



Cuicuilco

ISSN: 1405-7778

revistacuicuilco@yahoo.com

Escuela Nacional de Antropología e Historia
México

Lamas, Marta

Diferencias de sexo, género y diferencia sexual
Cuicuilco, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000, p. 0
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*

Marta Lamas**

Resumen: ¿Cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos? La sexualización de los seres humanos produce una simbolización específica en cada cultura, y ésta tiene efectos en su imaginario. Algo fundamental, tanto para hombres como mujeres, es que el Otro es básicamente el Otro sexo. La antropología y el psicoanálisis aportan información, para responder esa pregunta. También es necesario distinguir entre sexo, género y diferencia sexual.

Abstract: What is the real difference between sexualized bodies and socially constructed beings? Every culture symbolizes the sexualization of human beings in its own specific ways that act on its imagery. We have to realize that for both men and women the Other essentially is the Other sex. Anthropological and psychoanalytical research may offer an important contribution to answering the former question that requires a clear distinction of sex, gender and sexual difference.

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

* Agradezco enormemente la lectura crítica y los comentarios de Françoise Vatan y María Antonieta Torres Arias. Como no siempre incorporé sus señalamientos, asumo la responsabilidad de los errores que seguramente tiene el texto.

** PUEG-UNAM

La crítica feminista amplió el repertorio de la interrogante antropológica, al registrar las formas en que el cuerpo es percibido por un entorno perceptivo estructurado por el género. El género se conceptualizó como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino).

A pesar de los cambios de orientación de la investigación antropológica en las últimas décadas, se sostiene¹ la centralidad explicativa de cultura. Incluso, el término cultura ha rebasado su origen antropológico convirtiéndose en uno de los conceptos más usados para explicar la condición humana en las ciencias sociales. Hoy en día se reconoce que lo característico de la cultura es su naturaleza simbólica que, entreteje un conocimiento tácito sin el cual no hay interacción social ordenada y rutinaria, con la que las personas comparten significados no verbalizados, ni explicitados que toman por verdades dadas. En este entretejido tácito, el género es el elemento básico de la construcción de cultura.

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

Dentro de la academia feminista se ha reformulado el sentido de *gender* para aludir a lo cultural y así distinguirlo de lo biológico. Esta nueva significación se está empleando en las ciencias sociales, aunque se topa con varias dificultades. A la confusión de emplear un término tradicional con una distinta

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

acepción se suma la complicación de utilizar simultáneamente género como categoría, como objeto empírico de investigación y como *explanans*.²

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

En este ensayo trato algunas consecuencias de confusiones conceptuales y, además, retomo la interpretación de Bourdieu sobre el género como *habitus*, por ser éste una explicación contundente de la complejidad de los procesos histórico-culturales en la construcción de la masculinidad y la feminidad. Aunque se requieran abordajes teóricos y metodológicos distintos para lo psíquico y para lo social, también sostengo la extrema utilidad que representa para las personas que hacen antropología el tener un conocimiento básico de la teoría psicoanalítica lacaniana. Por eso también, esta reflexión pretende mostrar lo que une a las dos disciplinas en un afán por comprender los procesos de simbolización de los seres humanos, que los hace compartir ciertos elementos teóricos. Por último, pienso que todo lo anterior va encaminado a un punto importante hoy en día: el esclarecer hasta dónde cuestiones de la identidad sexual, consideradas como problemas psíquicos, tienen su origen en la cultura.

El género y la cultura

La nueva acepción de género se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres (Lamas). Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de

² Ver la crítica de Hawkesworth y el interesante debate propiciado por su texto.

moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Por eso, para desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente se requiere comprender el esquema cultural de género.

La investigación, reflexión y debate alrededor del género han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología, sino que son construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones. Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad "natural", sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización; y como "productores culturales" desarrollan un sistema de referencias comunes (Bourdieu, 1997). De ahí que las sociedades sean comunidades interpretativas que se van armando para compartir ciertos significados.

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

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

En los años setenta, las investigadoras feministas norteamericanas consideraban la subordinación femenina como un fenómeno multicausal, y pensaban que la explicación psicológica tenía mucha importancia. Por eso buscaron una perspectiva interpretativa que diera cuenta de lo psíquico y que fuera capaz de articularse con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres, supeditados

a otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Según ellas, género podía cumplir ese objetivo, pues servía para referirse a los orígenes sociales de las identidades de hombres y mujeres. Además, comparado con el concepto psicoanalítico de diferencia sexual, con su resonancia a diferencias de sexo y, por lo tanto, riesgosamente biologicista, género les pareció un concepto más adecuado. Curiosamente, aunque les sirvió para dar una interpretación sobre la subjetividad, al usar género se eludió el papel del inconsciente en la subjetividad.

