

MARTA LAMAS

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 pretendiendo así diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología. Además del objetivo científico de comprender mejor la realidad social, estas académicas tenían un objetivo político: distinguir 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 enfrentar 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 una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales y perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina. Sin embargo, ahora que en los años noventa se ha popularizado este término, la manera en

* Este ensayo es una elaboración de la ponencia "Algunas dificultades en el uso de la categoría género", presentada en la sesión "Antropología de género: teorías y métodos", coordinada por Ana María Salazar, durante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, agosto de 1993. Fue publicado anteriormente en *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm. 1, Universidad de Guadalajara, 1995.

¹ Parte de ese proceso está en M. Lamas, "La antropología feminista y la categoría 'género'", en Nueva Antropología, *Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Laila de Gontari (coord.), CORACY/UAM Iztapalapa, 1986, pp. 173-198.

que frecuentemente se utiliza clude 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 anglosajón *gender* no se corresponde totalmente con nuestro *género* en castellano: 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, un género musical, o una tela? En castellano la connotación de *género* como 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 del debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural.

Cada vez se oye hablar más de la *perspectiva de género*. ¿Qué significa esto? Al analizar 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. Scott³ apunta varios usos del concepto *género* y explica cómo "la búsqueda de legitimidad

² El *Diccionario del uso del español* de María Moliner consigna cinco acepciones de *género*; la última es la relativa al género gramatical.

³ Joan W. Scott, "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review* 91, 1986. Hay traducción: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelang y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

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 los "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.

Para 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 forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales sino también como forma de situarse en el debate teórico. Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y la diferencia de sexos es una forma primaria de diferenciación significativa. El *género* facilita un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia de sexos y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana.

Scott propone una definición de *género* que tiene 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 del *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 y unívocamente el significado 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 identidad genérica en grupos. Ésta es una parte débil de su posición, pues mezcla identidad subjetiva e identidad de género.

Scott cita a Bourdieu⁴ 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 "mejor fundada de las ilusiones colectivas". Establecido como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta simbólica de toda la vida social.

Ya que estas referencias establecen un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, el *género* se implica 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 decir que el emperador no tiene ropas, la obviedad de la sustitución "académica" de *mujeres por género*. Esta medida de política académica ignora el esfuerzo metodológico por distinguir *construcción social de biología* que alentó mucho del trabajo pionero de *género*.

⁴La obra citada de Pierre Bourdieu es *Le sens pratique*. París, 1980. Hay traducción: *El sentido práctico*. Taurus Humanidades, Madrid, 1991.

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 una unificación total 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, aludiendo 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 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 relaciones sociales entre los sexos. En todo caso, el uso de la categoría *género* implica otra índole de problemas: dependiendo de la disciplina de que se trate es que 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.³ Puede ser muy ilustrativo observar cómo alguien analiza un fenómeno social desde esta perspectiva de *género*.

³ Manuel Delgado: *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*. Minichick Editores, Barcelona, 1993.

Delgado se propuso analizar la violencia popular anticlerical en España, fenómeno que ha sido explicado con 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 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 "sobredeterminaciones de causa".

Delgado relata cómo en España, como renección 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 entonces.

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 legemonía 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 motivos 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 planica 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 le tratado de descifrar... [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 produce 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 nosotros 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 "hipóstasis 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.

Delgado reconstruye así la manera en que el género interviene en la percepción de lo social, lo político o lo cotidiano de los actores históricos. Su interpretación va más allá de simplemente 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, que 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 entre el orden de lo imaginario y el de lo real.

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 VISUMBRADO 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 cómo se instituyen las pautas culturales a partir de la simbolización que 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 de emergencia del 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*.⁶ Las unidades del discurso cultural son creadas por el principio de oposición binaria y unos cuantos principios subya-

⁶ Juan Castaingts, "En homenaje a Lévi-Strauss", en *Palabras devueltas*, Jesús Juárez y Yves Marie Guario editores, IMH, IFAI y CEMCA, México, 1986 (Colección Científica).

cen en 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 en mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable 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 a la paulatina estructuración psíquica, 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 nos reponemos de saber-nos incompletos, *castrados*, ni tampoco 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. Laplantine⁷ 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 introducimos 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

⁷ François Laplantine, *Introducción a la etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona, 1979.

su inconsciente. De ahí que 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 este caso 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*,⁸ dividen y clasifican al mundo, y lo hacen comprensible.

Para Saussure, cada lengua "mapa" 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 o lo misterioso. Esto se consigue a partir de la simbolización y la metafORIZACIÓN. Al

⁸ El signo es la unidad fundamental, y es una entidad doble que une al *significante* (imagen acústica) y al *significado* (concepto), 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.

