

Este documento es proporcionado al estudiante con fines educativos, para la crítica y la investigación respetando la reglamentación en materia de derechos de autor.

Este documento no tiene costo alguno, por lo que queda prohibida su reproducción total o parcial.

El uso indebido de este documento es responsabilidad del estudiante.

GénEros

GénEros es una revista semestral, de carácter académico, cuyo objetivo principal es difundir la investigación y la divulgación de los estudios de género. Es, al mismo tiempo, un foro plural que posibilita el análisis y el debate de diversas propuestas teóricas y prácticas que, desde múltiples disciplinas, emergen para impulsar el establecimiento de una cultura de equidad. Su edición es responsabilidad de la Universidad de Colima y la Asociación Colimense de Universitarias A.C.

Índice

- 3 Presentación
Abelina Landín, Alejandra Abarca, Sara G. Martínez y Karla Kral

Investigación

- 7 Género, trabajo y proyectos de vida: ¿“Rarezas” de jóvenes empacadores/as colombianos/as?
David Andrés Díez-Gómez
- 35 La paternidad en el cruce de perspectivas: El discurso reflexivo de padres y madres
Alejandra Salguero y Gilberto Pérez
- 57 Aproximación a las políticas del tiempo: el ejemplo de dos planes de igualdad en España
Luz María Galindo Wilchis
- 71 Hacia una redefinición de las identidades de género
Estela Serret
- 99 Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad: Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss
Priscila Cedillo Hernández
- 121 Del inefable misterio de la feminidad
Hortensia Moreno Esparza

Hacia una redefinición de las identidades de género¹

Towards a Redefinition of Gender Identities

Estela Serret

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Resumen

Se ofrece una propuesta teórica que actualiza la categoría *género* frente a los complejos desafíos que brindan las cambiantes identidades de género en las sociedades contemporáneas. Para analizar estas transformaciones no basta ya la definición originaria de este concepto como la *construcción cultural de la diferencia sexual*. Para ir más allá se sugiere distinguir entre los diferentes niveles de intervención del género como organizador significativo en las sociedades humanas. Así, dependiendo del carácter más abstracto o más analítico del concepto, nos permite diferenciar entre lo simbólico, lo imaginario y lo subjetivo.

Abstract

This article provides a theoretical proposition aimed at updating the analytical category of gender in light of complex challenges that provoke changing gender identities in contemporary societies. To analyze such transformations the standard definition of gender as a cultural construction of sexual difference is not sufficient. To go beyond the usual definition, a distinction between different levels of the intervention of gender as a principal organizer in human societies is suggested. Thus, depending on the more abstract or more analytical character of the concept,

¹ Este artículo es el primer resultado de los trabajos de investigación del Seminario *Identidad Imaginaria: Sexo Género Deseo*, en su etapa 2006-2008 desarrollada en el PUEG, UNAM. Entre 2008 y 2010 el seminario ha seguido su curso en el seno de CONGENIA.

Palabras Clave

Género; teoría, identidades, imaginarios.

it allows us to differentiate between the symbolic, the imaginary, and the subjective.

Keywords

Gender, theory, identities, imaginaries.

Introducción

Este texto es el primer eslabón de un esfuerzo teórico por redefinir las identidades de género. Aquí presentamos un intento por analizar —incluso desmenuzar— la categoría *género* con la idea de ampliar sus capacidades explicativas en la definición de identidades. Encontramos necesaria esta tarea debido a la confusión terminológica que frecuentemente se presenta al abordar el estudio de sujetos cuyas identidades, conductas sociales, prácticas eróticas o conformaciones fisiológico-sexuales, desafían el binarismo de género. Así, cuando la terminología médica o sexológica, la teoría feminista, el pensamiento *queer*, la opinión pública, los discursos autorreferenciales de tales sujetos, o de la militancia política, aluden a tales identidades, se evidencia la falta de claridad explicativa y descriptiva.

Hablamos con el mismo desparpajo de *diversidad sexual* y de *orientación homogenérica*. Se diversifica rápidamente la nomenclatura para designar subjetividades no convencionales y hoy escuchamos hablar de *mujeres transexuales lesbianas* o de *hombre travesti heterosexual*. También de personas intersexuadas que no se definen como hombres ni como mujeres.

La velocidad con la que cambia el mundo de los géneros exige una actualización categorial que nos permita pasar de la sorpresa a la comprensión; que posibilite dar el salto epistemológico demandado por la realidad social contemporánea de las identidades de género.

En el seminario sobre identidad imaginaria, que se encuentra ya en su cuarto año, hemos emprendido la tarea de discutir las categorizaciones al uso con la finalidad de clarificarlas y precisarlas. El presente artículo da cuenta de un primer ejercicio en este sentido. En éste, se parte de una definición de la categoría *género* que parece sintetizar —en buena medida— su acepción más usada en el seno del pensamiento feminista y de otras tradiciones que se nutren de él (como las teorías sobre masculinidades o el pensamiento *queer*). Tal definición es la que entiende al *género*

como *la construcción cultural de la diferencia sexual*² que da cuenta de un sistema primario de relaciones de poder y dominación, transhistóricas y transculturales.

Sin embargo, encontramos que esa definición, con todas sus virtualidades explicativas produce, a la larga, puntos ciegos debido fundamentalmente a dos cosas. La primera, que ha sido trabajada por el pensamiento feminista desde hace tiempo, es la asunción acrítica de la idea de *sexo*. Durante años, en el intento por desnaturalizar al género, el feminismo concedió la materialidad y objetividad del sexo.³ Hace algún tiempo se ha emprendido la deconstrucción del propio cuerpo sexuado destacando que este supuesto dato duro es, a su vez, configurado por la mirada interpretativa de la(s) cultura(s).

La segunda causa de oscuridad conceptual de la definición, mucho menos trabajada,⁴ es la rigidez de la propia noción de género, que condensa en un solo término procesos, niveles y realidades que deben ser diferenciados. Decidimos iniciar nuestro esfuerzo de reconceptualización por esta última parte. En el presente artículo nos ceñiremos a despejar los distintos significados que, creemos, se concentran en la categoría *género*.

En un trabajo posterior, en cambio, atenderemos la diferenciación necesaria entre este concepto y los de *sexo* y *deseo*, en tanto dimensiones

² Según el título que elige Marta Lamas para una significativa compilación de artículos que dan cuenta del uso feminista de este concepto. Cf. Lamas, 1996.

³ Entre especialistas el debate es bien conocido. Sin duda la referencia más citada en el marco del pensamiento feminista sobre la deconstrucción de *sexo* es Judith Butler (1990 y 2006). Encontramos también un análisis genealógico de los usos contemporáneos de la idea de *sexo* en Laqueur, 1994. Ambos estudios (que comparten la perspectiva feminista) tienen desde luego un antecedente importante en el trabajo de Foucault. Aunque este autor no distingue entre sexo y género, ha servido como referencia para quienes problematizan la *naturalidad* del sexo y se decantan por reconstruir su conformación en el seno de contextos histórico-culturales. De este autor consúltese en especial, la *Historia de la sexualidad*, en tres tomos (Foucault, 1983, 1986 y 1987).

⁴ Hay una tradición en el pensamiento feminista, a la que no se afilia este trabajo, que critica las limitaciones del *género* sustituyendo este concepto por el de *diferencia sexual*. Esta tradición, de corte francófono e italiano, hace referencia ante todo a la obra de Luce Irigaray en el terreno más teórico y de Luisa Muraro en el teórico-político. En sus formulaciones contemporáneas se cita primordialmente el trabajo de Rosi Braidotti (cf. Braidotti, 1991 y 1994).

distintas (aunque interactuantes) de la identidad primaria. Pretendemos aquí también, vincular el análisis del género con la pregunta teórica sobre la subordinación social de las mujeres, ciertamente transhistórica, de cuyos fundamentos y consecuencias han sido explícitamente cuestionados en las sociedades modernas.

La propuesta que hemos desarrollado pretende contribuir a trabajar ambos problemas.⁵ Consiste, fundamentalmente, en distinguir los niveles de intervención de la diferencia entre géneros, de modo que pueda discernirse de la siguiente manera:

1. *Cómo y por qué funciona la distinción generalizante masculinidad/feminidad, en tanto referente primario de significación en contextos presididos por una lógica simbólica.*⁶ Se trata en este caso de lo que llamaremos el *género simbólico* (GS).⁷

2. *Cómo esa distinción simbólica encarna en tipificaciones sociales sobre las implicaciones de ser hombres y mujeres, fluidas y variables, aunque referidas al núcleo duro del género simbólico. Hablamos del género imaginario social.*

3. *Cómo, finalmente, las tipificaciones que traducen a nivel del imaginario social la distinción simbólica del género, encarnan en las ac-*

⁵ Dedicamos a la explicación teórica de la subordinación social de las mujeres un libro (Serret 2001) y afinamos algunos conceptos posteriormente en un artículo (Serret, 2004).

⁶ Usamos el término *lógica simbólica*, no para aludir a la lógica matemática o formal, sino al binarismo simbólico que se erige en referente de significación en sociedades tradicionales.

⁷ Se apreciará que empleamos dos categorías, *simbólico* e *imaginario*, que han sido utilizadas profusamente y de modos diversos por distintas disciplinas sociales. La propuesta que aquí se presenta se inspira en este rubro en la tradición estructuralista, principalmente en la obra de Lévi-Strauss y Lacan, aunque, como se hará evidente, la tipología que presentamos modifica en gran medida el uso original de estos conceptos. Esto se debe a que el problema que nos ocupa no forma parte de las preocupaciones de la teoría lacaniana (entre otros motivos, porque parte de la idea de diferencia sexual) y sólo parcialmente y de manera muy distinta, en la antropología estructural. Es por ello que una lectura atenta percibirá también influencias de autores no estructuralistas, como Geertz y Sahlins en la antropología hermenéutica, Malrieu en la social o Castoriadis en la filosofía. En un trabajo previo se detalla el trabajo de recuperación/interpretación/desconstrucción que hemos hecho respecto a estas fuentes.

tuciones⁸ de género que *escenifican* cotidianamente las personas concretas. A este tercer y último nivel lo llamamos *género imaginario subjetivo*.⁹

1. Género simbólico

De la antropología estructural y la antropología hermenéutica recuperamos la idea de que la cultura —en tanto orden específicamente humano— funciona como un sistema simbólico. Lo interesante del análisis de la cultura como orden simbólico es que nos permite mostrar cómo es la concatenación entre símbolos lo que produce el significado y no el símbolo mismo, es decir, en esta idea, el significado no antecede al símbolo sino que se construye justamente cuando un signo se concatena con otro. El signo es un referente vacío que se transforma en símbolo cuando se vincula con otro, construyendo así una cadena de significación. Por ello, si cambiamos el orden de una concatenación los significados variarán.

