
MARTA LAMAS

CUERPO: DIFERENCIA
SEXUAL Y GÉNERO

TAURUS
PENSAMIENTO

210
L217c

D. R. © Cuerpo: diferencia sexual y género.
D. R. © Marta Lamas, 2002.



De esta edición:

D. R. © Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V., 2001
Av. Universidad 767, Col. del Valle,
México, D.F. 03100, Teléfono 5688 8966

2002 N. 8002

- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Calle 80 No. 10-23. Santafé de Bogotá-Colombia.
Tel: 635 12 00.
- Santillana S.A.
Torrelaguna 60-28043. Madrid.
- Santillana S.A., Avda. San Felipe 731, Lima.
- Editorial Santillana S.A.
Av. Rómulo Gallegos, Edif. Zulia 1er. piso.
Boleita Nte. Caracas 1071. Venezuela.
- Editorial Santillana Inc.
P.O. Box 5462, Hato Rey, Puerto Rico, 00919.
- Santillana Publishing Company Inc.
2105 N.W. 86th Avenue Miami, Fl., 33122, E.U.A.
- Ediciones Santillana S.A.(ROU).
Javier de Viana 2350, Montevideo 11200. Uruguay.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Beazley 3860, 1437. Buenos Aires.
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
Dr. Aníbal Aristúa 1444, Providencia Santiago de Chile.
Tel: 600 731 10 03.
- Santillana de Costa Rica, S.A.
La Uruca, 100m Oeste de Migración y Extranjería, San José, Costa Rica.

Primera edición: mayo 2002.

ISBN: 968-19-0930-5

© Diseño de cubierta: Sergio Gutiérrez Flores, 2002.

Impreso en México

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de la editorial.

A MANERA DE PRÓLOGO 11

1. LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA
Y LA CATEGORÍA "GÉNERO" 19

2. CUERPO: DIFERENCIA SEXUAL Y GÉNERO 49

3. USOS, DIFICULTADES Y POSIBILIDADES
DE LA CATEGORÍA "GÉNERO" 85

4. DIFERENCIAS DE SEXO,
GÉNERO Y DIFERENCIA SEXUAL 129

5. LA FETICHIZACIÓN DEL GÉNERO 161

NOTAS 183

BIBLIOGRAFÍA 193

A Carlos Monsiváis

Con este ensayo pretendo “mapear” la complejidad de un hecho —la diferencia sexual— sobre el cual se construye el *género* en un doble movimiento: como una especie de “filtro” cultural con el que interpretamos el mundo y también como una especie de armadura con la que constreñimos nuestra vida. Aunque reconozco de antemano que este borrador está incompleto, creo que funciona como una introducción a diversas reflexiones que abordan una interrogante básica del feminismo: ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos? Alrededor de dicha cuestión se articulan la teoría y la práctica feministas y generan a su vez otra serie de preguntas: ¿cómo establecer nuevas categorizaciones si el discurso sobre la diferencia está anclado en la fisiología del cuerpo?, ¿podremos transformar el *género* para construir nuevas identidades?, la identidad sexual ¿es modificable?

Estas dudas, traspasadas por una preocupación relacionada con el poder —la represión y la estigmatización vinculadas con la economía sexual y la política sexista— han sido, y son todavía, un motor para el feminismo.

* Este artículo fue publicado originalmente en *Debate feminista* núm. 10, México, septiembre de 1994.

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

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

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

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

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

La oposición binaria, el lenguaje y el proceso de simbolización

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

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

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

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

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

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

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

La diferencia sexual y el género

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

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

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

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

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

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

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

El orden social y la percepción

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

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

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

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

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

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

hombres (personas que tienen dos testículos);

mujeres (personas que tienen dos ovarios);

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

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

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

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

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

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

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

La libido: entre lo psíquico y lo social

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

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

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

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

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

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

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

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

El deseo, la represión y el inconsciente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La cultura: proceso defensivo y estabilizador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La lógica del género: sexismo y homofobia

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

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

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

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

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

te interés por modelos interpretativos que recuperan paradigmas clásicos, como por ejemplo, los que “tratan de explicar weberianamente la acción como orientada con base en un sentido entendido y, en parte, construido subjetivamente” (Giménez, 1992).

Aunque sólo sean dos los ámbitos donde verdaderamente hay una experiencia diferente de las mujeres —el de la sexualidad y el de la procreación—, el sexismo opera en todos. Hoy en día resulta sospechoso que los problemas derivados de la diferencia reproductiva persistan y cobren importancia en un momento en que las vidas de mujeres y hombres se están igualando en otros terrenos: laborales, políticos, culturales. Justamente cuando la ciencia y la tecnología han tenido un desarrollo espectacular, la desigualdad en lo relativo a la sexualidad y a la reproducción se quiere presentar como irreductible. Pero, al menos, existe un reconocimiento de “el problema de la mujer”, y hay una cierta conciencia del sexismo como algo injusto.

En cambio, la homofobia o el rechazo irracional a la homosexualidad no es vivida como una injusticia (Blumenfeld, 1992). Históricamente la homofobia ha tomado diferentes formas e intensidades, y ha llegado en casos extremos al exterminio de homosexuales —como ocurrió durante el nazismo o como la serie de agresiones físicas y homicidios que ocurren hoy en día—.⁸ Torres Arias (1992) se pregunta:

Finalmente, si como dice Freud todos llevamos en nuestro ser el componente homosexual, tendríamos que preguntarnos sobre la marginación que hacemos de los homosexuales en lo social-cultural, legal e institucional, e incluso, su exclusión de la formación como psicoanalistas, siendo que el homosexual —hombre o mujer— vive el drama de la existencia humana como cualquier otro neurótico, y que su homosexualidad no

es sino el resultado de las vicisitudes experimentadas en su acceso a ser un sujeto deseante.

La discriminación de las personas homosexuales persiste a lo largo de diferencias significativas en las relaciones sociales (clase, género, edad, etnia), y aun entre políticos y científicos de avanzada —que bien se cuidarían de hacer alusiones racistas o sexistas— es frecuente escuchar comentarios homófobos. Al no estar integrada la homosexualidad con un estatuto simbólico similar al de la heterosexualidad, ocurre que la mayoría de las personas homosexuales comparte la visión dominante sobre ellas. Esto es lo que Bourdieu (1988) llama *violencia simbólica*: la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. La lógica del *género* ejerce violencia simbólica contra todas las personas homosexuales al plantear la normatividad heterosexista como algo “natural” (Rich, 1980 y Wittig, 1980).

Hoy, el desafío de la igualdad⁹ se concentra en reconocer y superar la homofobia, producto del *género*. Jean Starobinski decía que la cuestión de la igualdad tiene dos dimensiones: se trata de una interrogación filosófica relacionada con la representación que nosotros nos hacemos de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, implica una reflexión sobre el modelo de sociedad justa que nos proponemos. En esas dos dimensiones (la filosófica y la sociopolítica) radica justamente la dificultad de alcanzar la igualdad con el reconocimiento de las diferencias. Este desafío, relativo a todas las desigualdades, sigue sin ser reconocido en el ámbito de la sexualidad: la desigualdad entre personas heterosexuales y homosexuales no es verbalizada más que por los activistas *gays*.

El conflicto radica en cómo se piensa la diferencia. Se puede tratar a hombres y mujeres, a heterosexuales y a

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

Lo simbólico y la ley

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La actividad sexual como identidad

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

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

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

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

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

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

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

Más allá del género

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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