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 tema⁹ 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,¹⁰ 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 obligan 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)

⁹ Anne Fausto-Sterling, "The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril de 1993. Autora de *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books.

¹⁰ Se calcula que el 4 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.

- 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 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 dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas. El ámbito social es, más que un territorio, 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: trata de 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 al *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 es

la del antropólogo francés Maurice Godelier¹¹ 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 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 y carecían de clases sociales y Estado. Godelier inició su investigación en 1967 y la visión de conjunto que da 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 claramente una de 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. En el caso de los baruya, la adquisición del género se confirma, además, con los ritos de iniciación. Para Godelier, el dispositivo 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 evidentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente los jóvenes han estado recibiendo a lo largo de sus

¹¹ *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid, 1986.

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, desde el exterior (caminos para hombres y para mujeres), hasta el interior (diferentes áreas dentro de las casas).

Godelier cuestiona la explicación tradicional de que la segregación sexual y su consecuente división del trabajo explican 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 nutricional 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 papel relevante desempeñado por la diferencia de sexo. Esta 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, y 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 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, conquista, de las mujeres¹² 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. En el caso de los baruya hay un verdadero salto mortal simbólico: se disminuye la importancia del papel de la mujer en la reproducción, cuando justamente es de su cuerpo de donde salen los hijos y gracias a su leche que éstos sobreviven los primeros meses. Contra 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,

¹²Una 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 Ana M. Rosas: "Hacia una teoría de las transacciones desiguales: aportaciones de las discusiones antropológicas y sociológicas al debate feminista", en *débatte féministe*, núm. 2, septiembre de 1970.

occidentales, orientales, etcétera) no son reflejo de una realidad "natural",¹³ sino el 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 la 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 construyen 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 femineidad 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,¹⁴ la forma

¹³ Ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término "natural", que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad.

¹⁴ Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory* 7, núm. 1, junio de 1988.

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

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, esquemáticas no pensadas 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.

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

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 conciencia y la voluntad". Según Bourdieu, este acto se encuentra en las oscuridades de los esquemas de *habitus*,¹⁶ 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 múltiples 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.

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.

Bourdieu, al igual que Godelier, ubica en lo simbólico el origen del estatus 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 insituida 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 prelación y distinción, que es la base de la producción y el consumo de los bienes culturales como signos de distinción.¹⁷

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 acepta la homosexualidad, el deseo homosexual queda fuera de la lógica del género y tiene un estatus (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 diferenciada 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 no es más que lo que Bourdieu deno-

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

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

mina una "estrategia de condescendencia", que lleva a la violencia simbólica a un grado más alto de negación y disimulación.

La estructuración psíquica que determina la identidad sexual¹⁹ se lleva a cabo a partir de la dialéctica edípica, y el resultado 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. 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 *magmática* 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.

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.

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 simple, se manifiesta en el rechazo de un niño a que lo vistan con un vestido o en la manera con que las criaturas se ubican en las sillas 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 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

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 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*

²¹No 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 femineidad o masculinidad, no desde un punto de vista cultural, sino psíquico. Véase Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh*, Freud and Femininity, Routledge, Londres, 1992.

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 podría 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*, citando el papel del inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad. Constance Penley²² 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". Penley es parte del colectivo de la revista *msf*, que asumió de manera notable el psicoanálisis como su perspectiva analítica principal. Las integrantes de *msf* se propusieron realizar un escrito 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*, *msf* desarrolló un proyecto deconstruccionista 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, *msf* se sostuvo en su proyecto de reelaborar y difundir las ideas psicoanalíticas para la teoría feminista. Penley critica a las teorías feministas, que reconocen la importancia de la explicación psicológica, pero que

²²Constance Penley, "Missing *msf*", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990. Este libro reúne una selección de los artículos más importantes de la revista *msf* que se publicó en Inglaterra durante nueve años, de 1978 a 1986.

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,²³ 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 que hace Teresa de Lauretis,²⁴ 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,²⁵ también de *msf*, 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 problemática 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 se nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales".

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, rce, México, 1986.

²⁴ Teresa de Lauretis, *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.

²⁵ Parveen Adams, "Hacer de madre", en *debate feminista*, núm. 6, septiembre de 1997.