Si nos acercamos al funcionamiento de la cultura en sociedades tradicionales, así como a la construcción de los órdenes referenciales que integran y dan sentido a todo lo que existe y funciona dentro de ellas, veremos que hay elementos referenciales que no funcionan en tanto símbolos pues no tienen un sentido por sí mismos, por lo tanto, la unidad mínima del orden simbólico no es un símbolo, sino una pareja de símbolos, una *pareja simbólica*.¹⁰

Dichas parejas simbólicas funcionan como referentes de significación en la medida en que nos permiten comprender los procesos que caracterizan la aprehensión humana del mundo en virtud del principio de identidad. Podemos comprender, situar, apropiarnos de algo en la medida en que distinguimos al fenómeno de aquello que lo niega, que encarna sus límites y su alteridad.

⁸ Judith Butler se encuentra entre las plumas más destacadas que hablan del carácter preformativo de las identidades (Butler, 1990). El histrionismo de la propia personalidad da cuenta del carácter fluido de las identidades, incluida su dimensión de género.

⁹ Debo a Ana Buquet la idea de distinguir el imaginario social en dos niveles para diferenciar las tipificaciones de su apropiación subjetiva.

¹⁰ Propusimos considerar la unidad mínima del orden simbólico a parejas simbólicas y no a símbolos unitarios en Serret, 2001.

Las parejas simbólicas funcionan de esta manera: tenemos la referencia de A y $\neg A$ como dos elementos que no podrían existir sin el otro. Si el principio de identidad nos indica que $A = A$, significa que no podemos entender A sin $\neg A$ y viceversa. En esta relación donde A es el elemento que juega en positivo y $\neg A$ el que juega en negativo, la manera en que operan ambos elementos no es simétrica: A y $\neg A$ no juegan la misma función, porque lo que definimos a partir de una pareja simbólica es el elemento A , y lo que nos sirve para definirlo es su negación: $\neg A$. Las valencias cambian, aunque las funciones no. $\neg A$ no tendría por qué ser axiomático ni tener un valor en principio, simplemente lo nombramos como “la negación de”.

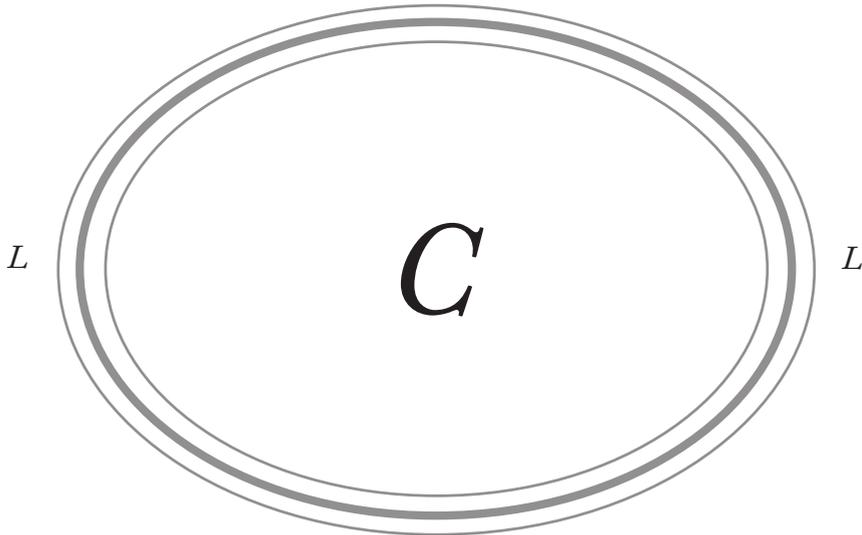
Dada una categoría cualquiera, aquella que deba ser definida será el elemento central de la pareja simbólica. Lo distintivo de las parejas simbólicas es que funcionan de manera binaria. La categoría central (A) existe sólo gracias a la negación, sólo podemos conceptualizarla en el sentido de trazar un límite, dicho trazo crea la negación: ni el contorno ni lo que queda fuera será A , y define así a la categoría límite porque juega el papel de delimitar; su función constituyente es el trazo del límite. Curiosamente, una vez producido lo anterior, vemos que aquello que implica $\neg A$, en sí mismo resulta innombrable, ininteligible: de lo otro, de A , sólo podemos decir que es “no A ”.

Para ejemplificar, elijamos una pareja simbólica fácilmente identificable en los sistemas simbólicos tradicionales (sistematizados en el *corpus* de los mitos o las religiones); aquella compuesta por el binomio orden-caos, donde la primera juega como categoría central y la segunda como categoría límite. De la idea de caos sólo podemos decir que se trata de la ausencia de orden, es decir, tenemos para ella una definición en negativo; pertenece al rango de la alteridad. Sabemos decir de él muy poco: “que no es del orden del *logos* ni de la interpretación”.

El carácter de toda categoría límite,¹¹ entonces, es muy distinto al de la categoría central, pues su función es permitir la conformación de un sentido *externo* a ella misma: delimita la significación a costa de no

¹¹ Para los conceptos de *categoría límite* y de *no lugar*, claves de comprensión del binarismo simbólico, nos inspiramos en Leach, 1989 y, parcialmente, en Auge, 2005.

encarnar en sí misma sino la negación de ese significado. Esa función es sumamente compleja: –A conforma el límite, la frontera, la marca; aunque también lo que queda del otro lado de la marca. Es decir, la categoría límite es tanto delimitación como alteridad.



C = Categoría central

L = Categoría límite

Como puede apreciarse, la categoría límite desempeña a la vez la función de marca constitutiva de la categoría central (en este caso, el círculo trazado sobre un plano blanco previo) y lo que queda fuera de ella, como alteridad radical.

A esta complejidad de la categoría límite se suma el hecho de que todo elemento delimitador establece una diferencia entre zonas, mas la propia línea ocupa un lugar en el espacio. No obstante, ese espacio *no es* y no podemos pensarlo como tal; es el *espacio de la ausencia de espacio*, el sitio del *no lugar*. Esta categoría entraña un conjunto de paradojas: designa lo indesiguable, nombra lo innombrable, delimita construyendo

un lugar que no tiene valor de lugar, que no es reconocido como lugar. Por ello decimos que, mientras que las categorías límite poseen una enorme densidad de significación, las categorías centrales se conforman con significaciones claras y distintas. Es lo que pretendemos al generar, obtener claridad, dar sentido a cualquier cosa que analicemos. En tanto operan como referentes simbólicos, podemos encontrar entre las parejas simbólicas más abstractas, aquéllas que funcionan como ordenadores primarios de sentido: cultura-naturaleza; orden-caos; mismidad-alteridad.

Si atendemos a esta propuesta, las parejas simbólicas, como unidades del orden simbólico, se concatenarían entre sí dando lugar a un conjunto de asociaciones. Las categorías centrales se pueden fácilmente relacionar unas con otras, así como las categorías límite lo hacen entre sí, a partir de la cercanía de los significados que encarnan.

En este marco, la pareja simbólica de género o *género simbólico* se constituye en un ordenador primario porque toda otra pareja simbólica está referida o afectada por su dinámica específica.

Los elementos que conforman la pareja simbólica del género son: masculino, como categoría central, y femenino como categoría límite.

Es muy importante subrayar que el género simbólico no alude a hombres y mujeres, recordemos que se está hablando de referentes primarios de significación, es decir, lo masculino y lo femenino no intervienen sólo como referentes de constitución de las identidades de las personas, sino que son referentes de significación y comprensión del mundo entero.

El género es un ordenador primario de significación porque todas las concepciones que nos formamos del mundo están generalizadas. Uno de los componentes de las diversas lenguas modernas es el género gramatical; con él nos referimos a la atribución de características de masculinidad o feminidad a distintos elementos, desde los más sagrados hasta los más cotidianos. La manera en que organizamos nuestras interpretaciones al respecto tiene que ver con los efectos que ejercen la masculinización o la feminización. Todo el tiempo atendemos estos significados pero, ¿qué es lo que nos dicen? ¿Cuál es la especificidad frente a otras parejas simbólicas, de la pareja simbólica de género? ¿Por qué el género es un ordenador primario?

Su especificidad radica en que la pareja simbólica de género, aquella que relaciona lo masculino como categoría central con lo femenino como categoría límite, encarna el significado de la *dinámica libidinal*.¹² Esta dinámica es, finalmente, el elemento dinamizador de toda sociedad y del orden simbólico.

Anteriormente señalamos que el orden simbólico se construye a partir de la concatenación aleatoria, diversa y cambiante, de un conjunto de parejas simbólicas. La manera en que se concatenan las parejas simbólicas ha cambiado. Lo que permite esas modificaciones es lo que, empleando un término psicoanalítico altamente sugerente, llamamos *dinámica libidinal*.

La libido nos habla de un concepto central en el psicoanálisis: el deseo. Generalmente lo entendemos como deseo sexual porque la energía propia del deseo sexual es paradigmática, es una de las más poderosas y que mayores consecuencias producen en el actuar. Sin embargo, cuando hablamos de dinámica libidinal, nos referimos al deseo también en un sentido más abstracto, en el de energía cargada y dirigida a conseguir algo.

La dinámica libidinal, recuperando la metáfora del psicoanálisis, expresa cómo el deseo es instituido por la carencia. La precondition del deseo es la falta. En un estado hipotético de completud el deseo es impensable; sólo surge una vez que la completud ha sido fracturada, cuando se introduce una carencia, y en esa medida se gesta el impulso para obtener aquello de lo que se carece.