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

No registrar la existencia del inconsciente tiñó, además, la forma en que la reflexión feminista imaginó a la mente como una página en blanco, sobre la cual la sociedad escribe un “script” con papeles diferenciados para mujeres y hombres. Pensar al cuerpo como mediador pasivo de estas prescripciones, y creer que con pura voluntad se cambia el “script”, llevó a parte del feminismo a plantear como vía para resolver el conflicto entre hombres y mujeres una especie de recondicionamiento social: una reeducación voluntarista y bien intencionada para transformar los códigos patriarcales arbitrarios y opresivos, y fomentar el aprendizaje de conductas y rasgos “políticamente correctos”.³ Esta actitud de buenos propósitos fue cuestionada por las psicoanalistas feministas lacanianas, en especial las inglesas Adams y Cowie, quienes hacían hincapié en la importancia del inconsciente.

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

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

El feminismo norteamericano, que desarrolla un psicoanálisis sociologizado, no incorpora los conceptos lacanianos derivados de la teoría del significante, que se trabaja en tres registros: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Además, su visión reconoce de manera muy simplista que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella pero, olvida el papel del deseo y del inconsciente. Esta ausencia las lleva a pensar que lo que está primordialmente en juego son los factores sociales y, por tanto, el género, con su diferente “potencial de relación” entre los sexos.⁴ Como su concepción de diferencia sexual se reduce a las diferencias de sexo, eso las lleva a considerar que en las relaciones sociales el principio de igualdad es capaz de modificar el estatuto de lo psíquico.

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

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

A excepción de estas feministas inglesas, el término diferencia sexual se interpretó en la academia feminista como “diferencia de sexos”. En cambio el

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

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

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

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

El género como performance

Para principios de los noventa el feminismo anglosajón (norteamericano y británico) había escrito montañas de páginas sobre el género. Ante la regulación de los cuerpos por medios políticos y legales, mucho del discurso feminista había tomado como punta de lanza de su lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera en que se formulaban muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, reiteraba el voluntarismo feminista que ignoraba el inconsciente en la complejidad de la diferencia sexual.

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

Butler definió el género como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos” (1990). En su reflexión integró la perspectiva filosófica para tratar las interpretaciones sobre el género, el feminismo y la identidad. Pero, sobre todo, su trabajo levantó expectativas al interrogar hasta dónde el género puede ser transformado a voluntad. En un ensayo anterior de 1987, ya se había preguntado hasta dónde el género puede ser elegido. Partiendo de la idea de que

las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, Butler formuló que “elegir nuestro género” significa interpretar las normas de género recibidas de tal forma que se les reproduzca y organice de nueva cuenta. Butler lanzó la provocadora idea de que el género es un proyecto para renovar la historia cultural en nuestros propios términos corpóreos. ¿Cómo interpretar esto?, ¿cómo la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? o ¿cómo la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Al conceptualizar el género como performance “como una actuación cuya condición coercitiva y ficticia se presta a un acto subversivo” Butler se 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? e indaga cuáles son las categorías fundantes de la identidad: ¿el sexo, el género, el deseo sexual? Para responder, propone analizar una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan la “resignificación subversiva” del género y su “proliferación más allá de un marco binario”. Un acierto de su parte es el atinado cuestionamiento al esencialismo presente en la búsqueda de “lo genuino”.

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

Las coincidencias de esta definición con el *habitus*, planteado primero por Mauss y desarrollado ampliamente por Bourdieu son innegables. Marcel Mauss, quien trabajó el tema del cuerpo en los años treinta, señaló que:

“El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (342). En su ensayo de 1936 “Técnicas y movimientos corporales” planteó que: “La educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos” (355).

Él también analizó la división de las técnicas corporales según los sexos, y no simplemente la división del trabajo entre los sexos, y afirmó que:

Nos encontramos ante el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad (354).

También en ese texto propuso la utilización del término "*habitus*", explicando que:

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

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

Butler representa una ruptura con el discurso feminista sobre género, que durante los ochenta había centrado su investigación en las consecuencias del género, dando pie a un corpus de teorizaciones y postulados parciales preocupados casi exclusivamente por los procesos de socialización. Así, por alejarse de la línea que privilegia lo social sin visualizar lo psíquico, no logra evocar la complejidad de la adquisición de género por los cuerpos sexuados en una cultura, asunto que Bourdieu explica mejor.

