidad. Desde la lógica del género, la relación entre los sexos aparece como complementaria, no sólo en el aspecto reproductivo, sino en muchos otros: afectivo, económico, etcétera. Si bien la heterosexualidad ha sido imprescindible para la reproducción, no lo ha sido para la obtención de placer sexual. El psicoanálisis rompe con la idea de complementariedad, especialmente con Lacan, quien señala que es imaginaria.

Pero si otorgamos al *género* el papel constitutivo de la masculinidad y la feminidad, como hace gran parte de la academia feminista, ¿qué ocurre con los elementos psíquicos de la *diferencia sexual*? No se puede trasladar mecánicamente el problema de las identidades sexuales subjetivas de mujeres y hombres al de subjetividades femeninas o masculinas, pues esto presenta otro conjunto de asuntos que pasan por el dilema: ¿quién es hombre o mujer?, ¿quienes cargan con los cromosomas correspondientes, quienes se sienten como tales o quienes son reconocidos así por su entorno social?, ¿qué ocurre con las personas que aceptan los emblemas correspondientes a la masculinidad y la feminidad, aunque su cuerpo no corresponda con la prescripción?

Encarar de manera crítica esta problemática conduce a revisar tanto los efectos consistentes de la simbolización y el condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo frente a la imposición cultural del *género*. Esto deriva a explorar la relación entre corporeidad, autoconciencia e identidad.

La diferencia sexual, en su acepción psicoanalítica de cuerpo e inconsciente, no es una invención humana ni

es una construcción social; es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación. ¿Qué supone replantear desde ahí la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie? ¿Hay o no una relación contingente entre cuerpo de hombre y masculinidad, y cuerpo de mujer y feminidad? El feminismo señala que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo y distinto tiene un efecto en la conciencia de las mujeres y los hombres. Pero Bourdieu muestra que masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una conciencia indiferente, sino que la significación del *género* está anclada en la biología vivida en un contexto histórico y cultural. Ahora bien, ¿acaso la determinación social de la identidad personal que opera en el plano de la mente es capaz de reconocer los esquemas inconscientes? En ese sentido, si tanto la feminidad como la masculinidad (en el sentido de género) son algo más que mera socialización y condicionamiento, o sea, si son algo más que una categoría discursiva sin referente concreto, podemos interpretarlas como formas imaginarias que utilizan fantasmas culturales compartidos (simbólicos) sobre la biología.

Una manera posible de responder a esto es pensar que la subjetividad se expresa también como sentimiento corporeizado. El término "*embodiment*", que empieza a alcanzar el estatuto de concepto en el análisis cultural,¹⁰ transmite mejor la idea de Bourdieu, pues remite a la presencia concreta y material del cuerpo, y su subjetividad sensorial. Según Bourdieu, lo determinante, más que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (de *embodiment*), es decir, de organización en el cuerpo de las prescripciones cul-

turales. Por eso, con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura —¿el imaginario social?— mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto.

Esta problemática está imbricada con la formación de la identidad. Colocar la cuestión de la identidad en la cultura derrumba concepciones biologicistas: tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, sentirse mujer y ser femenina, o sea, asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres, no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer. Contar con ciertos cromosomas o con una matriz no lleva a asumir las prescripciones del género y los atributos femeninos. Ni viceversa (en el caso de los hombres). Las conceptualizaciones que vinculan deterministamente cuerpo, género e identidad se estrellan contra la multiplicidad de “identidades” que hoy en día observamos en mujeres y hombres.

Por eso en la actualidad las preguntas más acuciantes y provocativas que plantea trabajar con los conceptos de *género* y de *diferencia sexual* están vinculadas a cuestiones relativas a la *identidad sexual*: ya no se trata de analizar sólo la dominación masculina; ahora es preciso reflexionar sobre la dominación de la ideología heterosexista, de las personas heterosexuales sobre las personas homosexuales, las lesbianas y los *gay*, los transexuales, los *queers*, es decir, de las personas que no asumen los *habitus* femeninos y masculinos que corresponden a la prescripción de género en materia de sexualidad y afectividad. Y aunque distintas culturas reconocen que hay más de dos corporalidades (o sea, distinguen los intersexos y diversos grados de hermafroditismo), hay gran resistencia a reconocer esa variación en materia de subjetividades y deseos sexuales.

Entre los esquemas de “pensamiento impensado” de Bourdieu está la heteronormatividad de la vida sexual. Bourdieu habla de “el modo de operación propio del *habitus* sexuado y sexuante y las condiciones de su formación”. ¿Qué pasa con un número cada vez mayor de personas que tienen experiencias de vida que no se ajustan a la normatividad de *género* imperante? Precisamente para explicar ese fenómeno es básica la concepción de Freud de que el ser humano es básicamente un ser sexual y que su libido tiene una calidad indiferenciada. La teoría psicoanalítica ayuda a leer en términos nuevos el significado de los conflictos ligados a la identidad sexual. Esto remite a algo central: hoy el análisis del deseo sexual se vuelve un territorio privilegiado de la interrogación sobre el sujeto.

Aunque la determinación somática de la identidad de *género* que opera en la mente no reconoce los esquemas inconscientes que la constituyen, eso no quiere decir que aquellos no tengan un efecto. Surge entonces la duda de si algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre.

En muchos recuentos feministas sobre *habitus* de la masculinidad y la feminidad parecería que los valores que se inscriben culturalmente en el cuerpo fueran arbitrarios: como si la feminidad fuera un constructo que se impusiera al cuerpo de la mujer y la masculinidad al del hombre. Varias etnografías establecen una relación entre experiencias corporales exclusivas de un cuerpo de mujer o un cuerpo de hombre y la construcción simbólica del *género* (Héritier, 1996). Aunque se han documentado divergencias en cómo se interpreta la imposibilidad de controlar la menstruación o la erección del

pene, algunas señalan que atributos considerados femeninos, como la modestia o el pudor, tienen que ver con la vivencia de la menstruación, en el sentido de la imposibilidad de controlar este fluido corporal, mientras que la metaforización de la sexualidad masculina como una fuerza indomeñable tiene que ver con la vivencia de la erección incontrolada del pene.

El análisis de los rasgos ostensibles del *género*, su apariencia y su actividad como *performance*, representación o *habitus*, rutinizado e integrado, apunta a algo básico: aunque existen cuerpos de mujer y de hombre, no hay esencia femenina ni esencia masculina. El análisis de la subjetividad de personas en cuerpo de mujer o en cuerpo de hombre conduce a reconocer algo similar: no hay características psíquicas exclusivas de un sexo. Sin embargo, ¿cómo viven la feminidad, mediada por el cuerpo, ciertos hombres que se sienten mujeres y que se comportan con atributos “femeninos”, si carecen de la vivencia de los fenómenos que simbólicamente se asocian con la feminidad, como la sangre menstrual? ¿Establece eso una diferencia cualitativa con la vivencia de las mujeres?

Creo que la pregunta que subyace a estas dudas es: más allá de interpretaciones, elaboraciones o representaciones, ¿qué es lo real del cuerpo? Eso que no se puede formular, para lo que no hay palabras, eso que se escapa, es lo que Lacan llama lo real.

Diferencia sexual y género, psicoanálisis y antropología

La construcción social de los deseos, discursos y prácticas en torno a la diferencia entre los sexos apunta, más que a una articulación de la mente con el cuerpo, a una integridad que cuesta concebir. El psicoanálisis, que

supera la concepción racionalista mente/cuerpo, propone concebir la diferencia sexual como cuerpo e inconsciente: un cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, irracional;¹¹ un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. Para el psicoanálisis es imposible hacer un corte claro entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos: ambos están imbricados constitutivamente.

En la actualidad no es posible tratar temas como la existencia del Otro, o sea, no es posible hacer antropología reflexiva¹² sin comprender el *género* y la *diferencia sexual* y sin abordar el proceso de constitución de la identidad. La identidad de un sujeto no puede ser entendida a menos que se perciba el género como un componente en interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter 1993). El paradigma de que el sujeto no está dado, sino que es construido en sistemas de significado y representaciones culturales, requiere ver que, a su vez, estos sistemas están inscritos en jerarquías de poder.

Por eso, hoy en día un dilema epistemológico de las antropólogas feministas es dejar de pensar toda la experiencia sólo marcada por el género y empezar a verla también marcada por la diferencia sexual, entendida no como anatomía sino como subjetividad inconsciente. El sujeto es producido por prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados con la vivencia y la simbolización de la *diferencia sexual*. Es crucial comprender que la *diferencia sexual* no es cultura (como sí lo es el *género*), y por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que los papeles y prescripciones sociales.

Confundir *diferencia sexual* con sexo o con *género*, emplear los términos indistintamente, oculta algo esencial: que el conflicto del sujeto consigo mismo no puede ser reducido a ningún arreglo social.

Aunque el ámbito psíquico requiere diferente abordaje que el ámbito social, el interés compartido de la antropología y el psicoanálisis por los procesos de simbolización de los seres humanos perfila una posible relación entre ambas disciplinas. Al menos desde la antropología, ir más allá de la descripción etnográfica e intentar comprender algo de la dinámica interna de la constitución del sujeto requiere un manejo básico de elementos de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, el uso de ciertos términos psicoanalíticos a los que cada disciplina otorga significados distintos puede plagar de disonancias de interpretación este supuesto manejo básico. Un ejemplo clásico es el uso distinto de *lo simbólico*. Mientras que los antropólogos lo aplican a las construcciones culturales, el término simbólico desde el psicoanálisis lacaniano denomina uno de los tres registros (imaginario, real y simbólico) que hacen referencia a la ley del significante: la manera en que el ser humano está sometido a una regulación simbólica. También el concepto de *inconsciente* tiene una aplicación distinta en antropología. Otras dificultades son de corte ideológico, como la resistencia a comprender la distinción que Freud introdujo entre instinto y pulsión, al diferenciar la función natural del instinto y la vinculación de la pulsión con la representación. Pero pese a estas y otras divergencias, la coincidencia entre antropología y psicoanálisis por su interés en los procesos de representación, en un caso en la cultura y en el otro en el imaginario del sujeto, abre un campo fecundo para el diálogo.

La perspectiva psicoanalítica lacaniana sirve para descifrar el intrincado proceso de resistencia y asimilación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas. En esta exploración es notable cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten y elaboran las posiciones de sujeto impuestas desde afuera, como el *género*. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un *corpus* que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual y también muestra que las formas que esa identidad toma jamás son fijas. Para leer este *corpus*, para retomarlos, se requiere el manejo básico de cuatro conceptos, articulados entre sí, que sostienen el campo operativo del psicoanálisis: 1. Inconsciente, 2. Repetición, 3. Pulsión, y 4. Transferencia. ¿Por qué no revisarlos desde la antropología?