El deseo es el motor de todos los seres humanos. El deseo sexual es primordial porque implica una fuerza particularmente poderosa, pero el deseo al que nos referimos aquí es el sexual y no. Es sexual porque, de entre las distintas pulsiones instigadas por la carencia (por ejemplo, el hambre o el frío) la pulsión sexual es la que se resuelve típicamente en la interacción con otros seres humanos. No es sólo sexual en tanto que sirve de modelo para las tensiones derivadas que ponen en acto la acción.

¹² Aunque no de manera literal, recuperamos el concepto *libido* del psicoanálisis freudiano. Al respecto consúltese el interesante análisis sobre la génesis del término en Freud, en Tallaferro, 2004, así como la propia obra del padre del psicoanálisis, en Freud 2004a y 2004b.

A estas últimas suele pensárselas como pulsiones que subliman el *deseo originario* e impulsan la conformación de *cultura*.

La dinámica libidinal es, pues, aquella mediante la cual los seres humanos logramos representarnos y atribuirle sentido a aquello que nos motiva a actuar. Tal acción se traduce fundamentalmente en la generación de cultura (lenguaje, relaciones sociales, religiones). Todo aquello que genera el ser humano obedece a impulsos que se explican por una carencia imaginaria inicial que nos lleva a pensar en el deseo como motor de la cultura. Si no hubiera sublimación del deseo no existirían las sociedades humanas.

Esta metáfora nos ayuda a comprender cómo representamos socialmente el elemento dinámico que nos hace movernos, transformarnos, generar historias, actuar, hablar, relacionarnos. Se trata de la dinámica que da origen al deseo: tenemos una totalidad sobre la que se traza una marca que la interrumpe, y como resultado obtenemos *algo* que una vez delimitado es significado.

El trazo de la marca instala la carencia, y al mismo tiempo, instaura el deseo. El sujeto, carente por definición, ha renunciado imaginariamente a todo lo que no es: la falta, producto de su delimitación subjetiva lo constituye en sujeto de deseo. La teoría lacaniana diría que todo sujeto está, imaginariamente, castrado, y el deseo imaginario que se plantea es conquistar la totalidad. Esta es la paradoja de la dinámica libidinal, porque la delimitación de la categoría central a partir de una marca instituye una identidad, pero genera una carencia. Si esta categoría central se instituye por la carencia y tiene el impulso deseante, entonces en el mismo momento lo erige como deseante de completud, de reincorporación al todo, de desaparición de sus límites, lo que implicaría su propia negación. Lo que hace el impulso libidinal —que proporciona el motor, la energía capaz de transformar— es sublimar el deseo: en lugar de desaparecer se modifica. En el nivel imaginario, creamos deseos sustitutivos alcanzables ante la imposibilidad de lograr la completud (se desea el deseo, según Lacan). Lo que establece la posibilidad de dinamismo es el deseo generado por la carencia.

¿Cuál es, pues, la especificidad de la pareja simbólica de género?

La pareja simbólica de género es aquella mediante la cual en toda sociedad tradicional conocida, y por inercia en las sociedades modernas, nos representa esta dinámica que nos lleva como seres humanos a actuar y construir cultura. Nos la representamos como una relación dinámica donde lo masculino se instituye en lo central, lo inteligible, en sujeto, en elemento carente, deseante y actuante; y lo femenino se instituye como: a) *objeto de deseo* en tanto completud; b) *objeto de temor* en tanto posibilidad de desaparición del sujeto; pero c) también como *objeto de desprecio* en tanto que delimita lo *otro* y se le puede domeñar, emplear como elemento de intermediación. En esa medida, esta pareja simbólica nos sirve para interpretar la propia dinámica que nos ha instituido en sujetos, en quienes emprenden la construcción de las sociedades y la cultura. El género es un ordenador primario, porque atribuimos posiciones de género, o masculinas o femeninas,¹³ prácticamente a todo lo que imaginamos (mitos, batallas, instituciones, comunidades políticas). Construye significados que nos lleven a comprender, a hacer inteligibles los distintos fenómenos ocurridos a nuestro alrededor reproduciendo en todos ellos una dinámica propia de la constitución del sujeto. Lo que hacemos, cuando socializamos, es ritualizarlos.

Las sociedades tradicionales generan una gran variedad de representaciones a través de las cuales la comunidad actúa las verdades de su propia institución. “Todos esos ritos tienen marcas de género”. Esto crea la posibilidad de ritualizar todo aquello que nos dice cosas sobre quiénes somos, sobre nuestra identidad. Actuamos la dinámica libidinal en nuestras distintas ritualizaciones sociales; esta actuación es constante y hace que en las acciones se recuerde qué es y de dónde proviene la comunidad, sus significados, símbolos, valores que la hacen ser. Se generan, pues, fórmulas de recordatorio, de afirmación de elementos identitarios.

Existen dos marcas de género que son clave en la institución de la cultura; se trata de dos formas en que se actúa la diferenciación de género simbólico, la ritualización de la dinámica libidinal en las prácticas

¹³ Y eventualmente, neutras (ni femeninas ni masculinas) o una combinación de ambas. En ninguno de estos casos el género está ausente.

comunitarias sociales: la primera es la división sexual del trabajo, es decir, la prohibición de que las mujeres realicen trabajos categorizados como naturalmente de hombres y viceversa; la segunda es el tabú del incesto, entendido como la interdicción del matrimonio entre determinadas personas, combinada con la prescripción de matrimonio entre otras. A esto alude Lévi-Strauss, cuando habla del establecimiento de normas del intercambio de mujeres entre varones (Lévi-Strauss, 1985).

La pareja simbólica de género da forma y significado a la dinámica libidinal que va del límite a la falta, el deseo y la tendencia a la completud, que es la que finalmente constituye la esencia misma de los sujetos, las identidades y la cultura.

2. Género imaginario social

En el género imaginario social (Gisc) construimos una distinción categorial. El género imaginario clasifica a los seres humanos en *hombres* y *mujeres*.¹⁴ Para ello se toma como referencia a los cuerpos sexuados, comúnmente distinguidos según otro criterio binario que los clasifica en femeninos (de hembras en los animales) y masculinos (de machos).

Ahora bien, ¿a quiénes llamamos hombres y a quiénes mujeres? Son hombres aquellos integrantes de una comunidad humana que actúan prioritariamente significados de masculinidad; y caracterizamos como mujeres a aquellas personas que en una comunidad humana actúan prioritariamente significados de feminidad. Estos significados son construidos en referencia al género simbólico. Este ordena las interpretaciones que producen una cosmovisión, otorgan sentido a nuestras vidas y a la existencia del grupo.

¹⁴ En algunas sociedades el binarismo se *extiende* (no se rompe) clasificando a ciertas personas en un grupo que integra de manera compleja los referentes de feminidad y de masculinidad. Estas personas no son pensadas como hombres ni como mujeres, pero su caracterización no niega la referencia al binomio masculino-femenino, sino que lo actúa integrando una combinatoria de estos mismos referentes de distinta manera que los hombres y las mujeres. Es importante señalar, aunque no desarrollaremos este tema en el presente texto, que las llamadas personas *trans* de las sociedades modernas se configuran imaginariamente de modo distinto al de otras personas que se dice encarnan un *tercer sexo* en sociedades no modernas.

Los varones actúan prioritariamente los significados de centralidad, de prestigio, de sujetos que son empujados por el deseo, que actúan, emprenden y toman bajo su cargo la representación del *yo* y del *nosotros*. Por su parte, las mujeres actúan prioritariamente nociones de feminidad, es decir, los contenidos significativos de quienes encarnan —en el nivel de ritualización más complejo de los valores de género— la enorme densidad de valores que van desde lo más deseado y temido (y que por lo tanto ejerce una enorme influencia) hasta lo que ha sido dominado. En el imaginario social, que reproduce códigos socialmente compartidos, referentes de identidades colectivas, el binomio hombre-mujer encarna representaciones aceptadas como naturales, tipificaciones que tienen la fuerza de verdades asumidas. Ocurre que en el nivel de las interrelaciones más específicas, en el nivel de la actuación de nuestras prácticas cotidianas, el género está todo el tiempo actuándose, representándose, ritualizándose y haciéndonos recordar lo que somos en tanto mujeres y hombres.

La diferencia fundamental entre lo simbólico y lo imaginario yace en que, siendo los significados de esa actuación infinitamente variables de una sociedad a otra (lo imaginario), el referente último (lo simbólico), sin embargo, no varía. Por eso es que en todas las sociedades tradicionales aquel grupo social definido como *las mujeres* actuará, entre otros significados de feminidad, el de subordinación. Lo anterior tiene que ver con la garantía del funcionamiento ordenado de la sociedad. Es decir, si las mujeres no ocuparan un lugar subordinado se trasgrediría la norma que implica que para que el orden exista, el caos debe haber sido domeñado.

Todas las sociedades tienen algún lenguaje, expreso en los rituales, que muestra que ante la inexistencia de este control la sociedad peligra.¹⁵

Así, el género imaginario social es el conjunto de tipificaciones, nociones, ideas y valores reproducidos en prácticas, sobre lo que significa ser hombre o mujer, que tiene como referente al género simbólico. Implica el conjunto de ideas comunes acerca de lo que significa ser un hombre o ser una mujer, es decir, de las tipificaciones provenientes del imaginario social (aunque una persona no se sienta plenamente identificada con la caracterización sabe muy bien en qué consiste). Por eso decimos que el imaginario se concreta básicamente en hombres y mujeres.

Los significados de género en el imaginario son asumidos por cada sociedad como proveniente de la naturaleza y derivadas directamente de los cuerpos. Por ello, uno de los trabajos pioneros sobre este tema es el de Margaret Mead (1982). En una compilación de artículos publicada en 1939, esta antropóloga da cuenta de sociedades donde las mujeres se comportaban de forma distinta a las mujeres de sociedades occidentales; esta situación le permite desarrollar un cuestionamiento profundo sobre las actuaciones, las peculiaridades y los significados variables de género que, sin embargo, en cada sociedad son aceptados como los más naturales.