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 femineidad 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 formar 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 *msf*) 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 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 conviene 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 in 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 describir la "compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas".³⁶ 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, 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 *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 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.³⁷

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 consuetudinario 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: desesencializar la sexualidad, mostrando que el *sexo* también está sujeto a una construcción social. A partir de múltiples narrativas sobre la vida sexual, se comprue-

³⁷Véase Pat Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*; Tavistock Publications, Nueva York, 1987; Michel Feher, Ramona Nadiaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (3 tomos), Taurus, 1990; Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, USA, 1990; Donna C. Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, 1992; David Evans, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexuality*, Routledge, Nueva York, 1993.

ba que justamente la sexualidad es de lo más sensible a los cambios culturales, a las modas, a las transformaciones sociales. Foucault³⁸ 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 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 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 Rubin³⁹ 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* 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. 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

³⁸Véase su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, publicada por Siglo XXI Editores, México.

³⁹Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Carol S. Vance (ed.), Routledge & Kegan Paul, 1984; my traducción al español, editada por Editorial Revolucionaria.

vista político es útil, pues conduce al rechazo de términos como el neutro "derechohabiente" o "paciente", o del masculino neutro en globalador "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 reflexiones³⁰ 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. 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 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 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 Butler³¹ 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* aparece 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 Beauvoir³² del *género* como "proyecto" y plantea la provocadora idea de que el *género* es un proyecto táctico 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 libro³³ donde propone que hay que desartillar "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 una *performance* cultural? ¿Se

³⁰ Judith Butler, "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), University of Minnesota Press, 1987; hay traducción al español, Edicions Alfons el Magnànim.

³¹ 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" - emmarcó el campo de la posterior investigación académica feminista. Véase Dietz, "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992.

³² Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

³³ Especialmente de Adrienne Rich, Donna Haraway y Teresa de Laurentis.

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 qué 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. Al contrario, Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantearse qué 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 *constituye* 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 desnaturalización 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 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. Cualquiera que 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 "anti-naturales". 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".³¹ 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 con

³¹ Parveen Adams, "The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", en *The Woman in Question*, Parveen Adams and Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.

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 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, 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 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 tienen 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 homófobas. 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 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 priori-

tariamente 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, 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 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 Soper³⁶ 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 ella 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 tradiciona-

³⁵ Warren J. Blumenfeld. *Heterophobia: How We all Pay the Price*, Beacon Press, Boston, 1992.

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

les 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 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*.

Una versión preliminar de este ensayo fue presentada durante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, en Ciudad de México, agosto de 1993.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Parveen, "The Distinction Between Sexual Division and Sexual Differences", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.). Verso, 1990.
- , "Hacer de madre", en *debate feminista*, núm. 6, septiembre de 1992.

- BLUMENFELD, Warren J., *Homophobia: How We all Pay the Price*, Beacon Press, Boston, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, París, 1980.
- , "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory* 7, núm. 1, junio de 1988.
- y Lóic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, 1992, p. 171.
- , *La distinción*, Taurus, Madrid.
- , Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Routledge, Londres, 1992.
- BYNUM, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.
- , "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, Seyla Benhabib y Drucilla (eds.), Cornell, University of Minnesota Press, 1987.
- CAPLAN, Pat (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock Publications, Nueva York, 1987.
- CASTAÑOS, Juan, "En homenaje a Lévi-Strauss", en *Palabras devueltas*, Jesús Jáuregui e Yves Marie Gourio (eds.). INAMI, IVAL Y CENCA, México, 1986 (Colección Científica).
- DE LAURENS, Teresa, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, 1987.
- DELGADO, Manuel, *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona, 1993.
- DIETZ, Mary, "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992.
- EVANS, David, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Routledge, Nueva York, 1993.
- FAUSTO-SHERLING, Anne, "The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril de 1993. Autora de *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books.
- FEUER, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Taurus, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 tomos, Siglo XXI Editores, México.
- GASQUE, Margarita, "Freud y la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 1, marzo de 1990.
- GIBERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

- GODELIER, Maurice, *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los bariya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid, 1986.
- HARDING, Sandra, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", en *Signs*, vol. 11, núm. 4, verano de 1986.
- LAMAS, Marta, "La antropología feminista y la categoría 'género'", en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACYT/UAM Iztapalapa, 1986.
- LAPLANTINE, François, *Introducción a la etnopsiquiatria*, Gedisa, Barcelona, 1979.
- LAQUEUR, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990.
- ORTNER, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, 1981.
- PENLEY, Constance, "Missing link", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.
- RAMOS ESCANDÓN, Carmen, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, 1991.
- 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, septiembre de 1990.
- RUBIN, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance (ed.), Routledge & Kegan Paul, 1984.
- SCOTT, Joan W., "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review* 91, 1986. Hay traducción al castellano: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James Amelang y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnànim, 1990.
- SOPER, Kate, "El postmodernismo y sus malestares", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.
- STANTON, Donna C. (ed.), *Discourses of Sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, 1992.
- TORRES ARIAS, Ma. Antonieta, "El malentendido de la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.