

DIFERENCIAS DE SEXO, GÉNERO Y DIFERENCIA SEXUAL*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El género y la cultura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El género como *performance*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El habitus o la subjetividad socializada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuerpos sexuados y psiques sexualizadas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diferencia sexual y género, psicoanálisis y antropología

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

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

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

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

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

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

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

Si todavía hoy existen serias dificultades para integrar el saber psicoanalítico sobre las personas en las concepciones teóricas, ¿qué decir de las cotidianas! Freud descubrió que no todo lo que percibimos entra en la conciencia, sino que buena parte permanece inconsciente. Pero esto que percibimos inconscientemente actúa y deja su marca. Por ello algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre. Algo especialmente rescatable del psicoanálisis es su radicalidad crítica, que toma todo como materia de cuestionamiento, y muestra que no hay tema ni persona ni pensamiento que no pueda ser revisado. Al poner en tela de juicio todas las “representaciones de la tribu”, aún las de sus antecesores míticos, el psicoanálisis continúa la línea de 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 del proceso de represión inconsciente, hace que las personas no puedan entender cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento “voluntario” es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situacional y relacional de los seres humanos lleva a cuestionar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el género como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

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

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

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

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

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

CAPÍTULO 5

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

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