¹⁵ Tomemos como ejemplo a las sociedades islámicas. Entre los grupos de inmigrantes de distintos países islámicos a Francia existe un movimiento importante por el reconocimiento de su cultura dentro de ese contexto occidental. En este entorno sienten amenazada su identidad cultural que, por lo demás ha sido idealizada y resignificada. Como respuesta, se refuerzan los límites constitutivos de las tradiciones *islámicas* mediante la marca de género. Es decir, la frontera simbólica entre la sociedad de *origen* y la sociedad receptora se establece a través del control estricto sobre las mujeres del grupo. Ellas deben seguir rigurosamente las normas marcadas por la tradición (o la resignificación milenarista de esas normas en el nuevo contexto) portando sobre sus cuerpos las fronteras constitutivas de la identidad cultural. La marca de género encarna en la prescripción intransigente del uso del velo (en sus distintas modalidades) y el seguimiento de normas sobre sexualidad impuestas sobre ellas. En este tipo de comunidades, presididas por lógicas propias del binarismo simbólico, se percibe que, sin el control de lo femenino, encarnado en las mujeres, se introduciría el desorden. En contraste, los varones del grupo pueden vestir atuendos occidentales e integrarse medianamente a las costumbres locales sin que ello signifique una amenaza a la identidad cultural (cf. Amorós, 2009, se informa sobre este mismo fenómeno en sociedades ágrafas), lo que incluye la necesidad de contar con mitos matriarcales: en Rosaldo y Lamphere, 1974; en Webster y Newton, 1979 y en Bamberger, 1979.

En las distintas sociedades las prácticas de ritualización mediante las cuales se aprende a ser hombre o a ser mujer tienen que ver con aprendizajes distintos de acuerdo con lo que cada sociedad considera las destrezas de uno y otro grupo. Los comportamientos aprobados para el género se aprenden. Ahora, la instauración del género, es decir, la conciencia de que se es hombre o mujer, es muy anterior a la constatación de la diferencia sexual y esta designación queda clara durante el primer y segundo años de vida. Por ello se premia o se sanciona con juegos en la infancia que contribuyen a reafirmar o contradecir la actuación de género.

Aunque las mujeres también actúan con significados de masculinidad y los varones también actúan con significados de feminidad. Si no fuese así, las mujeres no devendrían sujetos de una identidad y se ubicarían sólo en el territorio de lo innombrable. En cambio, también están atravesadas por la marca y constituidas subjetivamente, son sujetos de deseo y construyen cultura. En correspondencia, los varones también actúan valores de feminidad, en especial cuando se visualizan siendo agentes de fuerzas naturales que escapan al control racional. En muchas sociedades se piensa que la fuerza bruta y el deseo sexual que debe ser satisfecho a toda costa (por *incontrolable*) son cualidades de los varones. En ambos casos, ellos actúan significados de feminidad.

Es importante poner atención al marcar diferencias tajantes en cuanto a la encarnación de elementos simbólicos: en el género imaginario no sólo tenemos a hombres y mujeres. En el nivel de lo imaginario, aquellos considerados como los *otros*, como aquellos que no son nuestros semejantes sino nuestras alteridades, son feminizados imaginariamente. Todos los que se consideran *salvajes* son feminizados, pues encarnan ideas de alteridad, de aquello que intriga y resulta misterioso aunque al mismo tiempo es temido y carece de prestigio. Pensemos como ejemplo en las personas homosexuales, bisexuales, transexuales, transgénero, intersexuales. Y también pensemos en los pobres, los indígenas, los negros, los no cristianos. Por otro lado, se masculiniza a personas —incluso a mujeres— que identificamos con la centralidad; se premia a mujeres que se comportan como hombres.

¿Qué hace que las personas que viven como mujeres encarnen prioritariamente la femineidad y las que viven como varones, la masculinidad? Tiene que ver con la forma en que realizamos asociaciones distintas dependiendo de *cuerpos* distintos. Aunque aquí no hablamos del cuerpo real, sino de cómo imaginamos el cuerpo. Los cuerpos reales, tanto los de machos como los de hembras, están creados en principio por códigos biológicos, genéticos, etcétera, pero se encuentran modelados por la experiencia y el ambiente, es decir, ningún cuerpo es puramente natural ni puramente experiencial.

Los cuerpos de las hembras humanas evidencian más su relación con la naturaleza, o sea, con aquello que supuestamente no puede ser controlado a voluntad. Esas señales (menstruación, gestación, parto, amantamiento, etcétera) se pueden leer como misteriosas, innombrables, cercanas a la animalidad, que no requieren elaboración, pero esto es sólo en principio, es decir, puede ser una causa de asociación, partiendo, no del cuerpo real, sino de la interpretación que él sugiere.¹⁶ En principio, un cuerpo puede parecer más animal, natural, indescifrable que otro, y esto puede ser un elemento de asociación más generalizada entre las hembras de la especie, por ello es más frecuente que las hembras sean entendidas como mujeres, pero no siempre es así.¹⁷ El conjunto de lecturas que hacemos sobre el cuerpo es lo que genera elementos de identidad, empezando por la identidad de género.

¹⁶ Hay muchas sociedades donde machos biológicos son considerados mujeres y a hembras biológicas se les considera hombres. Aquí no interviene sólo la interpretación sobre el cuerpo, aunque esa interpretación sí nos brinda una idea de que efectivamente puede haber una interpretación más inmediata de que un cuerpo que hace *cosas raras* está más vinculado a la inmediatez y a la naturaleza. Por su parte, existen asociaciones entre el pene, imaginado capaz de desprenderse, como un ente separado del cuerpo que lo porta. En ese sentido implica mucho de femineidad; por ejemplo, para Lacan el Fallo es sinónimo de mujer porque es el significante de la completud y la falta. Por ello el psicoanalista francés afirmaba “la verdad es mujer”, aunque mejor debió referirse a lo “femenino” como la verdad inasequible al conocimiento humano (cf. Rifflet-Lemaire, 1981; Lacan, 1990).

¹⁷ Volviendo al caso de las sociedades donde machos biológicos son identificados como mujeres, encontramos que éstas contraen matrimonio, realizan todas las actividades de las mujeres e incluso tienen hijos. La eficacia de la encarnación de lo simbólico en el imaginario es tal que se ha registrado cómo estas mujeres con cuerpos de macho sufren los dolores “de parto” (cf. Serret, 2001).

Lo simbólico, como vimos, se construye por asociaciones, y las mujeres encarnan la última noción de marginalidad. Si afirmamos que feminizar es animalizar, es importante recordar que lo masculino es identificado con lo humano y que utilizamos el término “hombre” para hablar de toda la especie, porque las mujeres *ocupan* imaginariamente un espacio en el límite entre humanidad y animalidad.

Estos significados manifiestan feminidad porque el par masculino-femenino expresa la dinámica del deseo erótico,¹⁸ la misma que existe en las relaciones sexuales y de apareamiento que reproducen la especie. Por eso en la dupla macho-hembra, que es donde se encarnan de manera más fuerte los significantes de lo masculino y de lo femenino, cuesta bastante trabajo disociarlos.

A partir de la noción de la feminidad representamos toda esa densidad categorial y por eso en las distintas sociedades la simbólica de género sirve como referente de construcción de identidades de hombres y mujeres. A su vez, la simbólica de género ha contribuido a pensar en la dinámica interaccional que se establece entre quienes se consideran los centrales y quienes se encuentran en los márgenes. Por ello decimos que las identidades de las mujeres siempre son doblemente marginalizadas y conflictivas porque encarnan valores de aquello que es contradictorio con la propia identidad. Entre más valencias de feminidad nos sirvan para identificar a una persona, mayor carga de marginalidad estamos imprimiendo en ella.¹⁹

En todas las culturas tradicionales las valencias de feminidad dan cauce simbólico imaginario a una energía de enorme potencia, expresión de lo desconocido: significantes porosos cuyos significados fluyen densamente entre lo sagrado y lo profano. Por ejemplo, algunos de los elementos que caracterizan los imaginarios de feminidad, como la sangre, que en distintas culturas es considerada a la vez sagrada y contaminante, permiten

¹⁸ Aunque, como ya se mencionó, la del erotismo no es la única dimensión del deseo manifiesta en la simbólica de género: también se expresa en su relación la idea más abstracta que relaciona falta-deseo y completud.

¹⁹ Por esta razón, manifestaciones de la identidad contemporánea como la encarnada por los intersexuales tienen cargas extra de feminización.

dar cuenta de esa porosidad al existir una vía de paso en donde se tocan las fronteras simbólicas (la sangre del guerrero y la sangre menstrual).

3. Género imaginario subjetivo

Recapitulando: sostuvimos que en su nivel simbólico el género estructura las representaciones culturales que expresan la dinámica libidinal. Los referentes de masculinidad y feminidad dan vida a la tensión dinámica impulsora de la edificación cultural y proporcionan las claves de su intelección.

Los imaginarios sociales de género dan cuerpo a los referentes simbólicos masculino-femenino a través de diversas tipificaciones, de las cuales la más relevante es la oposición hombres-mujeres. No obstante, la pareja simbólica de género también dota de significado otras tipificaciones sociales construidas con una lógica binaria, tales como: nacional-extranjero; civilizado-salvaje; rico-pobre; blanco-negro; mestizo-indígena; etcétera.

De este modo, el género imaginario social contribuye a calificar, construir y reproducir identidades colectivas al asociarlas con la dinámica y los significados propios de la masculinidad o la feminidad. Sobra decir que con esto no sólo se alude a la posición central o marginal atribuida a cierto colectivo, sino también a la función que juega en la dinámica libidinal y a su mayor fluidez o densidad, inteligibilidad u oscuridad, de acuerdo con esa asociación imaginaria.

Ahora bien, en el terreno más concreto de la configuración subjetiva, el género imaginario social funciona como referente fundamental en la definición de la identidad nuclear primaria.

Lo que llamamos género imaginario subjetivo alude, en un principio, a la forma compleja en que una persona se posiciona frente a los significados del género como organizador de la tensión libidinal y como tipificador imaginario.