Preguntarse cómo han sido inscritas, representadas y normadas la feminidad y la masculinidad implica realizar un análisis de las prácticas simbólicas

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

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

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

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

Bourdieu analiza la realidad social concebida en “clave de género” y reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer mediante articulaciones metafóricas e institucionales, mostrando la forma en que opera la distinción sexual en todas las esferas de la vida social y el orden representacional. El conjunto de su obra, desde su trabajo de campo antropológico, especialmente sus primeras investigaciones etnográficas, hasta sus reflexiones posteriores, en particular *El sentido práctico* (1991) y *La dominación masculina* (1998), resulta ser la indagación más consistente sobre el proceso de constitución e introyección del género.

El *habitus* o la subjetividad socializada

A lo largo de diversas obras Bourdieu argumenta que todo conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera como las personas aprehenden esa división es mediante las actividades cotidianas imbuidas de sentido simbólico, es decir, mediante la práctica cotidiana. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Bourdieu ofrece, a partir de su investigación en Cabilia, decenas de analogías

de lo femenino/masculino, húmedo/seco, frío/caliente, claro/oscuro, alto/bajo, estirado/encogido, ruidoso/silencioso, etcétera.

Bourdieu advierte que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone así mismo como autoevidente, y se considera “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se traducen en “esquemas no pensados de pensamiento” en *habitus*, mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria, en forma de pares: alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera. Estos *habitus* son producto de la encarnación de la relación de poder, que lleva a conceptualizar la relación dominante/dominado como natural.

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

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

Desde su perspectiva, la eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. De entrada, el autor refrenda el conflicto epistemológico ya señalado:

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

Bourdieu enriquece la definición de *habitus* de Mauss y plantea que son “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos”. También amplía el concepto clave de *habitus*, como una “subjetividad socializada”, y con él se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. La cultura, el lenguaje, la crianza, inculcan en las personas ciertas normas y valores profundamente tácitos, dados por “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones estructuradas de manera no consciente, regulando y armonizando las acciones. Así el *habitus* se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma (se encarnan) en la actividad de la sociedad (1996: 87).

Las consecuencias de esto son brutales. Bourdieu destaca la violencia simbólica como un mecanismo opresor sumamente eficaz precisamente por la introyección que las personas hacen del género. Para, la violencia simbólica es “lo esencial de la dominación masculina” (1996:24). En su definición de violencia simbólica Bourdieu incorpora la definición de Gramsci de hegemonía: Dominación con consentimiento, y afirma que no se puede comprender la violencia simbólica, a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. Bourdieu rearticula culturalmente la idea de hegemonía, haciendo notar que la dominación de género consiste en lo que en francés se llama *contrainte par corps*, es decir, un constreñimiento efectuado mediante el cuerpo.

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

Pero, aunque Bourdieu reconoce que “convendría llevar mucho más lejos la lectura antropológica de los textos del psicoanálisis, de sus conjeturas, de sus sobreentendidos y de sus lapsus”, él no da ese paso, sólo enuncia ideas contundentes, pero difíciles de entender. Por ejemplo, cuando afirma que “la

somatización del arbitrario cultural también se vuelve una construcción permanente del inconsciente” (1996). ¿Qué quiere decir con esto?, ¿qué la forma en que nuestros cuerpos asimilan la prescripción cultural de ser hombre o mujer se fija en el inconsciente?

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

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

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

Sin embargo, pese a algunas inconsistencias, Bourdieu reconstruye lo más cuidadosamente posible la lógica interna de las ideas que articulan la configuración de relaciones entre mujeres y hombres, y las prácticas sociales que las sostienen. Su mérito es mostrar cómo los sujetos aprehenden y vuelven subjetivas relaciones sociales e históricas. Y aunque no es parte de los tótemes culturales del feminismo, debería tener un reconocimiento especial, ya que con su obra Bourdieu da la razón de ser del feminismo al concluir que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica fundada en la dominación masculina” (1996).⁸

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

Cuerpos sexuados y psiques sexualizadas

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

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

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

La identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres” —la identidad de género— y la identidad sexual — estructurada en el inconsciente— no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra; con menor frecuencia, se distinguen ambas cuando entran en contradicción; por ejemplo, por los conflictos que surgen ante la existencia de personas cuya identidad sexual no corresponde con su identidad de género: mujeres que

aman a mujeres y hombres que desean a hombres. La manera en que un sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente, su diferencia de sexo es especialmente relevante en la formación de su identidad sexual.

