

la forma paradigmática de violencia simbólica, definida por este sociólogo francés como aquella violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento.¹⁴

¹⁴ Bourdieu, Pierre. "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory*, núm.1, junio de 1988.

Para Bourdieu existe 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.¹⁵

¹⁵ Bourdieu, Pierre y Lóïc J.D. Wacquant. *An invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, 1992, p.171.

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, apli-

can 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 de 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 conciencia y la voluntad". Según Bourdieu, este acto se encuentra en las oscuridades de los esquemas de *habitus*, esquemas que a su vez son de género y engendran género.¹⁶

Bourdieu dice que no se puede comprender la violencia simbólica a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento.

¹⁶ 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.

to, imposición externa e impulso interno. En ese sentido, 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 efectúa 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.

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 adscritos 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 ente hombres y mujeres instituida en la construcción social del parentesco y el matrimonio: esa 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.¹⁷

¹⁷ Bourdieu, P. *La distinción*, Taurus, Madrid.

La ley social refleja la lógica del género y construye los 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, excluyendo a la homosexualidad de una valoración simbólica equivalentemente aceptable. Aunque en nuestra cultura *de facto* se acepte 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.¹⁸ De ahí el paulatino reconocimiento de 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 sexual y 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 sólo es lo que Bourdieu denomina una "estrategia de condescendencia" que lleva a la violencia simbólica a un grado más alto de negación y disimulación.

¹⁸ Gasque, Margarita. "Freud y la homosexualidad", en *Debate Feminista*, núm.1, marzo de 1990, y Torres Arias, Antonieta. "El malentendido de la homosexualidad", en *Debate Feminista*, núm.5, marzo de 1992.

La estructuración psíquica que determina la identidad sexual se lleva a cabo a partir de la dialéctica edípica,¹⁹ y el resultado

¹⁹ 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.

²⁰ Desde el psicoanálisis no se considera como una tercera estructuración la bisexualidad. 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.

de este proceso puede ser la heterosexualidad o la homosexualidad.²⁰ 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 familiarmente se les ha dado) antes de reconocer la diferencia sexual. Esto ocurre antes de los dos años, con total desconocimiento de la correspondencia entre sexo y género. Des-

pués 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 que "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 genérica 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 genérica 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.

Muchas personas comparten el error de Scott de confundir *construcción cultural de la identidad genérica y estructuración psíquica de la identidad sexual*. La identidad genérica se construye mediante los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al género. La identidad genérica, por poner un ejemplo simple, se manifiesta en el rechazo de un niño a que le pongan un vestido 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 a 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 personas homo y heterosexuales, pues dicha identidad es resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico.²¹

²¹ No entro en ello, por razones de espacio, pero habría que dejar señalado que además

de la identidad genérica y la sexual está la identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o masculinidad, no desde el punto de vista cultural sino psíquico. Ver Brennan, Teresa. *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Routledge, London, 1992.

La *identidad sexual* se conforma mediante la reacción individual ante la diferencia sexual, mientras que la *identidad genérica* 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 son lo mismo género y 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 forma de la

subjetividad y la sexualidad. Constance Penley señala que el término género se ve como más útil y menos cargado que diferencia sexual, particularmente en la medida 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.²²

²² Penley, Constance. "Missing m/f", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (ed.), Verso, 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.

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 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 relaborar 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" con los recuentos sociales e históricos sobre las mujeres mejor que el psicoanálisis.

Al sociologizar la psique se rebajan los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel

²³ Las teorías feministas de gran éxito y que son una especie de psicoanálisis sociologizado, son: *El ejercicio de la maternidad*, de Nancy Chodorow (Gedisa, Barcelona, 1985) y *La teoría y la moral*, de Carol Gilligan (FCE, México, 1986).

²⁴ Lauretis, Teresa de. *Technologies of gender*, Indiana University Press, 1987. Hay traducción de algunos de los ensayos aparecidos en ese libro en la compilación que hizo Carmen Ramos Escandón: *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, 1991.

que otras formas más sociales de adquisición de identidad.²³ Así se ve la diferencia sexual como una de tantas diferencias sociales. Esta confusión está presente en el planteamiento que hace Teresa de Lauretis, que la lleva a teorizar un sujeto "múltiple" en vez del sujeto escindido del psicoanálisis.²⁴ 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, 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".²⁵ Sobre esta compleja relación,

²⁵ Adams, Parveen. "Hacer de madre", en *Debate Feminista*, núm.6, septiembre de 1992.

Adams recuerda la concepción de cultura de Freud: "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*) en el segundo campo. Scott señala que:

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.

En relación con el psicoanálisis lacaniano, Scott coincide 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 "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 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.

¡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 la de Scott o la 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".²⁶ 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 precondicionados, 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— y sociales —de clase, de etnia, de edad). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la diferencia sexual es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden.

²⁶ Penley. *Op cit.*

Reconocer las diferencias, desconstruir el género

Una discusión rigurosa sobre género implica abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre diferencia 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, que siempre nos va a faltar algo, es lo que se formula como la falta, la carencia, la castración, y que 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 el 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.²⁷

²⁷ Ver: Caplan, Pat (ed.). *The cultural construction of sexuality*, Tavistock Publications, New York, 1987; Fener, Michel; Ramona Naddaff, y Nadia Tazi (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (3 tomos), Taurus, 1990; Laqueur, Thomas. *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990; Stanton, Domna C. (ed.). *Discourses of sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, 1992; Evans, Davis. *Sexual citizenship. The material construction of sexualities*, Routledge, New York, 1993.