Si todavía hoy existen serias dificultades para integrar el saber psicoanalítico sobre las personas en las concepciones teóricas, ¡qué decir de las cotidianas! Freud descubrió que no todo lo que percibimos entra en la conciencia, sino que buena parte permanece inconsciente. Pero esto que percibimos inconscientemente actúa y deja su marca. Por ello algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre. Algo especialmente rescatable del psicoanálisis es su radicalidad crítica, que toma todo como materia de cuestionamiento, y muestra que no hay tema ni persona ni pensamiento que no pueda ser revisado. Al poner en tela de juicio todas las “representaciones de la tribu”, aún las de sus antecesores míticos, el psicoanálisis continúa la línea de deconstrucción radical que inició Freud.

Pero, además de las resistencias ante la teoría, hay un amplio número de cuestiones vitales que no se quieren

comprender. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en no comprender, o en desconocer, los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta del proceso de represión inconsciente, hace que las personas no puedan entender cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento “voluntario” es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situacional y relacional de los seres humanos lleva a cuestionar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el género como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

El cuerpo es una bisagra que articula lo social con lo psíquico. Allí se encuentran sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. ¿Cómo investigar *habitus* seculares producidos por instituciones de carácter patriarcal en culturas con inconsciente androcéntrico? Se requiere una labor constante de crítica para revisar los *habitus* que, asumidos sin cuestionamiento, troquelan nuestras vidas y nutren los estereotipos de *género* vigentes. Pero también se necesita distinguir en qué consiste la *diferencia sexual*. La comprensión de esa bisagra psíquico/social permite una nueva lectura de las relaciones sociales. Por eso el desafío intelectual es intentar esclarecer los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad.

Desde puntas distintas, la antropología y el psicoanálisis pretenden aprehender el cuerpo como un real inasible. ¿Será que es imposible, por el momento, concebir al cuerpo, al sexo? Joan Copjec, al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones

que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que “teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura” (1994). Copjec dice que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a un conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Lo interesante de la reflexión de Copjec es su formulación sobre la necesidad de interrogarse sobre si no existe una forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin que, por ejemplo, esto apoye cuestiones como la heterosexualidad normativa.

La superficie del cuerpo, esa envoltura del sujeto, es simbolizada en los dos ámbitos: el psíquico y el social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por la representación imaginaria y simbólica. La representación social se arma a partir de lo simbólico y lo cultural. La triada lacaniana de simbólico, imaginario y real viene a plantear que no hay división entre lo biológico, lo psicológico y lo social: hay un nudo borromeo, que es una concepción estructural que borra estas dicotomías.

¿Cómo entiende hoy la antropología al Otro? ¿Y el psicoanálisis? ¿Qué se puede aprovechar de ambas comprensiones? Algo básico, pero fundamental, es que el Otro es también el Otro sexo, tanto para el hombre como para la mujer. De ahí la vigencia de la indagación básica del feminismo: ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos? Para responder a esa pregunta se necesita distinguir entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual, y este ensayo quiere ser un paso en esa dirección.

CAPÍTULO 5



La contribución teórica más significativa del feminismo contemporáneo, el concepto de *género*, se ha convertido en un recurso estratégico para des-naturalizar las concepciones ideológicas sobre las mujeres y los hombres y, por ende, sobre sus roles laborales y políticos, sexuales y afectivos. Esta categoría ha adquirido un valor extra-académico y se utiliza en política para desconstruir los mandatos culturales que reproducen y proponen papeles estereotipados para las mujeres y los hombres.¹ La urgente necesidad de impulsar un modelo de desarrollo que supere al actual, que evidentemente no ha logrado abatir pobreza, exclusión y desempleo, ha obligado a poner atención en la forma como operan los condicionantes culturales; esto a su vez conduce a procurar una mirada más aguda sobre el *género*: cómo las asimetrías en los derechos y las obligaciones de las mujeres y los hombres se traducen en capacidades y comportamientos distintos. De ahí que, en la actualidad, la mentada “perspectiva de género” se haya vuelto un caballito de batalla en la administración pública y en el diseño y la gestión de políticas públicas.

Sin embargo, aunque constatar los diferentes intereses, papeles y necesidades de las personas permite reconocer el peso del *género* en la desigual estructuración de

los distintos ámbitos de la sociedad, todavía no se han podido enfrentar sus consecuencias. ¿Por qué? No sólo porque la reproducción de la desigualdad (en especial, la llamada “insustentabilidad” de las políticas económicas) es una necesidad del sistema, sino también por la condición de *subjetividad socializada* (Bourdieu) de las prácticas. Pensar la perspectiva de *género* como una palanca fundamental para impulsar otro tipo de desarrollo humano requiere no sólo de un proceso consistente que impulse la igualdad de trato y oportunidades, orientado por la vía de acciones afirmativas y de políticas dirigidas a superar la discriminación, sino también de una comprensión más afinada de los complejos componentes que integran el fenómeno de la diferencia sexual.

Conceptualizar al *género* como un mecanismo cultural que instaaura un sistema de poder ha servido para desentrañar el proceso mediante el cual la diferencia se traduce en desigualdad: los códigos de significado sobre lo “propio” de los hombres (lo masculino) y lo “propio” de las mujeres (lo femenino) están jerarquizados. Pero tal parece que comprender cómo se estructuran jerárquicamente las relaciones entre mujeres y hombres ha frenado una indagación más rigurosa sobre las demás diferencias entre los sexos.

Hoy, en el terreno de las ciencias sociales, a pesar de indudables avances, hay un *impasse* en la investigación y la teorización: se distinguen las creencias y preceptos culturales acerca de lo que es ser mujer o ser hombre, pero no se investigan otros aspectos de la diferencia sexual. La reflexión en torno al *género* como instancia de formación de poder (político, militar, eclesiástico y económico) ha obturado el pensamiento sobre la sexuación. Además, el *género* está siendo reificado y se ha vuelto un fetiche específicamente en la academia feminista. Esto

último se puede ver, para empezar, en la forma en que las académicas utilizan la categoría *género*. Hawkesworth (1999) cita una cantidad impresionante de usos vigentes:

En trabajos más recientes, otras y otros emplean el género para analizar la organización social de las relaciones entre hombres y mujeres (Rubin, 1975; Barrett, 1980; MacKinnon, 1987); para investigar la reificación de las diferencias humanas (Vetterling-Braggin, 1982; Hawkesworth, 1990; Shanley y Pateman, 1991); para conceptualizar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad (De Lauretis, 1984; Suleiman, 1985; Doane, 1987; Silverman, 1988); para explicar la distribución de cargas y beneficios en la sociedad (Walby, 1986; Connell, 1987; Boneparth y Stoper, 1988); para ilustrar las microtécnicas del poder (De Lauretis, 1987; Sawicki, 1991); para iluminar la estructura de la psique (Chodorow, 1978); y para explicar la identidad y la aspiración individuales (Epperson, 1988; Butler, 1990).

Las discusiones sobre el género en historia, lenguaje, literatura, artes, educación, medios de comunicación, política, psicología, religión, medicina y ciencia, sociedad, derecho y lugar de trabajo se han convertido en temas centrales del saber feminista contemporáneo. A medida que la investigación sobre el género prolifera, lo hace también la tendencia a suponer que el significado del género no es problemático. Sin embargo, diferentes estudiosas y estudiosos emplean el género de maneras notablemente diferentes. El género ha sido analizado como un atributo de los individuos (Bem, 1974, 1983), como una relación interpersonal (Spelman, 1988) y como un modo de organización social (Firestone, 1970; Eisenstein, 1979). El género ha sido definido en términos de estatus social (Lopata y Thorne, 1978), papeles sexuales (Amundsen, 1971; Epstein, 1971; Janeway, 1971) y estereotipos sexuales (Friedan, 1963; Anderson, 1983). Ha sido concebido como una estructura de la conciencia (Rowbotham, 1973), como una psique triangulada (Chodorow, 1978), como una ideología internalizada (Barrett, 1980; Grant, 1993). Ha sido discutido como producto de la atribución (Kessler y McKenna, 1978), de la socialización (Ruddick, 1980; Gilligan, 1982), de prácticas disciplinarias (Butler, 1990; Singer, 1993), y posturas tradicionales (Devor, 1989). El género

ha sido descrito como un efecto del lenguaje (Daly, 1978; Spender, 1980); una cuestión de conformismo conductual (Amundsen, 1971; Epstein, 1971); una característica estructural del trabajo, el poder y la catexis (Connell, 1987); y un modo de percepción (Kessler y McKenna, 1978; Bem, 1993). El género ha sido descrito en términos de una oposición binaria, de continuos variables y variantes, y en términos de capas de la personalidad. Ha sido caracterizado como diferencia (Irigaray, 1985a, 1985b) y como relaciones de poder manifestadas como dominación y subordinación (MacKinnon, 1987, Gordon, 1988).²

Esta misma autora hace un señalamiento clave: “a medida que la investigación sobre el género prolifera, también lo hace la tendencia a suponer que el significado de género no es problemático”. Hoy día, hablar de *género* es referirse a un filtro cultural, a una identidad y a un conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales. ¿Tal multiplicidad de significados puede proporcionar una explicación coherente? Creo que sí, porque la comprensión de la manera en que la simbolización de la diferencia sexual estructura la vida material y simbólica produce el tipo de corte (*break*) epistemológico que Stuart Hall (1994) considera importante y significativo: “cuando las viejas líneas de pensamiento son interrumpidas, las antiguas constelaciones son desplazadas y los elementos, nuevos y viejos, son reagrupados alrededor de un nuevo conjunto de premisas y temas”.

Dentro del conjunto de nuevas premisas en las ciencias sociales, destaca el *género* como un constructo epistemológico que tiñe la forma en que comprendemos el mundo, de manera que se ha vuelto una exigencia reconocer la “generización” de la propia mirada y la “generización” del conocimiento considerado “neutral”

(Caplan, 1988). Si la simbolización de la diferencia sexual —o sea, el *género*— tiene un peso significativo en la formación de los seres humanos, hay que revisar la referencia al “Hombre” como abstracción: un sujeto universal, pero sin cuerpo. Las posturas que apelan al ser humano como un ser asexuado han producido un conocimiento claramente androcéntrico. Por eso, la idea de un sujeto que se constituye por principios morales universales se ha ido resquebrajando. Como ejemplo ilustrativo de este proceso retomo el debate suscitado en torno al trabajo de Carol Gilligan (1985). Me parece oportuno traerlo a colación por sus implicaciones en torno a la definición y utilización de la categoría *género* en un contexto donde se perciben los cánones sesgados de la investigación y se señalan las consecuencias epistemológicas del androcentrismo.