Al examinar cómo el género estructura la vida material y simbólica salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad, recreada en el lenguaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la mujer y del hombre, de la feminidad y la masculinidad,⁹ y formula una supuesta “naturalidad” de la heterosexualidad. Desde la lógica del género la relación entre los sexos aparece como complementaria, no sólo en el aspecto reproductivo, sino en muchos otros: afectivo, económico, etcétera. Si bien la heterosexualidad ha sido imprescindible para la reproducción, no lo ha sido para la obtención de placer sexual. El psicoanálisis rompe con la idea de complementariedad, especialmente con Lacan, quien señala que la complementariedad es imaginaria.

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

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

La diferencia sexual en su acepción psicoanalítica de cuerpo e inconsciente, no es una invención humana, ni es una construcción social; es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación. ¿Qué supone replantear desde ahí la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie? ¿Hay o no una relación contingente entre cuerpo de

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

hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? El feminismo señala que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo y distinto tiene un efecto en la conciencia de mujeres y hombres. Pero Bourdieu muestra que masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una conciencia indiferente, sino que la significación del género está anclada en la biología vivida en el contexto histórico y cultural. Ahora bien, ¿acaso la determinación social de la identidad personal que opera a nivel de la mente es capaz de reconocer los esquemas inconscientes? En ese sentido, si tanto la femineidad como la masculinidad (en el aspecto de género) son más que una mera socialización y condicionamiento, o sea, si son algo más que una categoría discursiva sin referente concreto, podemos interpretarlas como formas imaginarias que utilizan fantasmas culturales compartidos (simbólicos) sobre la biología.

Una manera posible de responder a esto es pensar que la subjetividad se expresa también como sentimiento corporeizado. El término *embodiment*, que empieza a alcanzar el estatuto de concepto en el análisis cultural,¹⁰ transmite mejor la idea de Bourdieu, pues remite a la presencia concreta y material del cuerpo y su subjetividad sensorial. Según Bourdieu lo determinante, más que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (*embodiment*), es decir, de organización en el cuerpo de las prescripciones culturales. Por eso, con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura ¿el imaginario social?, mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto.

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

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

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

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

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

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

nen que ver con la vivencia de la menstruación, en el sentido de la imposibilidad de controlar este fluido corporal, mientras que la metaforización de la sexualidad masculina como una fuerza indomable tiene que ver con la vivencia de la erección incontrolada del pene.

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

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

Diferencia sexual y género, psicoanálisis y antropología

La construcción social de los deseos, discursos y prácticas en torno a la diferencia entre los sexos apunta, más que a una articulación de la mente con el cuerpo, a una integralidad difícil de concebir. El psicoanálisis, que supera la concepción racionalista mente/cuerpo, propone concebir la diferencia sexual como cuerpo e inconsciente: un cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, irracional;¹¹ un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. Para el psicoanálisis es imposible hacer un claro corte entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos: ambos están imbricados constitutivamente.

¹¹ Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histeria, le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

No es posible hoy tratar temas como la existencia de el Otro, o sea, no es posible hacer antropología reflexiva,¹² sin comprender el género y la diferencia sexual y sin abordar el proceso de constitución de la identidad. La identidad de un sujeto no puede ser entendida a menos que se perciba al género como un componente en interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter). El paradigma de que el sujeto no está dado sino que es construido en sistemas de significado y representaciones culturales, requiere ver que, a su vez, éstos están inscritos en jerarquías de poder.

Por eso, hoy en día un dilema epistemológico de las antropólogas feministas consiste en dejar de pensar que toda la experiencia está sólo marcada por el género; sino pensarla también marcada por la diferencia sexual, entendida no como anatomía sino como subjetividad inconsciente. El sujeto es producido por las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados a la vivencia y simbolización de la diferencia sexual. Es crucial comprender que la diferencia sexual no es cultura (cómo sí lo es el género), y por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que los papeles y prescripciones sociales. Confundir diferencia sexual con sexo o con género, emplear los términos indistintamente, oculta algo esencial: que el conflicto del sujeto consigo mismo no puede ser reducido a ningún arreglo social.

Aunque el ámbito psíquico requiere diferente abordaje que el ámbito social, el interés compartido de la antropología y el psicoanálisis por los procesos de simbolización de los seres humanos perfila una posible relación entre ambas disciplinas. Al menos desde la antropología, para ir más allá de la descripción etnográfica e intentar comprender la dinámica interna de la constitución del sujeto requiere un manejo básico de elementos de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, el uso de ciertos términos psicoanalíticos, pero a los que cada disciplina otorga significados distintos, puede plagar de disonancias de interpretación este supuesto manejo básico. Un ejemplo clásico es el uso distinto de lo simbólico. Mientras que los antropólogos lo aplican a las construcciones culturales, el término simbólico desde el psicoanálisis lacaniano es uno de los tres registros (imaginario, real y simbólico) que hacen referencia a la ley del significante: la manera en que el ser humano está sometido a una regulación simbólica. También el concepto de inconsciente tiene una aplicación distinta en antropología. Otras dificultades son de corte ideológico, como la resisten-

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

cia a comprender la distinción que Freud introdujo entre instinto y pulsión, al diferenciar la función natural del instinto y la vinculación de la pulsión con la representación. Pero pese a estas, y otras divergencias, la coincidencia entre antropología y psicoanálisis por su interés en los procesos de representación, en un caso en la cultura y en el otro en el imaginario del sujeto, abre un fecundo campo para el diálogo.