Pensar que algo es "natural" es creer que es 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 deconstructivistas siguen los pasos de Foucault: desenzimar la sexualidad, mostrando que el sexo también está sujeto a una construcción social. A partir de múltiples 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. Foucault 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.²⁸ Esto, como señala él, 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 ana-

²⁸ Ver su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, publicada por Siglo XXI, México.

tómicos 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 se autocriticó con relación a 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.²⁹

²⁹ Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Carole S. Vance, *Pleasure and Danger*, Routledge & Kegan Paul, 1984; hay traducción al español publicada por Editorial Revolución.

La confusión sexo/género aumenta en la medida en que el uso en boga de género es en relación con 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 como para volverla a repetir. Sin embargo, con este uso surge un dilema de otro orden. Aunque usar *género* o *perspectiva de género* como *mujeres* 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 "derechahabiente" 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 en los discursos que no re-

gistran 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 pioneras sobre lo que significaría la eliminación del marco binario con el que se construye el género y, por ende, con el que piensa y sanciona la orientación sexual.³⁰ Estos planteamientos radicales y utópicos tienden a elaborar sobre lo que ya Freud señaló a principios de siglo: la calidad indiferenciada de la libido sexual. La concepción de Freud es que 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

³⁰ Especialmente las de Adrienne Rich, Donna Haraway y Teresa de Lauretis.

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 personas que habitan el mundo. Por eso desconstruir la simbolización cultural de la diferencia sexual se convierte en una tarea 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 se pregunta

³¹ Butler, Judith. "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, Seyla Benhabib & Drucilla Cornell (ed.), University of Minnesota Press, 1987; hay traducción al español de Edicions Alfons el Magnanim.

hasta dónde el género puede ser elegido.³¹ 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

³² Mary G. Dietz 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. Ver: Dietz. "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol.18, núm.1, Autumn, 1992.

una persona interprete "las normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca y las organiza de nuevo". En ese ensayo Butler rescata la idea de Simone de Beauvoir del género como "proyecto"³² y plantea la provocadora idea de que el gé-

nero 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 responder a esas interrogantes, Butler escribe un libro donde propone 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".³³

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?

³³ Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

Muy acertado es su cuestionamiento a la búsqueda de "lo genuino". La crítica a esa forma de esencialismo lleva a Butler a replantear lo que está en juego políticamente. Distingue el ámbito psíquico del social y señala que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Al contrario, Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantear 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 aterriza los significados que le da a la diferencia sexual, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de *imprint* 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 a 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 transformados.

El uso riguroso de la categoría género conduce ineluctablemente a la desenzimización 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.

En la actualidad está en aumento la búsqueda de una explicación genética de la homosexualidad. La verdadera interrogante no radica ahí sino en cómo, por la lógica del género, diferentes culturas valoran negativamente la homosexualidad. De

ahí que comprender la simbolización cultural de la diferencia sexual y el establecimiento del género ofrezcan 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 sean los orígenes genéticos o psíquicos de la homosexualidad, lo que podemos transformar son los 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 donde la heterosexualidad o la homosexualidad son el resultado posible. La lógica del género valoriza una y devalúa la otra. Por otra 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".³⁴ Esto conduce a cuestionar la forma en que es pensada la existencia so-

³⁴ Adams, Parveen. "The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (ed.), Verso, 1990.

cial. 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 con la cultura. Las identidades (políticas, sociales, nacionales, sexuales o religiosas) sirven para construir una base de identificación social y para dar fuerza a la efectividad de alianzas. Por eso el feminismo se dirige a criticar ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen y vulneran a 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 e 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, porque 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 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 es únicamente reduccionista sino que también conduce al "victimismo" y al "mujerismo"

que con frecuencia tiñen muchos análisis y discursos feministas. Requerimos utilizar la perspectiva de género para describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homóforas. 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 concepción no sólo limita las potencialidades humanas sino que además discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico.

La riqueza y la complejidad de la investigación, reflexión y 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, esto ha sido, como bien dice Blumenfeld, a un costo para todas las personas.³⁵ 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 variados usos de la categoría género, el hilo conductor sigue siendo la "desnaturalización" de lo

³⁵ Blumenfeld, Warren J. *Homophobia: how we all pay the price*, Beacon Press, Boston, 1992.

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 plantea unas proyecciones "utópicas" muy representativas de la perspectiva "in-diferente" al género que se manifiesta en mucho del trabajo teórico del femi-

³⁶ Soper, Kate. "El postmodernismo y sus malestares", en *Debate Feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

nismo occidental.³⁶ Las reflexiones de esta índole hablan sobre un futuro más "poli-sexual", una sociedad de "diferencia pro-

liferante", una sociedad donde sólo habrá "cuerpos y placeres". Soper reconoce que es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, pero señala que esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y 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 desgenerización 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 comunidad de aspiraciones y compromisos que con frecuencia nos une más que sólo las cuestiones de género. Así habría que tener presente la acepción castellana de género en el sentido de que mujeres y hombres pertenecemos al género humano.