En 1982 Carol Gilligan, una psicóloga norteamericana, publicó una investigación que criticaba la postura de Lawrence Kohlberg, su maestro en Harvard. Este importante teórico del desarrollo moral se graduó en los años cincuenta con una tesis sobre las formas de pensamiento y el proceso de toma de decisiones de adolescentes entre 10 y 16 años. Posteriormente, trabajó en el análisis del desarrollo cognitivo y se especializó en el desarrollo moral de los adolescentes. Sólo que Kohlberg basó sus reflexiones en muestras de varones y trató de medir el razonamiento que éstos elaboraban sobre la justicia. En investigaciones previas había concluido que las mujeres se quedaban en un estadio inferior del desarrollo moral, y como muy pocas mujeres alcanzaban lo que él definía como el rango más alto del razonamiento moral, para evitar la distorsión que le creaban los sujetos femeninos, Kohlberg decidió hacer sus investigaciones sólo con sujetos masculinos.³

A contracorriente de su maestro, Gilligan eligió como sujetos de investigación a mujeres adolescentes y, como quería estudiar un verdadero dilema moral, trabajó con jóvenes embarazadas que estaban considerando abortar. Gilligan inició su investigación con dos interrogantes: la primera era la relación entre el juicio moral y la acción, para averiguar cómo la gente de carne y hueso piensa sobre problemas morales reales, en contraposición a problemas teóricos. La segunda cuestión fue la relación entre la experiencia y el desarrollo moral: ¿cómo afecta la experiencia propia de conflicto y elección moral nuestro pensamiento sobre la moralidad y nuestra visión de nosotros mismos como agentes morales?

Al escuchar lo que le decían las jóvenes, Gilligan constató que utilizaban un lenguaje moral en relación al problema del aborto, sólo que el problema moral estaba definido de otra manera: como uno de responsabilidad. La interrogante era: ¿me es posible cuidar a esta criatura como ella lo necesitaría y merecería? La perspectiva sobre la decisión era fundamentalmente distinta de la que tenían los adolescentes varones de Kohlberg; la toma de decisiones, en vez de ocurrir en un momento aislado, estaba inscrita en un *continuum* de eventos, en una relación. La decisión no estaba separada del contexto, de la historia, de la narrativa de vida. Para estas jóvenes abortar no era la solución ideal, ni siquiera era la solución correcta, sino la menos dañina para todos los involucrados: era el menor de los males.

Por este estudio, Gilligan planteó que las mujeres articulan sus dilemas morales con “una voz diferente”. Ella fue muy cauta al señalar al principio de su libro: *The different voice I describe is characterized not by gender but theme. Its association with women is an empirical observation, and it is primarily through women's voices that I trace its*

development. La traducción al español dice: “La voz distinta que yo describo no se caracteriza por el sexo sino por el tema. Su asociación con las mujeres es una observación empírica, y seguiré su desarrollo básicamente en las voces de las mujeres”. El traductor del Fondo de Cultura Económica, totalmente al margen del debate sobre el *género*, tradujo *gender* a la manera clásica, como sexo.⁴

Lo contradictorio es que, aunque su aportación consiste en mostrar que la existencia del *género* como tejido cultural conduce a repensar la lógica de los razonamientos morales, Gilligan no utilizó esa categoría analítica. En su reflexión, ella se refiere a la identificación empírica de la diferencia de sexo y no utiliza explícitamente la categoría *género* con el sentido de construcción cultural. Lo que sostuvo Gilligan es que esa *voz diferente* revelaba una forma distinta de pensar sobre el yo y el otro, sobre las causas del conflicto y las estrategias para lograr una mejor solución. Al identificar esta voz particular, Gilligan notó su ausencia de la bibliografía occidental sobre psicología del desarrollo y señaló que ese campo de conocimiento ha dejado sistemáticamente fuera a las mujeres, silenciando sus experiencias en la definición de la condición humana.

El trabajo de Gilligan causó gran revuelo en el mundo intelectual porque planteó que el *gender* (¿sexo?, ¿género?) había definido la moralidad y la condición humana en la tradición intelectual occidental. Según Susan J. Hekman, (1995) uno de los campos que se ha resistido a hablar de sujetos sexuados es la filosofía moral, que sostiene la necesidad de un sujeto universal, racional y autónomo. En el esquema de la filosofía moral, racionalidad y moralidad aparecen como complementarias, y el pensamiento racional, kantiano, tiene primacía sobre cualquier otro: se trata de la habilidad del sujeto para

abstraerse de su particularidad, de su circunstancia, y formular los principios universales que definen la esfera moral.

In a Different Voice cimbró las discusiones sobre la teoría moral y las teorías del sujeto, pues planteó la existencia de dos claras tendencias en la tradición moral occidental: una, masculina, del interés propio y los derechos individuales; interés propio unido al contrato social en su formulación moderna. La otra, femenina, del altruismo, la abnegación, el renunciamiento. Según ella, estas dos líneas de moralidad que cruzan la tradición occidental, contraponiendo razón y compasión, justicia y piedad, producen una *gender division*: ¿división entre las mujeres y los hombres o división entre lo que se considera masculino y femenino?

La ambigüedad con la que ella manejó la categoría *gender* no permitió clarificar su propuesta. Pese a ello, y a deficiencias fuertes en su metodología, Gilligan “reformó” la teoría de Kohlberg. Ella describió a las mujeres no como inferiores a los hombres, sino como distintas, y esto suscitó todo tipo de reacciones: desde quienes la llamaron esencialista hasta quienes la consideraron una profeta. Su descripción de una esfera moral distinta y de un sujeto relacional tuvo repercusiones notables. Entre otros, Jürgen Habermas debatió su trabajo (Habermas, 1985).

Habermas se ha dedicado a buscar las estructuras normativas de la razón práctica que determinan la formación de la identidad y los papeles sociales. Este filósofo pone el énfasis en la constitución intersubjetiva de la identidad: nos convertimos en personas a través de la interacción social. Pero para él esto implica no sólo reconocer a los demás participantes en la interacción, sino ver también las normas que moldean las relaciones. Habermas se interesa especialmente por el aspecto

cognitivo del desarrollo moral y se apoya en el trabajo de Kohlberg. En su reflexión sobre el desarrollo moral de las personas, Habermas aborda los pasos cognitivos que permiten pasar de una comprensión convencional de lo bueno y lo malo a una etapa posterior donde las reglas requieren una justificación discursiva.

A raíz de la publicación del trabajo de Gilligan, la identificación de la madurez moral en el proceso del yo para lograr su independencia ha sido revisada. Por eso Habermas se sintió interpelado e intentó descartar la crítica de Gilligan argumentando que ella había confundido cuestiones de motivación moral con problemas cognitivos en la aplicación de normas. A la vez, el señalamiento de Habermas de que Gilligan había traslapado asuntos de justicia con asuntos valorativos sobre la buena vida desató la crítica de varias filósofas feministas. Seyla Benhabib (1995) cuestionó la fácil distinción de Habermas entre preocupaciones valorativas y asuntos de justicia, argumentando que una consideración de las acciones y decisiones morales concretas revela el grado en que están imbricadas unas en otras. Según Benhabib, Gilligan toma estos asuntos como una obligación relacional y de cuidado (*care*), como asuntos morales en sí, y no los ubica en los márgenes de la moralidad, como Habermas. Ella señala que esta distinción se deriva de una perspectiva de género y pone en entredicho que la moderna filosofía moral —de la cual Habermas es un ejemplo distinguido— acepte la dignidad y el valor de un sujeto moral abstracto sin reconocer las vulnerabilidades y dependencias de las personas en cuerpos sexuados y cruzados por el género.

La apuesta de Habermas de redefinir la autonomía moral en términos de racionalidad comunicativa carece del entramado de intuiciones que Bourdieu postula so-

bre el *habitus*: la relación yo/otro está incrustada en una forma de ser con los otros que no pasa ni por el autoconocimiento ni por la comprensión de los otros, sino que es constitutiva del proceso de ser en cada cultura. El *habitus* adquiere su plena significación al ser pensado como matriz. Las personas nacemos, como señala Bourdieu, en un espacio social y en un *campo* de poder. El *habitus*, con el que nos convertimos en personas, trae encarnadas las relaciones sociales mucho antes de que se verbalicen las normas. Como *subjetividad socializada*, es un conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos. El *habitus* viene siendo un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma en la actividad de la sociedad. Esta compleja formulación pone de relieve lo fragmentario de los planteamientos normativos de Habermas.

Indudablemente, el trabajo de Gilligan es limitado.⁵ Al comparar los dos lenguajes morales —autointerés y autosacrificio— pone de manifiesto cómo la experiencia personal de *gender* (¿de sexuación o de género?) produce dos visiones morales. Los riesgos esencialistas de su postulado son evidentes. Hubiera sido mejor acudir al marco del posicionamiento social (Alcoff, 1988) para explicar cómo la evolución moral de un sujeto está marcada por el *género*.

Al registrar la existencia de una perspectiva moral distinta en las jovencitas, Gilligan concluye que la relación entre los procesos de conocimiento y valoración moral está teñida por las implicaciones culturales de la diferencia sexual (lo que yo llamo *género*). Si algo logra Gilligan es mostrar que las categorías del conocimiento son cons-

trucciones humanas, teñidas por la cultura, con lo cual hace tambalear el paradigma investigativo androcéntrico y su pretensión de universalidad. Parafraseando a Bourdieu (1997),⁶ lo que hace Gilligan en forma inequívoca es poner en evidencia la universalización inconsciente que realizó Kohlberg con sujetos masculinos: aunque se trataba de una experiencia particular, Kohlberg la convirtió en norma universal, con lo cual legitimó tácitamente a quienes tienen el privilegio de acceder a ella (o sea, los varones). Así, la aportación de Gilligan radica en la puesta en evidencia del falso universalismo de Kohlberg y, por ende, de otros filósofos como Habermas.⁷ La moraleja, aplaudida por varias autoras (Benhabib, 1995; Dean, 1995; Warnke, 1995), es que el saber se produce en el marco de una matriz cultural, y cualquier pretensión de conocimiento de lo humano tiene que tomar en cuenta, de manera irrenunciable, la estructuración producida por la diferencia sexual, sea como género o como diferenciación psíquica.