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

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

Pero, además de las resistencias ante la teoría, hay un amplio número de cuestiones vitales que no se quieren comprender. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en no comprender, o en desconocer, los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no puedan entender cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento "involuntario" es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situa-

cional y relacional de los seres humanos lleva a cuestionar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el género como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

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

Desde puntas distintas, la antropología y el psicoanálisis pretenden aprehender el cuerpo, como un real inasible. ¿Será que es imposible, por el momento, concebir al cuerpo, al sexo? Joan Copjec al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que "teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura". Copjec dice que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Lo interesante de la reflexión de Copjec es su formulación sobre la necesidad de interrogarse sobre sí no existe una forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin que, por ejemplo, esto apoye cuestiones como la heterosexualidad normativa.

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

¿Cómo entiende hoy la antropología al Otro? ¿Y a su vez el psicoanálisis? ¿Qué se puede aprovechar de ambas comprensiones? Algo básico, pero fundamental, es que el Otro es también el Otro sexo, tanto para el hombre como para la mujer. De ahí la vigencia de la indagación básica del feminismo: ¿Cuál

es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos? Para responder a esa pregunta se necesita distinguir entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual, y este ensayo pretende dar un paso en esa dirección.

Bibliografía

- Adams, Parveen y Elizabeth Cowie, editoras
1990 *The Woman in Question*, Verso, Londres.
- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter
1993 "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", en *Feminist Epistemologies*, Routledge, Londres.
- Aull Davies, Charlotte
1999 *Reflexive Ethnography*, Routledge, Londres.
- Bourdieu, Pierre
1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
1996 "La dominación masculina", en *La Ventana*, Revista de Estudios de Género, número 3, julio, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
1997 *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
1998 *La domination masculine*, Seuil, París.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant
1996 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Butler, Judith
1990 *Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
1993 *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York.
1996 "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig and Foucault", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas, compiladora, Editorial Porrúa/UNAM, México.
- Chodorow, Nancy
1984 *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Copjec, Jean
1994 "Sex and the Euthanasia of Reason", en *Supposing the Subject*, Verso, Londres.

Csordas, Thomas J.

- 1994 "Introduction: the Body as Representation and Being in the World", en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

Feher, Michael, Ramona Naddaff y Nadia Tazi

- 1990 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo I, Madrid.
- 1991 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo II, Madrid.
- 1992 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo III, Madrid.

García Canclini, Néstor

- 1997 "Antropología y estudios culturales: Después de los monólogos", ponencia presentada en el coloquio Estudios Culturales en México: epistemología y perspectivas, organizado por el Instituto Indigenista Interamericano y la Dirección General de Culturas Populares, Agosto.

Gatens, Moira

- 1991 "A Critique of the Sex Gender Distinction", en *A Reader in Feminist Knowledge*, Sneja Gunew editora, Routledge, Londres.

Godelier, Maurice

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

Hall, Stuart

- 1994 "Cultural Studies: Two Paradigms", en *Culture, Power, History*, N. Dirks, G. Eley y S. Ortner editores, Princeton University Press, New Jersey.

Hawkesworth, Mary *et al.*

- 1997 "Confounding Gender", en *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, volumen 22, número 3, traducción al español en *Debate feminista*, número 20, octubre, México, 1999.

Héritier, Françoise

- 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Madrid.

Lamas, Marta

- 1996 "La antropología feminista y la categoría género", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Editorial Porrúa, Colección las Ciencias Sociales, Estudios de Género, México.

Mauss, Marcel

1936 "Técnicas y movimientos corporales", Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, en *Journal of Psychologie* XXXII, números 3-4, 15 marzo-15 abril. Publicada en español en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971.

Moliner, María

1992 *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid.

Scott, Joan W.

1992 "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *Debate feminista*, número 5, marzo, México.

Strathern, Marilyn

1995 "The Nice Thing about Culture is that Everyone has it" en *Shifting Contexts, Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, Londres.