Se aprende así a constituir un *yo* vertebrado por el género, sin que de ello se deduzca que la identidad nuclear así constituida carezca de maleabilidad. En otras palabras, en su nivel imaginario subjetivo, el género

indica el modo concreto en que la persona actúa su posición frente al binomio masculinidad-feminidad, en tanto hombre o mujer, en principio.

Por lo que toca a la conformación de las identidades de género —en el nivel primario o subjetivo— esta última definición tiene aún que desglosarse para explicar fenómenos tan complejos como los que observamos en las identidades *trans*.

La identidad de género, entonces, debe considerarse como el resultado del entrecruzamiento entre dimensiones de la subjetividad que, analíticamente, deben distinguirse. En orden de aparición lógica, esas dimensiones distintas son: la configuración de la identidad nuclear de género (posicionamiento subjetivo frente a los referentes de feminidad y masculinidad); apreciación de la diferencia sexual y posicionamiento frente al deseo. En este último caso, se trata no sólo de la elección de objeto y fin sexuales, sino de la referencia al deseo estructurante de la subjetividad.

El género imaginario subjetivo (ISb), tal como lo hemos entendido aquí, es un elemento clasificador primario que, en las identidades primarias, deviene marca nuclear.²⁰ Por ello, la definición de la identidad nuclear, atravesada ella misma por el género debe, a su vez, ser desconstruida. Ese será el propósito de un trabajo por venir.

La relación entre los tres niveles de intervención del género sería pues la siguiente: El proceso de conformación de la identidad nuclear de un/a sujeto, resulta de un particular posicionamiento imaginario frente al binomio simbólico masculinidad/ feminidad y frente a la encarnación de éste en tipificaciones imaginarias sociales que indican *cómo son* los hombres y las mujeres.

En términos abstractos, la identidad imaginaria subjetiva es una *zona fluida* resultado del cruce entre la autopercepción y la percepción social. Las identidades son pues el producto de un encuentro de dos miradas: la propia y la externa; esa intersección implica la producción de la identidad como el resultado de la dinámica reflexiva. Por lo tanto, las identidades son entendidas como un sitio siempre en movimiento

²⁰ Seguimos aquí las sugerencias de Robert Stoller sobre la identidad nuclear de género y, parcialmente, las del propio Money (cf. Stoller, 1968 y 1976; Money, 1982).

que es producto de un proceso de reflexividad, de diálogo entre ambas miradas. La propia mirada y las miradas externas implican siempre un reposicionamiento, una reconfiguración de ese mismo lugar.

Las identidades son construidas porque son un producto discursivo, semiótico, de interpretación y producción de significados, no se nace con una identidad. Además las identidades son cambiantes, fluidas, transitorias, finitas, internamente contradictorias. Lo que brinda organicidad al cruce de miradas son referentes externos a las propias identidades (en la lógica del binarismo simbólico esos referentes se constituyen con las parejas simbólicas).

Tal organicidad no se traduce, sin embargo, en estabilidad o en coherencia interna. Especialmente en el caso de identidades primarias o sociales que tienen como referente fundamental una categoría límite, como ocurre con la idea de feminidad. Recordemos que las categorías límite integran significados mutuamente contradictorios que se encarnan en las propias identidades: son tanto alteridad como condición de posibilidad; son tanto límite como otredad. La categoría *feminidad* da cuerpo a la vez a significados de deseo, temor y desprecio.²¹ Quienes constituyen sus identidades en el nivel imaginario subjetivo en referencia a un elemento simbólico de esta naturaleza, dan cuenta de estas patentes paradójicas en cada una de sus prácticas, discursos y representaciones. Así ocurre, de maneras múltiples y diversas, con quienes se interpelan con el significante *mujer*. Aunque como ya se apuntó, también con algunos de quienes se afirman *hombres* cuando conjugan con esta definición, otras que los incorporan al territorio de la feminidad.

Así, aquello que llamamos identidad (que, explícitamente o no, está siempre marcada por el género) es una realidad bastante paradójica porque a partir del análisis sobre cómo se constituyen y cómo se actúan las identidades podemos ver su enorme ambigüedad, fluidez, finitud. Sin embargo, la condición de posibilidad de la constitución de identidades radica en que exista la ilusión contraria: certidumbre de eternidad,

²¹ Las contradicciones internas pueden ser vistas en nuestra propia identidad, en las identidades políticas, en las identidades comunitarias. Si lo pensamos en términos de los colectivos sociales veremos muchos referentes y significados no solamente distintos sino contradictorios.

infinitud, coherencia interna. Las identidades se perciben irrepetibles, *idénticas* a sí mismas, aunque de facto se configuran por una sucesión de *identificaciones*. Las identificaciones construyen la mirada unificada que edificamos sobre nuestra propia identidad.

En este sentido, toda identidad es imaginaria, aunque no ficticia: se materializa en acción pero depende de ilusiones que se constituyen en certezas de ser personas únicas, congruentes, eternas, con sentido. Esta necesidad de certezas identitarias es fundamental porque permite a las identidades constituirse y actuar, es decir, si los sujetos o los colectivos no partieran de esa certidumbre se disolverían. Los contornos identitarios se desdibujarían.

Lo anterior nos es útil para comprender la fuerza inercial de lo simbólico, en tanto referente de las identidades imaginarias, a nivel social y subjetivo, que se resiste a desaparecer a pesar del embate de la lógica racionalizadora sobre las distintas prácticas, sentidos, interacciones, conformaciones institucionales, etcétera. En efecto, las identidades dependen de certezas muy fácilmente reforzadas por la lógica del binarismo simbólico. Esa lógica nos ofrece siempre respuestas claras, nos ubica en el lugar que cada quien ocupa, qué está bien, qué está mal. Organiza sentidos que son percibidos como fijos, verdaderos, inalterables, últimos, y esto genera una enorme cohesión identitaria.

Coda: El género como frontera

La identidad es el territorio fronterizo por excelencia. Se constituye por la marca, el límite, el perfilamiento, la exclusión. Su estudio se ha producido siempre en la frontera entre disciplinas: el psicoanálisis, la antropología, la sociología, los estudios culturales. La identidad instituye a la vez las percepciones de unicidad y de identificación; lo suyo es, pues, irremediamente, la sensación de pertenencia fraguada gracias a las exclusiones.

De acuerdo con lo que dijimos antes, toda identidad, social o subjetiva, se halla atravesada por la marca de género. Las mujeres (entre otros sujetos que encarnan significados de feminidad) personifican entre

los humanos la categoría que simboliza el margen, la frontera y, *a la vez*, lo que ésta excluye. En la distinción masculino/femenino leemos todas las paradojas de las identidades: la ilusión de centralidad, de certeza, de eternidad, de integralidad, de coherencia interna, es requisito de autopercepciones personales o sociales que, en los hechos, no son sino dispersas, inciertas, finitas, fragmentarias e incongruentes. En la encarnación de esta dinámica, los varones, una parte de la humanidad, asumen su particularidad como el universal: ellos son *el hombre*. Las mujeres actúan, así, el papel de alteridad y límite de lo cultural y de lo humano, pese a lo cual, cargan sobre sus hombros la tarea de preservar *su* cultura y la integridad de los hombres que las poseen.

La identidad de género, tal como la comprendemos, es justamente una percepción que se elabora en el nivel de las imágenes socialmente compartidas, organizadas por códigos que la colectividad reproduce, sanciona y acepta. Desde luego, estas imágenes, que encarnan la propia identidad de las personas, también se encuentran en un proceso de constante transformación en la medida en que los propios códigos sociales se van modificando. En un sentido amplio las identidades imaginarias, sociales y subjetivas, deben comprenderse como el lugar de encuentro de la autopercepción y la percepción social que una persona o, incluso, una colectividad consigue de sí misma.

Cuando hablamos de un punto de encuentro entre ambos registros, queremos decir que la construcción social sobre lo que significa ser *x* o *y* impacta constantemente en la definición de las diversas identidades. Mas la identidad, como sabemos, no se define únicamente a partir de esta sanción colectiva, sino que en ella interviene de una manera igualmente importante la forma como los sujetos se autoperciben, recuperando ciertamente la mirada externa, pero reelaborándola a partir de su propia vivencia. El solapamiento y la intersección entre hetero y auto percepción se recupera y *actúa* por los sujetos, organizándose narrativamente en distintos niveles de discurso. Los sujetos dicen de sí, como de otros, lo que son, no en una reconstrucción racional sino en la sucesión de relatos que expresan lo que se supone deben expresar. La manifestación de estos relatos cobra forma para el análisis sociológico en tanto *tipificaciones*; un

conjunto de etiquetas, cada una de las cuales descubre uno de los múltiples pliegues que dan cuerpo a la identidad.

Lo que llamamos género, no solamente representa, en este nivel imaginario, una de las etiquetas a las que aludimos, sino que implica, sin duda, el rasgo del complejo identitario que hasta ahora sigue siendo decisivo para dar color y volumen a todos los demás rasgos que integran este conjunto. Cuando el género describe a las identidades, cuando se inscribe en ellas, ordena prácticamente todas las demás piezas que pueden modificar la percepción social y la autopercepción del sujeto.

Si contrastamos al género con otros ordenadores de identidad, podremos ver más claramente de qué se trata. La pertenencia étnica, la nacionalidad, la raza o el credo religioso, son referentes que cambian considerablemente para el imaginario social si comparamos cómo se expresan en distintas épocas o en diversos pueblos. La singularidad del género consiste en que los rasgos socialmente atribuidos a la diferencia entre un hombre y una mujer, son extrañamente constantes y similares a lo largo de la historia, en las distintas culturas, en sociedades distantes entre sí. Y esto, cuando menos, se presta a una reflexión más profunda. Muchas referencias fundamentales han cambiado muy poco a lo largo de las épocas y difieren en lo mínimo, incluso entre las sociedades más contrastantes.

Pensamos que la exploración de *lo simbólico* —en tanto fuente de la diferencia entre géneros— nos da las claves de esta explicación. Definimos este campo como el nivel de organización de la cultura que construye los referentes a los que habrán de remitirse todas las imágenes que las colectividades humanas sancionan como parte de su propia realidad. En este registro (el del orden simbólico) podemos encontrar el origen de las dinámicas, prácticamente transhistóricas, de interacción entre los seres humanos a partir de lo que se imaginariza como sus géneros, sus pertenencias inmutables a una cierta naturaleza: de masculinidad o femineidad. Esto significa que la verdad del género no surge en el imaginario, no nace en los cuerpos, por el contrario: la construcción del cuerpo y la sexualidad es un resultado del *género simbólico*.