La crítica cultural del feminismo, con grandes afinidades con el proyecto deconstructivista del postestructuralismo, impulsa un cambio de paradigmas cognitivos racionalistas y objetivistas y propone una comprensión de la determinación situacional y relacional. Para entender cómo los sujetos aprehenden como subjetivas relaciones que, de hecho, son sociales e históricas, hace falta un abordaje más matizado. Si hasta la fecha, las consideraciones sobre la moralidad del abstracto sujeto universal han sido planteadas desde parámetros culturalmente masculinos, ¿cómo incorporar las ideas de Gilligan en la perspectiva universalista? Esto nos lleva a la necesidad —que señalaron las feministas italianas hace mucho tiempo— de sexuar el discurso supuestamente neutral, pero literalmente masculino, que se refiere a los seres humanos.

Rebasar la pretensión racionalista sobre la objetividad y neutralidad del conocimiento y la razón supone desarrollar una crítica implacable de los procesos y productos del conocimiento y la representación. Con este aliento es revelador constatar, desde una perspectiva no anglosajona, la confusión que produce el malentendido del término *gender*, en su doble acepción de sexo y de construcción cultural. Las feministas italianas han argumentado la necesidad de reconstruir el mundo y las relaciones de poder entre los sexos introduciendo la diferencia sexual en el discurso y en la ley. Esto no significa entender la diferencia como una afirmación «ontológica», como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre (Boccia, 1990), sino sólo aceptar su peso y especificidad en dos ámbitos donde verdaderamente hay una experiencia diferente: el de la sexualidad y el de la procreación. Sexualidad y reproducción no son cuestiones marginales, pero tampoco constituyen la «totalidad» de una mujer y ni siquiera su razón más profunda; por eso no pueden constituir el principio arbitrario de un derecho ni de formas de ciudadanía radicalmente diferentes para ambos sexos (Saraceno, 1990). Sin embargo, como la discriminación sexista acecha en ámbitos donde ni la sexualidad ni la reproducción cuentan, Chiara Saraceno se pregunta por qué, en un momento en que las vidas de hombres y mujeres se están igualando en otros terrenos, la postura que reivindica la igualdad encuentra más resistencia que la que defiende la diferencia. La desigualdad social de las mujeres persiste sin congruencia con el desarrollo político y científico, y los problemas derivados de la diferencia sexual y reproductiva cobran importancia.

Al toparse con este conflicto, el feminismo ha tenido que reconocer la importancia de la sexuación, pero para no fortalecer las tesis biologistas, ha otorgado relevancia,

como factor decisivo, al *género*. La incompreensión que la mayoría de las académicas feministas ha mostrado ante la diferencia sexual como algo del orden de lo real,⁸ que rebasa lo biológico e implica lo inconsciente, ha alimentado la mistificación constructivista. Así, aunque las teóricas tratan de desencializar la idea de mujer y la de hombre, con todas las consecuencias epistemológicas y políticas que eso implica, finalmente acaban remitiendo todo al *género*. El voluntarismo inherente al constructivismo social,⁹ ciego a la existencia del inconsciente, ha tomado la categoría *género* como una de tantas diferencias entre los seres humanos: raza, clase, edad, etcétera.

El desarrollo del postestructuralismo y el auge de la deconstrucción han tenido gran impacto en el pensamiento feminista. Al aceptar la existencia de un yo relacional que produce un conocimiento filtrado por la operación simbólica que otorga significados diferentes al hecho de tener cuerpo de mujer o cuerpo de hombre, se reconoce que las prácticas de las mujeres y de los hombres no se derivan de esencias, sino que son construcciones culturales pertenecientes al orden del lenguaje y las representaciones. Es obvio que las mujeres y los hombres no son un reflejo de la realidad "natural", sino que son el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización. Pero la diferencia sexual es un hecho fundante que no suele ser analizado en toda su dimensión. Las escasas referencias a la "diferencia sexual" en la mayoría de las reflexiones feministas aluden solamente a la sexuación, ignoran el inconsciente y no registran que la diferencia sexual produce, como significante, un universo de prácticas y representaciones simbólicas e imaginarias. El miedo a aceptar la existencia de una diferencia fundante y estructurante, que se utiliza como "fundamento cósmico" (Godelier, 1986) se debe al

supuesto de que lo biológico es inmutable. Considerar «la naturaleza», o sea, la biología, como el origen y la razón de la situación de subordinación de las mujeres parece enfrentarnos con algo inmodificable. Antes de explorar ese campo, las académicas feministas prefirieron evadir el tema¹⁰ y, cobijándose en su rechazo al determinismo biológico, rápidamente adoptaron la perspectiva de *género*.

Tal parece que las feministas pensaron: si biología es destino, no hay posibilidad de igualdad. El reto, sin duda, es pensar la igualdad a partir de la diferencia. Para ello es preciso tener presente “el dilema de la diferencia” (Minow, 1984) citado por Joan W. Scott (1992). El planteamiento de esta jurista señala que el dilema consiste en que cuando se ignora la diferencia, se da paso a una falsa neutralidad; y cuando se la toma en cuenta, se puede acentuar su estigma. Tanto destacarla como ignorarla implican el riesgo de recrearla: ése es el dilema de la diferencia. Tal vez habría que glosar este dilema refiriéndolo a la diferencia sexual.

Por debajo de los vericuetos teóricos que se han escrito sobre el *género*, hay gran dificultad para comprender la índole irreductible de la diferencia sexual, que remite a la discusión sobre el cuerpo como carne, mente e inconsciente. El paradigma de que el sujeto no está dado, sino que es construido en sistemas de significados y representaciones culturales, requiere ver también que, a su vez, el sujeto está encarnado en un cuerpo sexuado. De ahí la importancia de comprender el *habitus*. El sujeto no existe antes de las operaciones de la estructura social, sino que es producido por las prácticas y representaciones simbólicas dentro un contexto sociohistórico dado, pero a partir de un dato fundante: su sexuación. O sea, el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la diferencia sexual.

La interpretación de Bourdieu resulta más satisfactoria que la multiplicidad de definiciones simplistas y reduccionistas sobre el *género*, que lo vuelven un fetiche dentro del campo feminista. Se recordará que el término fetiche adquiere relevancia en la antropología del siglo XIX en relación con el estudio de religiones llamadas “primitivas”: fetiche denominaba un objeto de culto. Por ende, la fetichización es el culto de los fetiches y también el acto de tratar algo como si fuera un fetiche. Figurativamente, fetichización quiere decir “admiración exagerada e irracional” (Moliner, 1983) y “veneración excesiva” (Real Academia), y es el proceso por el cual una cultura o un grupo social reconoce en algo un poder sobrenatural. Marx hace famoso el término en el célebre capítulo I de *El Capital* para ilustrar la forma en que se atribuye a las mercancías un poder y una capacidad de decisión propios de las personas. No puedo evitar establecer un paralelismo entre la función de *sustituto* del fetiche que plantea Freud y la forma en que, dentro del feminismo, el concepto también actúa por sustitución.¹¹

Como ilusión fabricada socialmente, la reificación suele petrificar lo que está vivo y en transformación. Con el *género*, el discurso oficial sobre las relaciones entre mujeres y hombres interpreta ese complejo proceso como algo inamovible: las mujeres son víctimas; los hombres, verdugos. La “explicación” es tautológicamente reiterativa: todo lo que ocurre entre mujeres y hombres es producto del *género*.

Toda reificación es un olvido, dijeron hace tiempo Adorno y Horkheimer (1978). Lo que se ignora a menudo en las explicaciones del concepto reificación es la dimensión subjetiva que implica un olvido. ¿Qué se olvida con la reificación del *género*? La diferencia sexual, que es al mismo tiempo sexo/substancia y sexo/significación. Di-

cho olvido recorre el pensamiento feminista y conduce a errores reduccionistas, como el de sostener que todo es construcción cultural —y así se esquivan las referencias a la anatomía— o a errores funcionalistas, como el de centrarse en los procesos biológicos del cuerpo.

La academia feminista norteamericana ha desatado una moda y el debate de *género* ha oscurecido, relegado, la reflexión sobre la diferencia sexual. El *género*, como concepto nacido en Estados Unidos, ha sido velozmente “universalizado” por los mecanismos de globalización de la *doxa* norteamericana. Esto es lo que Bourdieu y Wacquant (2001) califican como “argucias de la razón imperialista”. Estos autores señalan que “El imperialismo cultural reposa sobre el poder de universalizar los particularismos vinculados a una tradición histórica singular haciendo que resulten irreconocibles como tales particularismos” (2001, p. 7). Señalan que no sólo el cine de Hollywood o la música pop son productos culturales norteamericanos; sino también las agendas de investigación, promovidas por las universidades y las fundaciones filantrópicas y las agencias multilaterales. De ahí que la perspectiva de *género* se plantee, entre otras cosas, como una línea de trabajo que exigen instancias internacionales como la ONU y el Banco Mundial, donde hay hegemonía norteamericana.

Otro aspecto de la fetichización es que se resiste a aceptar perspectivas que, aunque van en la misma dirección esclarecedora, no usan el término *género*. Así ocurre con algunos abordajes antropológicos, como por ejemplo el de Françoise Héritier, que publica en 1996 una recopilación de sus ensayos sobre este tema bajo el título *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Al ubicar el debate en la cuestión de la diferencia, el objetivo que se propone Héritier es “hacer comprender la existencia y la profundidad de los anclajes simbólicos que

pasan inadvertidos a los ojos de los pueblos que los ponen en práctica” (p. 17). Hérítier reconoce al cuerpo humano como “un lugar de observación de constantes —asiento de órganos, funciones elementales, humores— (que) presenta un rasgo notable y ciertamente escandaloso: la diferencia de sexos y el papel distinto de éstos en la reproducción” (p. 19).

Como parte de una rica tradición intelectual, Hérítier se introduce de una manera distinta al análisis del *género*. Retomando el planteamiento de Lévi-Strauss sobre los universales en la cultura (“la prohibición del incesto, el reparto sexual en las tareas y una forma reconocida de unión sexual”, p. 26), esta antropóloga incorpora lo que ella llama la *valencia diferencial* de los sexos. Dicha *valencia* expresa una relación conceptual orientada, si no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino. Esta *valencia diferencial* es “un artefacto y no un hecho de la naturaleza” (p. 23). De esta forma Hérítier, que centra mucho de su análisis en las ricas y complejas simbolizaciones en torno a los procesos y productos del cuerpo, se ubica de lleno en el mundo de lo simbólico. Su formación estructuralista le permite comprender el sentido fundante de la diferencia sexual. Pero por hablar de “valencia diferencial del sexo” su trabajo ha sido eclipsado por el fetiche *género* en el mundillo de los estudios feministas.