Las mujeres son pues aquellas personas que encarnan los contradictorios y tensos significados de la feminidad, y se llama hombres a quienes representan (histriónicamente) las nociones de lo masculino. No obstante, la deconstrucción del orden simbólico que ha sido producto de la racionalización, ha impactado severamente la traducción del binarismo simbólico de género en identidades imaginarias claramente delimitadas. Prueba de ello es la progresiva proliferación de las identidades *trans*.

Concluamos estas reflexiones insistiendo sobre la dimensión más concreta de este tema: ¿A quiénes llamamos hombres y a quiénes mujeres? Son hombres aquellos integrantes de una comunidad humana que actúan prioritariamente significados de masculinidad; y caracterizamos como mujeres a aquellas personas que en una comunidad humana actúan prioritariamente significados de feminidad. Estos significados son el efecto de la relación dinámica expresada por la pareja simbólica de género, que propicia la interpretación fundante de toda cosmovisión. En ese nivel abstracto dan sentido a nuestra vida y al funcionamiento del grupo. ■

Recepción: Junio 17 de 2010

Aceptación: Octubre 22 de 2010

Estela Serret

easb@correo.azc.uam.mx

Mexicana. Doctora en filosofía política por la UNED de Madrid, España. Su adscripción institucional es el Departamento de Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México. Líneas de investigación: identidades de género y críticas feministas de la ciudadanía.

Bibliografía

Alcoff, Linda (1989). Feminismo cultural *versus* pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista. En: *Feminaria*, 4. Buenos Aires. Noviembre de 1989, pp. 1-18.

- Amorós, Celia (2009). *Vetas de ilustración*. Cátedra (Feminismos). Madrid. 312 pp.
- Ansart, Pierre (1983). *Ideología, conflictos y poder*. Premia Editora (La red de Jonás). México.
- Auge, Marc (2005). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa. Barcelona. 129 pp.
- Bamberger, Joan (1979). El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas? En: Harris y Young (comps.). *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona, pp.63-82.
- BGSG (The Biology and Gender Study Group) (1988). The importance of feminist critique for contemporary cell biology. En: *Hypatia*, vol. 3, No. 1. s/e. s/l., pp. 61-76.
- Braidotti, Rosi (1991). *Patterns of Dissonance*. Routledge. Nueva York.
- Braidotti, Rosi (1994). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia University Press. Nueva York.
- Butler, Judith (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. Routledge. Nueva York. 172 pp.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona. 394 pp.
- Castoriadis, Cornelius (1989). Institución de la sociedad y religión. En: *Vuelta*, 93. México.
- Fausto-Sterling, Anne (1992). *Myths of gender*. Basic Books. Nueva York. 310 pp. (Edición original, 1984).
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the body*. Basic Books. Nueva York. 474 pp.
- Foucault, Michel (1983). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1. La voluntad de saber. Siglo XXI. México.
- Freud, Sigmund (2004a). *Psicología de masas y análisis del yo*. Obras completas. Tomo XVIII. Amorrortu. Buenos Aires, pp. 63-136. Edición original, 1921.
- Freud, Sigmund (2004b). *Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido"*. Obras completas. Tomo XVIII. Amorrortu. Buenos Aires, pp. 227-254. Edición original, 1923.
- Geertz, Cillford (1989). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.

- Haraway, Donna (1981). In the beginning was the word: The genesis of biological theory. En: *Signs: Journal of women in culture and society*, vol. 6, No. 3, Universidad de Chicago. Chicago, pp. 469-481.
- Kirk, G. S. (1990). *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Paidós. Barcelona.
- Lacan, Jacques (1990). *Escritos. 1. Siglo XXI*. México.
- Lamas, Marta (1986). La antropología feminista y la categoría género. En: *Nueva Antropología*, No. 31, Noviembre. CONACYT/UAM-Iztapalapa, México.
- Lamas, Marta (Comp). (1996). *Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, UNAM/Miguel Ángel Porrúa. México.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer (Feminismos, 29). Madrid. Trad. Eugenio Portela. 415 pp.
- Leach, Edmund (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude (1985). La familia. En *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Cuadernos Anagrama. Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude (1987). *Antropología estructural*. Paidós. Barcelona. Edición original, 1958.
- Malrieu, Phillipe (1971). *La construcción de lo imaginario*. Guadarrama. Madrid. 288 pp.
- Martínez, Alicia (1992). La identidad femenina: crisis y construcción. En: M. L. Tarrés (comp.), *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. PIEM/COLMEX. México, pp. 65-84.
- McKenna Wendy y Suzanne Kessler (2006). Transgendering: Blurring the boundaries of gender. En: *Handbook of gender and women's studies*. SAGE Publications en http://sage-e-reference.com/hdbk_genderstudy/Article_n20.html
- Mead, Margaret (1982). *Sexo y temperamento*. Paidós. Barcelona.
- Money, J. y A. Ehrhardt (1982). *Desarrollo de la sexualidad humana (Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género)*. Ediciones Morata. Madrid. 297 pp. (edición original, 1972)

- Ortner, Sherry (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En: Harris y Young (Comps.). *Antropología y feminismo*. Anagrama. Barcelona, pp. 109-132.
- Rifflet-Lemaire, Anika (1981). *Lacan*. Hermes/Sudamericana. México.
- Riquer Fernández, Florinda (1992). La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social. En M. L. Tarrés (coomp.) *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. PIEM/COLMEX. México, pp. 51-64.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louis Lamphere (eds.) (1974). *Women, culture and society*. Stanford University Press. Stanford.
- Sahlins, Marshal (1988). *Cultura y razón práctica*. Gedisa. Barcelona.
- Serret, Estela (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. UAM-Azcapotzalco. México pp.
- Serret, Estela (2004). Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades. En: García Gossio, *Mujeres y sociedad en México*. Tec/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados. México, pp. 43-70.
- Stoller, Robert (1968). *Sex and gender. The development of masculinity and femininity*. Karnac. Londres. 384 pp.
- Stoller, Robert (1976). *Sex and gender*. Vol. II. *The transexual experiment*. Aronson. Nueva York. 316 pp.
- Tallaferro, Alberto (2004). *Curso básico de psicoanálisis*. Paidós. México. 328 pp.
- Turner, Bryan (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. FCE. México. Trad. Eric Herrán. 223 pp.
- Webster, Paula y Esther Newton (1979). Matriarcado: enigma y paradigma. En: Harris y Young (Edit.), *Antropología y feminismo*. Anagrama. Barcelona, pp. 83-107.



Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad: Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss

The avatars of the body in the formation of identity: A rapprochement through the work of Pierre Bourdieu and Marcel Mauss

Priscila Cedillo Hernández

El Colegio de México

Resumen

Las identidades de género se apoyan en un trabajo diario de ritualización corporal; este proceso es leído a través de dos conceptos: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss, las cuales aluden al entrenamiento de los cuerpos, aquí, en relación al imaginario de la masculinidad y la feminidad y las expectativas que engendra; y, el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que apunta a la comprensión de disposiciones diferenciadas entre hombres y mujeres, al suponer la *encarnación* de las técnicas de las que habla Mauss. Esto se ejemplifica

Abstract

Gender identities are based on a daily work of body ritualization. This process is read through two concepts: *body techniques* of Marcel Mauss, which allude to training bodies, here, according to the imaginary of masculinity and femininity and the expectations that engenders. And Pierre Bourdieu's concept of *habitus* of, denoting the understanding of differentiated dispositions between men and women, assuming the *embodiment* of the techniques referred to by Mauss. This is exemplified through the radical transgender identities

a partir de las identidades radicales y la and performance of *drag king*.
actuación del *drag king*.

Palabras clave

Cuerpo, identidad, género, *drag king*.

Keywords

Body, identity, gender, *drag king*.

Introducción

A fuerza de usar faldas por tanto tiempo, ya un cierto cambio era visible en Orlando; un cambio hasta de cara, como lo puede comprobar el lector en la galería de retratos. Si comparamos el retrato de Orlando hombre con el de Orlando mujer, veremos que aunque los dos son indudablemente una y la misma persona, hay ciertos cambios. El hombre tiene libre la mano para empuñar la espada, la mujer debe usarla para retener las sedas sobre sus hombros. El hombre mira el mundo de frente como si fuera hecho para su uso particular y arreglado a sus gustos. La mujer lo mira de reojo, llena de sutileza, llena de cavilaciones tal vez. Si hubieran usado trajes iguales, no es imposible que su punto de vista hubiera sido igual.

Virginia Woolf, en *Orlando* (2004: 165)

Una de las novelas de Virginia Woolf relata la historia de Orlando, un caballero inglés que durante la época isabelina se convierte en una mujer. Sin comprender bien a bien la razón del cambio, Orlando le tiene que hacer frente, pues aun cuando él se asuma como hombre, para la mirada de los otros, ya es una mujer. Sin embargo, convertirse en una mujer no es tarea fácil. Es aquí cuando Orlan —ya con su nuevo nombre— encamina todas sus fuerzas hacia nuevos aprendizajes: hablar, caminar, sentarse, moverse, vestirse, e incluso pensar y sentir las nuevas experiencias que le acompañan, se vuelven un reto que, de superarlo, habrán de convertirlo en mujer.

Con esta novela, Woolf nos recuerda los avatares por los que comúnmente pasamos para convertirnos en hombres o mujeres y que las más de las veces pasan inadvertidos. Sirva como pretexto para introducir el problema que aquí interesa: la ritualización diaria del cuerpo en la producción de identidades de género; para llevar a cabo este objetivo, el artículo se divide en tres partes. La primera muestra cómo el género afecta la constitución de identidades. Una segunda parte pone de relieve las implicaciones que tiene el cuerpo en tales procesos, a partir de dos categorías: las *técnicas corporales* del antropólogo Marcel Mauss y el *habitus*,

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad. Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y...

del sociólogo Pierre Bourdieu, bajo la premisa de que el cuerpo se somete a un trabajo de ritualización. Cierro el artículo con una digresión respecto a cómo las identidades radicales (transexuales, travestis, transgénero) dejan ver esta lógica al someterse a un continuo proceso de masculinización o feminización, según sea el caso, que desafía la correspondencia que se ha impuesto entre un cuerpo y un rol de género.