Hoy, para acabar con el malentendido del *género* y apreciar dicha categoría en su justa dimensión, se requiere desfetichizarla a partir de un trabajo más riguroso y afinado, con una distinción clara entre la sexuación, la diferencia sexual y las cuestiones culturales y psíquicas que se derivan de ellas. En la discusión sobre el *género* en la antropología actual, ciertas autoras plantean una recuperación de la categoría sexo (Moore, 1999). Ade-

más se siguen realizando estudios transculturales, que muestran que la relación entre los sistemas de pensamiento y los sistemas de clasificación no es mecánica: no todas las culturas representan la sexuación de la misma manera ni le otorgan el mismo peso. La investigación antropológica rompe con el supuesto de que como hay dos sexos, también hay dos géneros: el trabajo etnográfico pone de relieve que las construcciones simbólicas son mucho más complejas que una simple asignación de papeles en función de los genitales (Herdt, 1994). Por eso el *género* no es cuestión de simples dicotomías, pues como sistema simbólico puede ser rebasado o trascendido por hombres y mujeres.¹²

De ahí que Goldner (1996) plantee que existe una paradoja epistemológica respecto al *género*: el *género* es una verdad falsa. La paradójica verdad falsa consiste en que, por un lado, la oposición binaria masculino-femenino es supraordenada, estructural, fundante y trasciende cualquier relación concreta; así masculino/femenino, como formas reificadas de la diferencia sexual, son una verdad, pero por otro lado, esta verdad es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de género. Por eso también Dimen (1991) señala que el *género* “a veces es algo central y definitivo, y a veces se limita a algo marginal y contingente”.

¿Cómo comprender la sexuación, cómo pensar al sexo? Lo que subyace a estas interrogantes está transido por lo *real*. ¿Qué es lo *real* de un cuerpo sexuado? Entendido lacanianamente, lo *real* es un absoluto ontológico, una verdadera cosa-en-sí (Evans, 1997), es lo opuesto de la imagen, de la representación, es aquello que no se puede describir, lo que escapa a la simbolización, eso que no se puede formular, para lo cual no hay palabras.

Tal parece que es imposible, por el momento, concebir la diferencia sexual. Para Hérítier la diferencia entre los sexos es el “tope último del pensamiento, en el que se fundamenta una oposición conceptual esencial”. Una psicoanalista norteamericana, Joan Copjec, al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que “teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura” (Copjec, 1994). Para ella tratar de entender el sexo es lanzar la razón a conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Por su parte, Robert Connell (1987), un sociólogo australiano, dice que en la cultura occidental la idea de la diferencia sexual forma un límite más allá del cual el pensamiento no puede ir. Además de la necesidad de esforzarnos por reconocer las dificultades que tenemos respecto de esta estructura fundante de la especie humana, es evidente la urgencia de una nueva forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin reafirmar modelos esencialistas o deterministas.

Para ello hay que alejarse del cómodo camino fijado por ciertas certezas ideológicas, donde el concepto *género* ocupa un lugar políticamente correcto, e incursionar en un sendero más riesgoso respecto de las diferencias entre las mujeres y los hombres. Bourdieu y Wacquant (2001) plantean que algunos “términos aislados, de apariencia técnica” son más insidiosos que las teorías o que las visiones filosóficas del mundo, pues condensan y ponen en circulación “toda una filosofía del individuo y de la organización social” (2001, p. 14). Del uso fetichizado de *género* se desprende una simplificación de los conflictos de los seres humanos. Uno de los peligros que se desprenden de un constructivismo que no incorpore las

complejas dimensiones del cuerpo es el ingenuo voluntarismo con el que se pretende diseñar políticas públicas.

Hawkesworth detectó la paulatina transformación del concepto *género* de una categoría analítica en una fuerza causal, con la cual se intenta explicar todo. Este cambio hoy se perfila como un obstáculo serio para la comprensión no sólo de los conflictos entre las mujeres y los hombres, sino del proceso de constitución del sujeto. Reconocer que los comportamientos sociales masculinos y femeninos no dependen en forma esencialista de los hechos biológicos lleva a cuestionar los códigos culturales que hemos heredado, que encubren formas de explotación e injusticia.

Hay que estar vigilantes y redefinir nuestra búsqueda sin falsas prescripciones, y así acercarnos, cada vez más, a un conocimiento más preciso —¿habría que decir más científico?— de la condición humana. Hay que evitar caer en lo que Bourdieu (1997) denomina el error epistemocéntrico, que consiste en aplicar los conceptos más allá de sus condiciones de validez histórica (anacronismo) o social (etnocentrismo). Debemos reconocer que los conceptos y demás instrumentos del pensamiento están producidos en condiciones específicas, “cuya particularidad con frecuencia se nos pasa por alto” (Bourdieu, 1997). Formular nuevas categorías con las cuales repensar nuestra cultura y nuestra tradición epistemológica requiere un irrenunciable vaivén dialéctico: probar, contrastar, redefinir. Para ello es imprescindible, por encima de todo, un pensamiento más crítico de las herramientas conceptuales que utilizamos. De ahí la necesidad de tomar al *género* como punto de partida, y no de llegada, en una cada vez más necesaria reflexión sobre la condición humana sexuada que integre carne, inconsciente y mente productora de cultura.

Capítulo 1

La antropología feminista y la categoría “género”

¹ Esto no quiere decir que la cultura haya sido entendida de la misma manera por todos los antropólogos, sino que ha sido un concepto central y definitorio de la antropología ante las otras ciencias sociales. Las diversas interpretaciones de lo que es la cultura han marcado el proceso de definición ideológica de la teoría antropológica y han dado pie a sustanciosos e importantes debates.

² Aparte de los trabajos pioneros de Margaret Mead y de algunas comparaciones transculturales sobre aspectos específicos, como división del trabajo (Murdock) o sexualidad (Malinowski), no abundan los estudios clásicos transculturales sobre “roles sexuales”. En cambio, muchos de los estudios actuales sobre la mujer sí establecen comparaciones transculturales: Jacobs, 1971; Matthiasson, 1974; Friedl, 1975; Kessler, 1976; Tiffany, 1979; Bourguignon, 1980; Etienne y Leacock, 1980; Dahlberg, 1981.

³ La crítica al androcentrismo en los estudios antropológicos la han realizado principalmente antropólogas feministas. Una notable excepción es Edwin Ardener quien, adelantándose al pensamiento feminista, se plantea cuestiones metodológicas relevantes: “Belief and the Problem of Women”, 1968, está reproducido en Ardener, 1975; “The Problem Revisited” es la propia revisión de Ardener de su artículo. La mayoría, si no es que todos los libros editados por antropólogas feministas (véase la nota 2) incluyen críticas y cuestionamientos al androcentrismo e inclusive al machismo de la antropología. Los artículos que lo tratan con más profundidad y que plantean cuestiones metodológicas son: Rosaldo, 1974; Reiter, 1975; Tiffany, 1979; Harris y Young, 1979; Linton, 1979; Rohrlich-Leavitt, Sykes y Weatherfor, 1979; Edholm, Harris y Young, 1982.

⁴ Un buen compendio de la postura neo-evolucionista, con clásicos como Fox, Irons y Tiger, es Chagnon y Irons, 1979; una crítica sobre las implicaciones políticas del biologicismo está en Achard, 1980.

⁵ Véase la breve, pero demoledora crítica que Eleanor Leacock (1981) hace a *Macho y hembra*, en *Myths of Male Dominance*.

⁶ La existencia en varias sociedades de lo que sería un tercer género —mujeres con género masculino y hombres con género femenino— ha sido documentada etnográficamente. El caso de los mohave es uno de los más conocidos y difundidos. Un hombre biológico se puede convertir en una mujer social, o viceversa, con una tercera categoría de género. Sus parejas son reconocidas como sexualmente normales y ellas/os asumen completamente las características del otro sexo: los varones femeninos simulan la menstruación y el parto y las mujeres masculinas son reconocidas como los padres sociales de los hijos de sus mujeres. Los siguientes artículos se refieren al cambio de género: Devereux, 1935; Devereux, 1937; Whitehead, 1981. Casi todos los casos de cambio de género han sido archivados bajo la etiqueta de homosexualidad. Huelga decir que se trata de fenómenos distintos. Hay sociedades en que se acepta la homosexualidad, pero con clara conciencia de que es una opción sexual, mientras que en el resto de las actividades sociales la persona sigue funcionando y asumiéndose como del género asignado. O sea, el homosexual es el hombre o la mujer que elige a alguien de su mismo sexo para tener relaciones sexuales, mientras que, en el caso de los mohave, por ejemplo, hay un cambio de género aunque la relación sexual siga siendo con alguien del mismo sexo. Información transcultural sobre conducta sexual donde se documenta parcialmente el cambio de género se encuentra en Ford y Beach, 1951. Un buen enfoque interdisciplinario que da cuenta del género es Katchadourian, 1983. También vale la pena consultar Gagnon y Simon, 1973.

⁷ Véase el artículo clásico que analiza esta cuestión en Ortner, 1974. Posteriormente aparece todo un libro especialmente dedicado a analizar el tema: McCormack y Strathern, 1980.

⁸ Para una visión general del nuevo movimiento feminista véase: *La liberación de la mujer*, v.v.a.a., 1973. Para el proceso en Estados Unidos: Freeman, 1977. Una idea de lo que pasó en Francia se encuentra en: De Pisan y Tristan, 1977. Respecto a México se pueden consultar: Acevedo *et al.*, 1977; García Flores, 1979; Bartra *et al.*, 1983. Para una visión de conjunto del pensamiento feminista anglosajón véase: *Quest*, 1981; Eisenstein, 1983. Sobre otras reflexiones feministas (europea, oriental, etcétera) deben existir publicaciones, pero sólo conozco una antología de feministas francesas: Marks y

de Courtivron, 1980. Para América Latina y específicamente México, consultar la revista *Fem*, especialmente los números 12 (1980), 13 (1980), 17 (1981), 31 (1984) y 32 (1984).

⁹ No es mía la caracterización de feministas para estas antropólogas. Ellas se asumen explícitamente como tales y señalan que su trabajo académico tiene una meta política específica: contribuir al desmantelamiento de las estructuras de poder que oprimen a las mujeres. Los clásicos de la antropología feminista son: Rosaldo y Lamphere, 1974; Reiter, 1975; Martin y Voorhies, 1978; Harris y Young, 1979.

¹⁰ Una buena revisión marxista/feminista del pensamiento de algunos patriarcas clásicos (de ciencias sociales y del marxismo) la hacen Sacks, 1979, y Coward, 1983.

¹¹ La búsqueda de las mujeres en la historia ha desembocado en la publicación de trabajos muy específicos sobre periodos históricos concretos. Dos libros que plantean cuestiones amplias son: Hartman y Banner, 1974 y Rowbotham, 1979.

¹² La postura feminista sobre el matriarcado que se sostiene en los clásicos (Bachofen, Briffault), está representada en Diner, 1973, y Reed, 1980. Pero las mismas antropólogas feministas cuestionan la ideología y la falta de rigor de estos trabajos. Dos artículos ilustrativos de la otra postura son Webster y Newton, 1979, y Bamberger, 1979. Un excelente estudio sobre sistemas de parentesco matrilineal es el de Schneider y Gough, 1961.

¹³ Mucho del material que enriqueció y modificó al corpus de la teoría y la información antropológicas está en los libros ya citados. Otros que específicamente tocan la cuestión del poder son Lamphere, 1974; Sanday, 1981; Leacock, 1981.

¹⁴ Son muchas las interpretaciones sobre la asimetría social de los sexos que terminan justificándola como una cuestión "natural e inevitable". Un clásico en esta línea es Lee y de Vore, 1968. Un debate explícito con el feminismo se encuentra en Goldberg, 1976.

¹⁵ La capacidad de ser madres marca sin duda la gran diferencia que hay entre hombres y mujeres, pero no sólo por la experiencia física del embarazo, el parto y la lactancia. Las implicaciones profundas del aspecto no biológico de la maternidad empiezan a ser estudiadas y tomadas en cuenta. Dos libros significativos, aunque no de antropología, que se inscriben en esta perspectiva son Rich, 1978, y Chodorow, 1984. Un artículo que utiliza la categoría género para distinguir entre la maternidad biológica y la cultural es Izquierdo, 1986. El número 43 (1986) de *Fem* está dedicado a analizar diversos aspectos de la maternidad. Incluye una revisión de los postulados básicos de Freud, así como una presentación del pensamiento psicoanalítico de tres mujeres: Melanie Klein, Marie Langer y Françoise

Dolto; también hay una crítica a la reflexión feminista sobre la maternidad.

¹⁶ La expresión "tiranía de la reproducción" es de Firestone, 1976, una de las máximas representantes de la corriente radical.

¹⁷ El estudio del transexualismo está vinculado estrechamente con los estudios de los trastornos de la identidad sexual. También está relacionado con el travestismo. Sobre el fenómeno transexual específicamente, cf. Millot, 1984.

¹⁸ En el artículo "La terminología del género y del sexo", Katchadourian, (1983) señala a John Money como el primero en usar el término "papel genérico" (*gender role*) y a Robert Stoller como el primero en usar formalmente la expresión "identidad genérica" (*gender identity*). John Money se ha dedicado a estudiar las diferencias entre hombres y mujeres desde entonces. Un libro clásico, publicado en 1972, es *Man and Woman, Boy and Girl*, traducido al español como *El desarrollo de la sexualidad humana; diferencias y dimorfismo de la identidad de género*, Editorial Morata, Madrid, 1982.

¹⁹ Cf. Maccoby, 1966. Una de las conclusiones a que se llega en el libro coordinado por Maccoby es que muchísimas de las personas estudiadas que presentan más talento y más creatividad de lo común son justamente aquellas que se alejan de la conducta de género estereotipada, o sea, las mujeres "masculinas" y los hombres "femeninos".

²⁰ Toda la obra de Freud es un cuestionamiento de lo aparente —lo cual incluye la anatomía— y una reivindicación de lo simbólico. Una buena introducción al psicoanálisis es Braunstein *et al.*, 1981. Dos libros que privilegian aspectos socioculturales son Ricoeur, 1970, y Rozitchner, 1972. Además, vale la pena leer el artículo de Freud "El malestar en la cultura" en Braunstein *et al.*, 1981. Allí aparece un artículo interesante de Frida Saal: "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos". Y no se puede dejar pasar el artículo clásico de Freud: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos", en el tomo 19 de sus *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

²¹ En su estudio transcultural clásico de las conductas sexuales Ford y Beach (1951) describen la amplia variación de lo que se considera sexual, incluyendo conductas que a nosotros nos parecen tan extrañas como las nuestras a otros ojos.

²² Un intento de abordar esa superposición Lévi-Strauss/Freud lo hace el psicoanalista y antropólogo George Devereux con su etnopsicoanálisis. Ha publicado cientos de artículos y tiene libros traducidos al español. Consultar bibliografía al final.

²³ Una excelente introducción al sistema sexo/género desde una perspectiva feminista se encuentra en Izquierdo, 1983. Con una perspectiva sociológica destacan: Oakley, 1972; Barker y Allen, 1976; Hunt, 1980. No está de más citar el muy cuestionable y cuestionado, pero de todas maneras interesante, *Gender* de Iván Illich, 1982.

²⁴ Hay traducción en Ramos Escandón, 1991.

²⁵ Hay traducción en Lamas, 1996.

²⁶ De la corriente marxista (también llamada socialista) del feminismo, el clásico fue: Mitchell (1974), *La condición de la mujer*. Del planteamiento original de Mitchell surgieron muchos otros, más elaborados, que tratan la situación de las mujeres en sociedades de clases, y otros más que analizan específicamente la relación política entre feminismo y socialismo. Destacan: Kuhn y Wolpe, 1978; Saffioti, 1978; Einsenstein, 1980; Weinbaum, 1984; Rowbotham, Segal y Wainwright, 1979; Barrett, 1980; Sargent, 1981.

Capítulo 2

Cuerpo: diferencia sexual y género

¹ La diferencia fundante es la sexual, por eso la primera confrontación es con *la mujer*, pero de ahí se pasa a otro tipo de distinciones, de raza, de lengua, de religión. El hombre judeocristiano occidental ha marcado su diferencia como desigualdad también con *el indígena, el negro, el judío*, etcétera.

² El proceso de estructuración psíquica se realiza en función de cómo el sujeto se posiciona ante la diferencia sexual. El hecho de que los genitales masculinos sean externos y los femeninos sean internos se traduce, en la mente infantil, como que unos tienen y a otras les falta; ahí aparece la castración simbólica, la idea de “no tener” y el miedo de perder lo que se tiene, que afecta tanto a mujeres como a hombres.

³ Aquí es pertinente recordar la formulación de Bourdieu sobre el *habitus*. Para él los esquemas de *habitus* son el conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. Estos esquemas son de *género* y, a su vez, engendran *género*.

⁴ El sexismo no se reduce al ejemplo comentado, sino que abarca cualquier discriminación con base en el sexo.

⁵ Celia Amorós (1985) ha hecho evidente el trasfondo ideológico del término “natural”, que evoca nociones de inmutabilidad, de rectitud, de normalidad.

⁶ Como bien me ha recordado Fernando M. González, el psicoanálisis tiene también aspectos contradictorios, tanto en la teoría como

en el propio corazón de la institución psicoanalítica: ha contribuido a la psiquiatrización del sexo, iniciada desde el siglo XIX, y al establecimiento de una psicopatología en función de las distintas maneras de estructuración del deseo. Para mi argumentación, sólo he retomado la línea que señala la discordancia entre lo psíquico y lo anatómico.

⁷ La expresión es de Maurice Godelier (1986) en su espléndido análisis sobre el género. Ver bibliografía final.

⁸ Para un vistazo de la situación en México, véase el artículo de Alejandro Brito (1993).

⁹ No porque el sexismo y el racismo estén superados, pero al menos están reconocidos como problema.

¹⁰ Celia Amorós ha desarrollado muy atinadamente el contraste entre los iguales y las idénticas.

¹¹ Jacques Lacan explícitamente rechazó cualquier asimilación de su trabajo a un discurso académico y se negó a hacer una exposición sistemática de su pensamiento. A él le interesaba que su trabajo se tomara como una serie de exploraciones y no como afirmaciones dogmáticas o certezas teóricas. Casi todo su pensamiento se encuentra disperso en conferencias o clases habladas, y los textos impresos sirven apenas para tener una referencia general.

¹² La prohibición del incesto se refiere a la restricción de un goce imposible de esperar de la madre, de los padres y en general de sus sustitutos. Las personas nos estructuramos psíquicamente por el Edipo, que plantea el tabú del incesto. Como dice Guy Rosolato (1974): “El secreto del sexo depende de la prohibición del incesto, preexistente al nacimiento del niño; tiene su misma universalidad; separa las generaciones”.

¹³ Michael Walzer (1983) dice: “[la igualdad] supone un acuerdo social para considerar a personas obviamente diferentes como equivalentes (no idénticas) para un propósito dado. Por lo tanto, la noción política de igualdad incluye, y de hecho depende de, un reconocimiento de la existencia de la diferencia. Las demandas de igualdad se han apoyado en argumentos implícitos o usualmente no reconocidos de diferencia; si los grupos o los individuos fueran idénticos o iguales no habría necesidad de pedir igualdad. La igualdad podría definirse como una indiferencia deliberada frente a diferencias específicas.”

Capítulo 3

Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”

¹ Parte de ese proceso está en “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, reproducido también en este libro.

² El *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, consigna cin-

co acepciones de género; la última es la relativa al género gramatical.

³ El *signo* es la unidad fundamental y es una entidad doble: consta de *significante* (imagen acústica) y *significado* (concepto), aspectos cuya relación interna es arbitraria; es decir: no existe ninguna razón “natural” o “lógica” para que cierta imagen acústica (o *significante*) esté unida a cierto concepto (o *significado*); se trata de una convención social.

⁴ Se calcula que el dos por ciento de la población mundial está compuesta por hermafroditas desde el punto de vista biológico, es decir, por personas que presentan características fisiológicas de los dos sexos.

⁵ Una explicación de por qué las mujeres no se rebelan contra la dominación, que retoma la fórmula de Gramsci de que la hegemonía consiste en dominación más consenso, está en Rosas, 1990.

⁶ Ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término “natural”, que evoca nociones de inmutabilidad, de rectitud, de normalidad.

⁷ El término *habitus* es un concepto clave de Bourdieu, mediante el cual se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

⁸ Se ha puesto de moda hablar de *preferencia* sexual, pero tiene tal connotación voluntarista, al igual que *opción* sexual, que desdibuja el papel del inconsciente. Identidad u orientación sexual me parecen términos que reflejan más adecuadamente lo que ocurre.

⁹ El psicoanálisis no considera la bisexualidad como una tercera estructuración. Se piensa que las personas con prácticas bisexuales están estructuradas hetero u homosexualmente, y que aunque su deseo está definido básicamente en una dirección, razones de otra índole las llevan a vivir su sexualidad en ambos campos.

¹⁰ No entro en ello por razones de espacio, pero habría que dejar señalado que, además de la identidad de género y la sexual, está la identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o masculinidad, no desde un punto de vista cultural, sino psíquico. Véase Brennan, 1992.

¹¹ Constance Penley, “Missing *m/f*”, en Adams y Cowie, 1990. Este libro reúne una selección de los artículos más importantes de la revista *m/f* que se publicó en Inglaterra durante nueve años: de 1978 a 1986.