Género e identidades: un juego relacional

Hablar de identidades remite a un juego particular en donde el *yo* se constituye a partir del otro que nos interpela. Este apartado refiere a la conformación de una identidad particular: aquella que nos define como hombres y mujeres. No es mi intención realizar una lectura psicológica o psicoanalítica de este proceso; más bien quiero enfatizar el carácter relacional de las identidades y la importancia de los ordenamientos de género para que éstas se constituyan.

El género, nos dice Joan Scott, es de naturaleza recíproca a la sociedad (Scott, 2008: 69). Sin embargo, ¿qué quiere decir esto? En primera instancia alude a cómo el género es producido por la sociedad al tiempo que se encarga de producirla. Se trata entonces de una relación que se afecta mutuamente. Es decir, la diferencia entre lo masculino y lo femenino se vuelve fundamental en las sociedades en tanto que, producida por éstas, contribuye a organizarlas.

Sin embargo, en esta diferenciación, el polo de lo femenino adquiere una connotación negativa o subordinada respecto a lo masculino en la medida en que lo femenino sirve de categoría límite que permite la constitución de lo masculino. En otras palabras, sin lo femenino, lo masculino no podría ser. La oposición entre lo masculino y lo femenino es entonces asimétrica. El género se vuelve así: “un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos [a la vez que] el género es una forma primaria de relaciones simbólicas de poder” (Scott, 2008: 65).

Al ser un factor clave en la organización de las sociedades, el género opera en varias dimensiones. Scott da cuenta de ello y propone, en su artículo *El género, una categoría útil para el análisis histórico*, cuatro

niveles analíticos que se imbrican mutuamente: 1) el simbólico, que se ubica en el terreno de las significaciones; 2) el normativo, que encamina lo simbólico en una dirección específica y se traduce en un *deber ser* que rige las sociedades y a sus individuos; 3) el institucional, que alude a las distintas formas en que el género se construye en esferas tan diversas como la política, la religión, la economía o las estructuras del parentesco; y 4) el subjetivo, que da cuenta de las formas en que los sujetos nos apropiamos de los ordenamientos de género.

Sin duda, coincido con Scott en este armazón conceptual que nos brinda para comprender cómo el género, construido socialmente, contribuye a la organización y producción de la sociedad. Para fines de este artículo me centraré sólo en la última dimensión que plantea (la subjetiva), en tanto me sirve como punto de apoyo para mostrar las imbricaciones entre género e identidad. Esto no quiere decir que haga caso omiso de las otras dimensiones. Por el contrario, éstas forjan los procesos que subyacen a la construcción de las identidades, pues, el ser humano, al vivir en sociedad, se produce como sujeto sólo a partir de las relaciones sociales y simbólicas que establece.

Así, la identidad no es de ninguna forma una esencia que de manera única se presente en un individuo. Al contrario, las identidades no podrían ser comprendidas sin su alteridad, pues es la delimitación frente a lo otro lo que las constituye. Se trata entonces de una dinámica de inclusión y exclusión en donde el género juega un papel primordial pues, por poner un ejemplo, no es lo mismo ser Luis que Luisa, como no fue lo mismo para Orlando, el personaje de Virginia Woolf, ser hombre que mujer.¹ Habrá que esclarecer las formas en que el género configura la identidad.

De acuerdo con Estela Serret (2001) la identidad de género comprende tres niveles: a) el posicionamiento frente a los referentes simbólicos de lo masculino y lo femenino, que fijarán su comportamiento respecto a los valores de la masculinidad y la feminidad, propios de cada socie-

¹ Aunque, la forma en que se experimente la masculinidad o feminidad dependerá de la posición que ocupemos en el espacio social. Con esto quiero decir que, aun cuando la identidad de género sea determinante, siempre se matizará en función de otras coordenadas sociales, sean éstas de etnia, clase, preferencia sexual, etcétera (cf. Barret, 1995; Gross, 1995; De Lauretis, 1991, y Millán, 2006).

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad. Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y...

dad; b) la percepción del cuerpo sexuado, a partir de la mirada del otro (fundamentalmente la materna), y c) la elección del objeto del deseo, que culminará con la resolución del Complejo de Edipo.

En particular, me interesan los primeros dos niveles, pues al posicionamiento frente a lo masculino y lo femenino, y a la percepción del propio cuerpo sexuado, subyace un proceso de ritualización de los cuerpos que da como resultado la apariencia de inmutabilidad y sustancialidad de las identidades.

La ritualización de la diferencia

Erving Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* nos recuerda cómo los sujetos construimos una fachada a partir de las expectativas que el *otro* generalizado deposita en nosotros. Con ella, proyectamos un sentido específico que marca el curso de nuestras interacciones. Es en esta dirección que Goffman recupera al cuerpo como “productor de sentido” (cf. Goffman, 1994 y Sabido, 2007). Nuestro atuendo, por ejemplo, envía a los otros actores información respecto a nuestra persona. Ahora bien, la elección de nuestro vestido tendrá que ver con las expectativas que la sociedad marca para la posición que ocupamos en el espacio social. Sin embargo, no se trata sólo de cómo adornamos nuestro cuerpo sino cómo éste, al participar de un ordenamiento social particular, se adecua a las expectativas sociales que encierra. Bajo esta premisa, la adscripción a una identidad de género tendrá que ver también con la encarnación² de los valores de masculinidad y feminidad en una sociedad dada. Ya Simone de Beauvoir nos decía cómo las mujeres no nacen sino se hacen. Es así como este apartado quiere dar cuenta de la ritualización de la diferencia sexual, es decir, del trabajo social que día con día se invierte en los cuerpos en relación a las normativas del género a partir de dos categorías: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss y el *habitus* de Pierre Bourdieu.

² Aquí recupero el término *encarnación*, propuesto por Fernando García Selgas, quien lo considera como “incrustación o *in-corporación* vital de marcos de sentido” (Selgas, 1994: 64) bajo las premisas de que el individuo se produce en y a través de relaciones simbólicas, por un lado, y que la corporalidad es una estructura abierta que se compromete con tales relaciones.

Las reflexiones que Mauss realiza sobre el cuerpo resultan relevantes en tanto dejan ver el trabajo social que se invierte en una dimensión a la que se le ha prestado poca atención: la corporal. Por su parte, Bourdieu da cuenta de cómo este trabajo de ritualización supone la encarnación del orden social en forma de disposiciones, arraigando, además, las desigualdades entre los géneros que terminan “por registrarse como diferencias de naturaleza” (Bourdieu, 1998: 3). Antes de ampliar tales argumentos, quisiera aludir a algunos elementos que justifican la pertinencia de un análisis sobre la ritualización desde una dimensión corporal.

¿Por qué el cuerpo?

Si bien existen muchas clases de rituales —las bodas, los funerales, las fórmulas que empleamos para comunicarnos, etcétera— hay algunos que suponen un entrenamiento particular del cuerpo al señalar cuáles son los usos legítimos e ilegítimos del mismo; es decir, que muestran por quién, cómo y en qué contexto el cuerpo puede ser utilizado (cf. Bourdieu, 1991 y 2005). De ahí, es posible afirmar que el cuerpo se encuentra altamente ritualizado. Durante nuestra infancia, por ejemplo, aprendemos a no comer con las manos, a no gritar cuando queremos hacerlo o, simplemente, a controlar necesidades fisiológicas básicas como orinar en el lugar apropiado, evitar las flatulencias frente a otras personas, etcétera. En este sentido dirá Le Breton (2002): las lógicas culturales se inscriben en los cuerpos.³

En lo que se refiere a las relaciones entre los sexos, los rituales de este tipo cumplen una función primordial: contribuyen a la encarnación de los valores inscritos en la masculinidad y la feminidad, en forma de *habitus*, es decir, esquemas de percepción, pensamiento y acción (cf. Bourdieu, 2005). De tal suerte que conforma, aunque no de manera exclusiva, las identidades de género. Sin embargo, una de las consecuencias más graves de esta encarnación del género será la *naturalización* de formas de moverse, hablar o pensar (en suma, de comportarse) que han sido socialmente constituidas. La naturalización de tales prácticas favorece la reproducción

³ Esto remite al conflicto, ya descrito por el psicoanálisis, entre el *yo* y el *ello* donde la internalización de las prescripciones culturales a través de la conformación del *superyó*, impide que el individuo se deje llevar por sus instintos.

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad. Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y...

del *statu quo* e impide cuestionarse acerca de las desigualdades que encierra este último. En otras palabras, la organización social y simbólica que privilegia lo masculino encuentra en la continua ritualización de los cuerpos una forma de (re)crearse.

Las técnicas corporales

Marcel Mauss en su artículo *Técnicas y movimientos corporales*, publicado en 1936, nos recordó cómo el ser humano tiene al cuerpo como su instrumento más natural (Mauss, 1979). Aquí Mauss propuso el concepto *técnica corporal* para referirse a las formas tan diversas en que los seres humanos hacemos uso del cuerpo. De acuerdo con este antropólogo, existen dos formas para clasificar tales técnicas: por un lado, se pueden separar en función del sexo. Y por el otro, pueden considerarse a partir de la edad. De tal suerte que hay técnicas del nacimiento, la infancia y la adolescencia; y técnicas de la edad adulta (en donde incluye las técnicas del sueño y el reposo, de la actividad y el movimiento, las que hacen frente a las necesidades naturales del cuerpo, las técnicas de la comida, la reproducción y el cuidado corporal).

Por obvias razones me interesa la primera forma de clasificación. Cuando iniciaba el capítulo con el relato de la novela de Woolf, hacía alusión al hecho de lo que convertirse en mujer significaba para Orlando-Orlan, esto es, incorporar nuevos aprendizajes. Y puse particular atención en aquéllos que tenían que ver con el cuerpo directamente, tales como caminar, sentarse, moverse, etcétera, en aras de mostrar cómo nos valemos del cuerpo para construir nuestra propia fachada, en términos goffmanianos. Lo que supone, además, trazar los rasgos que delimitan nuestra identidad. En suma, traté de resaltar las técnicas corporales que subyacen a la identidad de género.