¹² La teorías feministas de gran éxito y que desarrollan una especie de psicoanálisis sociologizado son Chodorow, 1984, y Gilligan, 1985.

¹³ Hay traducción de algunos de los ensayos aparecidos en ese libro en la compilación de Ramos Escandón, 1991.

¹⁴ Véase su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, publicada por Siglo XXI Editores, México.

¹⁵ Mary G. Dietz (1992) sostiene que la célebre declaración sobre el género que hizo Simone de Beauvoir en 1949 —“Una no nace, sino que se convierte en mujer”— enmarcó el campo de la posterior investigación académica feminista.

Capítulo 4

Diferencias de sexo, género y diferencia sexual

¹ Aunque el término cultura aparece en un amplio rango de los escritos de distintas disciplinas sociales, persiste un cierto monismo explicativo. Marilyn Strathern, en un agudo ensayo, señala el riesgo de utilizar la cultura como un concepto totalizador que vuelve toda evidencia de sí mismo: como el contexto de los contextos. Esto no le quita al término cultura “la flexibilidad de un concepto que es simultáneamente normativo y comparativo” (Strathern, 1995).

² Véase la crítica de Mary Hawkesworth (1999) y el interesante debate propiciado por su texto.

³ Un caso paradigmático de esta postura es el libro de Chodorow (1984) cuya popularidad fue impresionante.

⁴ Por ejemplo, para Chodorow las diferencias entre masculinidad y feminidad son resultado de que las mujeres desempeñen el papel de madres; ella declara: “el hecho de que las mujeres hacen de madres es el único factor de su subordinación y el más importante”.

⁵ La revista *m/f* se publicó en Inglaterra durante ocho años, de 1978 a 1986. Sus ensayos más importantes fueron publicados posteriormente en el libro de Adams y Cowie (1990).

⁶ *Exis* o *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito.

⁷ Por eso en su libro siguiente, *Bodies that Matter* (1993) responde a sus críticas planteando que, aunque jugar con el género es una estrategia para resistir el esencialismo, “los cuerpos cuentan”.

⁸ A la misma conclusión llega otro conocido antropólogo, Maurice Godelier, a partir de su investigación sobre los baruya.

⁹ La esencialización que se construye en torno de la idea de “mujer” y de “hombre” se consolida básicamente en la oposición y contraposición solidarias de lo femenino, encarnado en la figura de la madre, por una parte, y lo masculino, representado en la figura del guerrero, por otra.

¹⁰ Ver la compilación de Csordas (1994), especialmente su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo.

¹¹ Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889,

el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histeria le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

¹² El sentido de la antropología reflexiva lo explican Bourdieu y Wacquant (1996). Para una referencia más etnográfica ver Aull Davies (1999).

Capítulo 5

La fetichización del género

¹ Todavía se siguen viendo como complementarias las dos figuras clásicas, la Madre y el Guerrero: ella, como paloma para el nido, y él como león para el combate.

² Hawkesworth, 1999, pp. 4 y 5.

³ Kohlberg sólo siguió la tendencia dominante. Jean Piaget, al rastrear el desarrollo de las ideas de justicia (él decía que la moralidad consiste en sistemas de reglas, y que lo que debe estudiarse es cómo llega la mente del infante a respetar esas reglas), también resolvió el hecho de que las mujeres “no alcanzan” los estándares existentes del “desarrollo moral” eligiendo estudiar sólo a sujetos masculinos, y así basó su teoría exclusivamente en experiencias de varones.

⁴ Una de las tres posibilidades que consigna el diccionario Simon and Schuster's: 1. (gramatical) género; 2. (familiar) sexo; 3. (antigua) clase, especie (de Gámez, 1973).

⁵ Me refiero únicamente a *In a Different Voice*, ya que desde entonces, ella misma ha ampliado sus formulaciones a la luz de las críticas que ha recibido (Gilligan, 1984; Gilligan, Ward y McLean Taylor, 1988).

⁶ Véase especialmente el apartado “El privilegio de lo universal”.

⁷ Para una antología de críticas feministas a Habermas ver Meehan (1995).

⁸ Los tres órdenes lacanianos son: real, imaginario y simbólico. Lo real es lo que no se puede describir, pero que se vive. Lo real no se puede expresar con palabras. Véase la entrada “real” en el *Diccionario introductorio del psicoanálisis laciano* de Evans (1997, p. 63).

⁹ Edward Stein (1992) hace una cuidadosa revisión de las posibles combinaciones entre cuatro categorías: esencialistas, constructivistas, voluntaristas y deterministas. Curiosamente, no todos los esencialistas son deterministas ni todos los constructivistas sociales son voluntaristas.

¹⁰ Evelyne Sullerot (1979) señaló que “la profunda reticencia —la mayor parte de las veces cabe hablar sin exageración de rechazo vehemente— ante la idea de hablar de genética sexual y, por lo

tanto, de anclaje del sexo en lo 'dado', lo 'innato' más profundo, procede de un miedo comprensible a que tal conocimiento tenga como frutos sociales la detención del proceso de igualación de los sexos".

¹¹ Freud utiliza inicialmente este concepto en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905) y veintidós años después compendia y amplía sus anteriores concepciones en el artículo *Fetichismo* (1927). Véase el tomo xxi de las *Obras completas*.

¹² Collier y Yanagisako (1987) han cuestionado el hecho de que las dicotomías analíticas que sostienen el análisis antropológico del género estén organizadas jerárquicamente, por ejemplo, en la distinción producción/reproducción.

- Achard, Pierre *et al.*, *Discurso biológico y orden social*, México, Nueva Imagen, 1980.
- Acevedo, Marta *et al.*, "Piezas para un rompecabezas", en: *Fem*, núm. 5, México, 1977.
- Adams, Parveen y Elizabeth Cowie (comps.), *The Woman in Question*, Londres-Nueva York, Verso, 1990.
- Adams, Parveen, "The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", en: Parveen Adams y Elizabeth Cowie (comps.), *The Woman in Question*, Londres-Nueva York, Verso, 1990.
- , "Hacer de madre", en: *debate feminista*, núm. 6, México, septiembre 1992.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1978.
- Alcoff, Linda, "Cultural Feminism versus post-structuralism", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, núm.13, University of Chicago, Chicago, 1988.
- y Elizabeth Potter, "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", en: Linda Alcoff y Elizabeth Potter (comps.), *Feminist Epistemologies*, Londres, Routledge, 1993.
- Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

-
- _____, *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, Coordinación de Humanidades, UNAM, Colección Libros del PUEG, 1994.
- Ardener, Shirley (comp.), *Perceiving Women*, Londres, Malaby Press, 1975.
- Aull Davies, Charlotte, *Reflexive Ethnography*, Londres, Routledge, 1999.
- Bamberger, Joan, *El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*, en: Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Barker, Diana L. y Sheila Allen, *Sexual Divisions and society: Process and Change*, Tavistock Publications, Londres, 1976.
- Barrett, Michèle, *Women's Oppression Today; Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londres, Verso, 1980.
- Bartra, Eli et al., *La Revuelta*, México, Martín Casillas Editores, 1983.
- Benhabib, Seyla, "The Debate over Women and Moral Theory Revisited", en: Johanna Meehan (comp.), *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*, Nueva York, Routledge, 1995.
- _____, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser y L. Nicholson, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Blumenfeld, Warren J., *Homophobia: How We all Pay the Price*, Boston, Beacon Press, 1992.
- Boccia, Maria Luisa, "Equívocos y diferencias de importancia", en: *Debate feminista*, núm. 2, México, septiembre 1990.

- Bourdieu, Pierre, *Le Sens Pratique*, París, 1980.
También existe edición en español: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- , “Social Space and Symbolic Power”, en: *Sociological Theory*, 7, núm.1, junio 1988.
- , *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *La domination masculine*, París, Seuil, 1998.
- , *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- y Loïc J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- y Loïc J.D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- y Loïc J.D. Wacquant, *Las argucias de la razón imperialista*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Bourguignon, Erika et al., *A World of Women. Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*, Nueva York, Praeger Publishers, 1980.
- Braunstein, N. et al., *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI, 1981.
- , N. et al., *Psicología: ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 1981.
- Brennan, Teresa, *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Londres, Routledge, 1992.
- Brito Alejandro, “Chiapas: exterminio de homosexuales, ausencia de derechos humanos” en: *debate feminista*, número 7, marzo 1993.

Butler, Judith, "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en: Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Feminism as a Critique*, University of Minnesota Press, 1987. Existe versión en español: "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Editorial Porrúa/UNAM, 1996.

———, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

———, *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge, 1993.

Caplan, Pat (comp.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Nueva York, Tavistock Publications, 1987.

———, "Engendering Knowledge", en: *Anthropology Today*, núm. 4, 1988.

Castaingts, Juan, "En homenaje a Lévi-Strauss", en: Jesús Jáuregui e Yves Marie Gourio (comps.), *Palabras devueltas*, México, INAH, IFAL y CEMCA, Colección Científica, 1986.

Collier, Jane y Sylvia Yanagisako, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

Connell, Robert W., *Gender and Power*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

Copjec, Jean, "Sex and the Euthanasia of Reason", en: Joan Copjec comp.), *Supposing the Subject*, Londres, Verso, 1994.

Coward, Rosalind, *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

- Csordas, Thomas J., *"Introduction: the Body as Representation and Being in the World"*, en: *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Cucchiari, Salvatore, "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-Editorial Porrúa, 1996, Colección Las Ciencias Sociales, Estudios de Género.
- Chagnon, Napoleon A. y William Irons (comps.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*, Belmont, Duxbury Press, 1979.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, 1978. Traducido como: *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y la paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Dahlberg, Frances (comp.), *Woman the Gatherer*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1981.
- Dean, Jodi, "Discourse in Different Voices", en: Johanna Meehan (comp.), *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*, Nueva York, Routledge, 1995.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, 2 tomos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981.
- De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California, 1984.

- De Lauretis, Teresa, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington, 1987. Traducido en: Carmen Ramos Escandón, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM, 1991.
- Delgado, Manuel, *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993.
- Departamento Nacional de Planeación, *Macroeconomía, género y Estado*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1998.
- De Pisan, Annie y Anne Tristan, *Historias del movimiento de liberación de la mujer*, Madrid, Debate, 1977.
- Devereux, George, *The sexual life of the Mohave Indians*, University of California, 1935.
- , "Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians", en: *Human Biology*, núm. 9, 1937.
- , *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona, Barral Editores, 1973 (original publicado en 1970).
- , *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975 (original publicado en 1972).
- , *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977 (original publicado en 1967).
- , *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona, Icaria, 1984 (original publicado en 1983).
- Dietz, Mary G., "Debating Simone de Beauvoir", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, núm. 1, otoño 1992.

Dimen, Muriel, "Deconstructing difference: Gender, splitting and transitional space", *Psychoanal. Dial.*, 1, 1991, en: Jessica Benjamin, "In Defense of Gender Ambiguity", *Gender & Psychoanalysis*, vol. 1, núm. 1, enero 1996.

Diner, Helen, *Mothers and Amazons*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1973.

Edholm, F., O. Harris y K. Young, "La conceptualización de la mujer", en: *Estudios sobre la mujer*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, Serie de lecturas III, 1982 (original publicado en 1977).

Eisenstein, Zillah R. (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo XXI, 1980 (original publicado en 1978).

Eisenstein, Hester, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall & Co., 1983.

Etienne, Mona y Eleanor Leacock (comps.), *Women and Colonization, Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger Publishers, 1980.

Evans, David, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Nueva York, Routledge, 1993.

Evans, Dylan, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Fausto-Sterling, Anne, "The Five Sexes. Why Male and Female are not Enough", en: *The Sciences*, marzo/abril 1993.

———, *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*, Basic Books, Nueva York, 1992.

- Feher, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (comps.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Madrid, Taurus, t. I, 1990 y 1993; t. II, 1991 y 1994; t. III, 1992.
- Firestone, S., *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976 (original publicado en 1970).
- Ford, C. S. y F. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, Nueva York, Harper & Bros., 1951.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 tomos, 1. *La voluntad de saber*, 2. *El uso de los placeres*; y 3. *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1977, 1986 y 1987, respectivamente.
- Freeman, Jo, *El movimiento feminista*, México, Editores Asociados, 1977 (original publicado en: 1975).
- Freud, Sigmund, "Tres ensayos sobre teoría sexual" en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976. "
-
- _____, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos", en *Obras completas*, tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
-
- _____, "Fetichismo" (1927), en: *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
-
- _____, "El malestar en la cultura", en: Néstor A. Braunstein (comp.), *A medio siglo de El Malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI, 1981.
- Friedl, Ernestine, *Women and Men*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1975.
- Gagnon, J. H. y W. Simon, *Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine, 1973.

- García Canclini, Néstor, "Antropología y estudios culturales: después de los monólogos", ponencia presentada en el coloquio Estudios Culturales en México: epistemología y perspectivas, organizado por el Instituto Indigenista Interamericano y la Dirección General de Culturas Populares, agosto 1997.
- García Flores, Margarita, *¿Sólo para mujeres?*, México, UNAM, 1979.
- Gasque, Margarita, "Freud y la homosexualidad", en: *debate feminista*, núm. 1, México, marzo 1990.
- Gatens, Moira, "A Critique of the Sex Gender Distinction", en: Sneja Gunew (comp.), *A Reader in Feminist Knowledge*, Londres, Routledge, 1991.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. Existe versión en español: *La moral y la teoría*, México, FCE, 1985.
- , "Moral Orientation and Moral Development" en: E.F. Kittay y Diane T. Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Nueva York, Wiley, 1984.
- , Janie Victoria Ward y Jill McLean Taylor (comps.), *Mapping the Moral Domain*, Harvard, Harvard University Press, 1988.
- Giménez, Gilberto, "En torno a la crisis de la sociología", en: revista *Sociológica*, año 7, núm. 20, UAM-Azcapotzalco, México, septiembre-diciembre 1992.
- Godelier, Maurice, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986.

- aqueur, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- eacock, Eleanor Burke, *Myths of Male Dominance*, Nueva York, Monthly Review Press, 1981.
- ee, Richard B. e Irven de Vore (comps.), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Atherton, 1968.
- ennon, Kathleen y Margaret Whitford, "Introduction", en: *Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology*, Londres, Routledge, 1994.
- eonard Barker, Diana y Sheila Allen (comps.), *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Londres, Tavistock Publications, 1976.
- évi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.
- , *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976.
- linton, Ralph, *El estudio del hombre*, México, FCE, 1965 (original publicado en 1936).
- linton, Sally, "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología", en: Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Maccoby, Eleanor E. (comp.), *The Development of Sex Differences*, Stanford, Stanford University Press, 1966.
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península, Barcelona, 1995.
- Marks, E. e I. de Courtivron (comps.), *New French Feminisms: An Anthology*, University of Massachusetts Press, 1980.

Goldberg, Steven, *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza, 1976 (original publicado en 1973).

Goldner, Virginia, "Toward a critical relational theory of gender", en: *Psychoanal. Dial.*, 1, 1991, en: Jessica Benjamin, "In Defense of Gender Ambiguity", *Gender & Psychoanalysis*, vol. 1, núm. 1, enero 1996. Gunew, Sneja (comp.), *A Reader in Feminist Knowledge*, Londres, Routledge, 1991.

Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

Hall, Stuart, "Cultural Studies: Two Paradigms", en: N. Dirks, G. Eley y S. Ortner (comps.), *Culture, Power, History*, Nueva Jersey, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Londres, 1991.

Harding, Sandra, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, núm. 4, verano 1986.

———, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Londres, Open University Press, 1991.

Harris, Olivia y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo: el mito del matriarcado. ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*, Barcelona, Anagrama, 1979.

———, "Introducción", en: Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.

Hartman, Mary S. y Lois Banner (comps.), *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the*

- History of Women*, Nueva York, Harper Colophon Books, 1974.
- Hawkesworth, Mary *et al.*, "Confounding Gender", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, núm. 3, 1997. Hay traducción al español en: *debate feminista*, núm. 20, México, octubre 1999.
- Hekman, Susan J., *Moral Voices, Moral Selves*, Filadelfia, The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Herdt, Gilbert, *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books, 1994.
- Héritier, Françoise, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Madrid, Ariel, 1996.
- Hunt, Pauline, *Gender and Class Consciousness*, Londres, The Macmillan Press, 1980.
- Illich, Iván, *Gender*, Nueva York, Pantheon Books, 1982. Hay traducción: *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz
- Institute of Medicine, *Does Sex Matter? Exploring the Biological Contributions to Human Health*. National Academy Press, Washington, D. C., 2001.
- Irigaray, Luce, *Ethique de la différence sexuelle*, Les éditions de minuit, París, 1984.
- Izard, Michel y Pierre Smith, *La función simbólica*, Madrid, Júcar Universidad, 1989.
- Izquierdo, María Jesús, *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, Barcelona, Edicions de les dones, La Sal, 1983.
- , "Hembra-madre", en: *Fem*, núm. 43, México, enero 1986.

Antropología y feminismo, Barcelona, Anagrama, 1979.

——— y Harriet Whitehead (comps.), *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

———, "Theory in Anthropology since the Sixties", en: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 1, enero 1984.

Penley, Constance, "Missing *m/f*", en: Parveen Adams y Elizabeth Cowie (comps.), *The Woman in Question*, Londres-Nueva York, Verso, 1990.

Peristiany, J. G. (comp.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.

Pitt-Rivers "Honor y categoría social", en: J. G. Peristiany (comp.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.

Quest, Building Feminist Theory, ensayos escogidos de la revista, Nueva York, Longam, 1981.

Ramos Escandón, Carmen (comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.

Raymond, J. G., *The Transsexual Empire*, Nueva York, Beacon Press, 1979.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, Madrid, Brosnac, 1996.

Reed, Evelyn (comp.), *La evolución de la mujer. Del clan matrimonial a la familia patriarcal*, Barcelona, Fontamara, 1980 (original publicado en 1975).

Reiter, Rayna, "The Search for Origins", en: *Critique of Anthropology. Women's Issue*, núms. 9 y 10, Londres, 1977.

——— (comp.), *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

———, "Introduction", en: *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970 (original publicado en 1965).

Rich, Adrienne, *Nacida mujer*, Barcelona, Noguer, 1978 (original publicado en 1976).

———, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, núm. 4, University of Chicago, Chicago, 1980.

——— y Monique Wittig, "The Straight Mind", en: *Feminist Issues*, núm. 1, 1980.

Rohrlich-Leavitt R., B. Sykes y E. Weatherfor, "La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas", en: Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.

Roheim, Geza, *Origine et fonction de la culture*, en: Laplantine, François, *Introducción a la etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa, 1979.

Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere, *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

——— y Louise Lamphere, "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", en: Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

- Rosas, Ana M., "Hacia una teoría de las transacciones desiguales: aportaciones de las discusiones antropológica y sociológica al debate feminista", en: *debate feminista*, núm. 2, México, septiembre 1990.
- Rosolato, Guy, *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama, 1974.
- Rowbotham, Sheila, *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against it*, Londres, Pluto Press, 1974.
- , Lynne Segal y Hilary Wainwright, *Beyond the Fragments; Feminism and the Making of Socialism*, Londres, Merlin Press, 1979.
- Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, México, Siglo xxi, 1972.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on The Political Economy of Sex", en: *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- , "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en: Carole S. Vance (comp.), *Pleasure and Danger*, Londres-Nueva York, Routledge-Kegan Paul, 1984. Existe versión en español en Editorial Revolución.
- Saal, Frida, "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos", en: Braunstein *et al.*, *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México, Siglo xxi, 1981.
- Sacks, Karen, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property", en: Karen Sacks, *Women, Culture and Society; Sisters and Wives. The Past and the Future of Sexual Equality*, Connecticut/ Londres, Greenwood Press, 1979.

- Saffioti, Heleith I. B., *Women in Class Society*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.
- Sanday, Peggy Reeves, "Female Status in The Public Domain", en: Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- , *Female Power and Male Dominance*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.
- Saraceno, Chiara, "Diferencia sexual: jaula o atajo", en: *debate feminista*, núm. 2, México, septiembre 1990.
- Sargent, Lydia (comp.), *Women and Revolution; A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.
- Scott, Joan W., "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en: *American Historical Review*, núm. 91, 1986. Existe versión en español: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en: James Amelany y Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990. Reproducido en Lamas 1996.
- , "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista", en: *debate feminista*, núm. 5, México, marzo 1992.
- Schneider, David M. y Kathleen Gough, *Matrilineal Kinship*, California, University of California Press, 1961.
- Soper, Kate, "El postmodernismo y sus malestares", en: *debate feminista*, núm. 5, México, marzo 1992.
- Stanton, Donna C. (comp.), *Discourses of Sexuality, from Aristotle to AIDS*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.

Wittig, Monique y Adrienne Rich, "The Straight Mind",
en: *Feminist Issues*, núm. 1, 1980.

Cuerpo: diferencia sexual y género se terminó de imprimir en noviembre de 2006, en Priz Impresos, S. A. de C. V. Sur 113-A, mnz. 33. Col. Juventino Rosas, C.P. 08700, México, D.F.