Tales técnicas pasan inadvertidas la mayor parte de las veces debido a que son producto de un trabajo de socialización que tiende a borrar sus huellas. Bourdieu (2005) nos recuerda cómo las estructuras que contribuyen a la (re)producción de la dominación masculina realizan al mismo tiempo un trabajo de deshistorización, aunque su existencia nos deja una valiosa enseñanza que Mauss ya nos advertía: gracias a la

repetición duradera, los cuerpos se invisten de una naturaleza distinta a lo fisiológico, adquieren un *habitus* o una *hexis* que alude al trabajo social invertido en los cuerpos que, en lo respectivo a las relaciones entre los sexos, contribuye a la afirmación de una diferencia.

Los cuerpos conocen (el habitus)

Con y contra Mauss, Pierre Bourdieu recupera el concepto de *habitus* dentro de la tríada conceptual que nos propone como parte de su *estructuralismo genético*.⁴ Siguiendo la línea ya trazada por Mauss, Bourdieu propone un nuevo matiz: los cuerpos conocen. Es decir, no se trata de un objeto pasivo sobre el cual la cultura se inscribe sin más. Por el contrario, los cuerpos aprenden continuamente. Las *técnicas corporales*, en ese sentido, son la prueba de un largo proceso de aprendizaje corporal. El sociólogo de *La dominación masculina* desafía así una de las dicotomías más queridas a la tradición de pensamiento en Occidente, aquélla que opone el cuerpo al alma. Y donde el alma es la única capaz de conocer, en tanto que en ella residen nuestras capacidades intelectuales. El ejemplo más común es la separación que René Descartes realiza entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Es así como, a partir del *habitus* y su dimensión corporal, las *técnicas corporales* de Mauss adquieren total relevancia, pues el *habitus* funge como un “esquema general de pensamientos, percepciones y acciones” que se dirigen fundamentalmente a los cuerpos,⁵ pero que, además, resultan de un trabajo continuo de ritualización que hace uso de esas *técnicas corporales*. Atender entonces la ritualización de los cuerpos sexuados significa tender un puente entre ambas categorías que deleve la lógica cultural

⁴ Denominación que él mismo utiliza (cf. Bourdieu, 1993). Su propuesta teórica incluye la articulación de tres conceptos clave: *habitus*, *campo* y *capital*. No podré detenerme suficientemente aquí, pero el campo tiene que ver con el espacio de relaciones objetivas donde han de gestarse las posiciones sociales que unos agentes ocuparán en función de su capital específico. No existe sólo un campo, sino varios: el de la política, la religión, el arte, etcétera. El capital, por otro lado, es entendido no sólo como la acumulación de bienes materiales o económicos, sino también como la acumulación de bienes simbólicos o sociales, que en su conjunto permiten obtener una posición dentro de cada campo (cf. Bourdieu, 1988 y 1990).

⁵ Mi interés principal recae, no tanto en los *habitus* como una categoría general, sino en la consideración de este concepto a la luz de la ritualización a la que se somete el cuerpo. Y en particular a la “construcción cultural de la diferencia sexual” (cf. Lamas, 1996 y 2002).

que subyace a los cuerpos y los esquemas de pensamiento, percepción y acción que engendra.

Ya Mauss señalaba que tales *técnicas* podían clasificarse por sexo y edad. En ese sentido, Bourdieu coincide con el antropólogo, pero va más allá. A las variables de sexo y edad podrían agregársele otras más, por ejemplo, la posición de clase.

En *La distinción*, Bourdieu deja ver cómo las mujeres de la pequeña burguesía se encuentran sumamente preocupadas por la imagen que presentan a los demás mucho más de lo que podrían estar las mujeres que ocupan posiciones más arriba o más abajo en la escala social. Su preocupación no es gratuita, pues estas mujeres se ven doblemente afectadas: por el género y la clase.⁶ Por el género en la medida en que la relación que las mujeres establecen con su cuerpo tiene que ver con la percepción del otro (que no es solamente masculino). Es decir, el ser femenino, en palabras de Bourdieu, es un ser percibido. La relación de las mujeres con su cuerpo tiende a la inmanencia⁷ pues constantemente nos vemos reducidas a la imagen que generamos en los demás.⁸

Esta relación se acentúa en el caso de las mujeres que pertenecen a la pequeña burguesía, pues esta fracción de clase se encuentra siempre ávida de reconocimiento social, por la posición tan endeble que ocupa (no se encuentran al fondo de la escala social pero tampoco en la cima). De tal suerte, los cuerpos de las mujeres pequeño burguesas se someten a un mayor número de rituales que tienen que ver con su presentación personal (maquillaje, peinados, atuendos, etcétera).

Ahora, es posible deducir de aquí que la ritualización de los cuerpos sexuados contribuye a un trabajo continuo de diferenciación entre los sexos que genera disposiciones específicas: se construye así un *habitus* masculino y otro femenino, e igualmente se generan dos formas de rela-

⁶ No quiero decir que las mujeres pequeño burguesas sean las únicas que se vean afectadas por estos dos factores. Más bien quiero enfatizar cómo la posición que ocupan en el espacio social acentúa las prescripciones de género a las que se someten todas las mujeres.

⁷ La asociación “cuerpo femenino-inmanencia y ser masculino-trascendencia del cuerpo” ha sido trabajada, en especial, por la teoría feminista (véase, Bordo, 2001 y Hérítier, 2007).

⁸ Un espectacular de *El Palacio de Hierro* condensa a la perfección esta relación: una mujer es examinada por varias lupas que dirigen la mirada del espectador a su atuendo, mientras tanto, en el fondo del espectacular se dibujan unas víboras.

cionarse con el cuerpo (de portarlo), o en palabras de Mauss y Bourdieu, dos *hexis* corporales. En este sentido, la ritualización del cuerpo sexuado contribuye a la creación de identidades de género; sin embargo, este proceso acarrea una consecuencia funesta: el arraigo en los cuerpos de las desigualdades entre los sexos.

En un ejemplo por demás sugerente, Jorge Galindo nos recuerda cómo el tacón contribuye a la percepción de las mujeres como seres frágiles e indefensos, en la medida en que al obligar a caminar en una forma determinada, obstaculiza muchos de nuestros movimientos (cf. Galindo, 2007). Algo similar sucede con el uso de la falda:

Es difícil comportarse correctamente cuando se lleva una falda. Si usted es un hombre, imagínese en una falda, más bien corta y trate de ponerse en cuclillas, de levantar un objeto del piso, sin moverse de la silla y sin abrir las piernas [...] La falda es un corsé invisible que impone en los modales una atención y una retención, una manera de sentarse, de caminar... La falda es una suerte de recordatorio. La mayoría de los dictados culturales sirven para recordar el sistema de oposición (masculino/ femenino, derecha/ izquierda, alto/ bajo, duro/ blando) en que se funda el orden social. Oposiciones arbitrarias que terminan por prescindir de justificativos y que se registran como diferencias de naturaleza [...] La falda muestra más que un pantalón y es difícil de llevar justamente por lo que puede llegar a mostrar. He ahí toda la contradicción de la expectativa social respecto de las mujeres: deben ser seductoras y moderadas, visibles e invisibles (o en otro registro, eficaces y discretas) (Bourdieu, 1998: 4-5).

El cuerpo de los varones pasa por un trabajo social que, sin embargo, se encamina en otra dirección. El ser masculino —nos recuerdan Bordo, Bourdieu y Héritier— busca trascender al cuerpo. La relación que los varones establecen con éste, a diferencia de lo que acontece con las mujeres, puede llegar al descuido y esto convertirse en una ventaja (lo que, cabe aclarar, no sucedería con una mujer descuidada). Alemany nos dice al respecto:

[L]a desatención del cuidado externo no incide de igual manera en cada uno de los colectivos. Así, el descuido

de estos aspectos desvaloriza a las mujeres, ya que pierden su imagen femenina, mientras que a los hombres, “el olvido” del cuidado personal les acerca a la imagen del sabio (citado por Rodríguez, 2003: 154).

Habrán entonces que atender a estos pequeños rituales, cotidianos pero sobre todo duraderos, que consagran la diferenciación entre los sexos, al establecer formas de caminar, de hablar, de portar el cuerpo; en suma, *hexis* corporales que nos recuerdan constantemente las divisiones que regulan las relaciones entre los géneros y que, al mismo tiempo, arraigan las desigualdades. Incluso cuando las mujeres logran incursionar en actividades designadas como “masculinas” el cuerpo (socialmente constituido) hace su aparición y les recuerda, en forma de estrés o cansancio, la línea que transgreden:

En la definición de una profesión hay también todo aquello ligado a la persona que la ejerce. Si está hecha para un hombre con bigotes y llega a ejercerla una jovencita con minifalda, pues ¡no está bien! Siempre faltará el bigote, la voz grave y sonora que conviene a una persona con autoridad: “¡Hable más fuerte, no se le oye!”, ¿qué mujer no ha padecido esta exclamación en una reunión de trabajo? La definición tácita de la mayoría de los puestos de dirección supone una forma de levantar la cabeza, de modular la voz, seguridad, desenfado, el “hablar para no decir nada” y si ella habla con más intensidad de la cuenta, con seriedad o ansiedad, pues eso resulta inquietante. Sin analizarlo siempre, las mujeres resienten todo esto, a menudo en sus cuerpos, como una forma de estrés, tensión, sufrimiento, depresión... (Bourdieu, 1998: 3).

Es interesante cómo este ejemplo puede ser leído a partir de una clave muy goffmaniana, pues todo puesto de dirección encierra unas expectativas que han de encarnarse en el agente que ocupa el puesto. Evidentemente, el género juega un papel importante en la definición de tales expectativas; de tal forma que la relación masculino-poder-puesto de dirección, no es gratuita. Cuando las mujeres acceden a ese tipo de cargos, las expectativas depositadas en el puesto les recuerdan constantemente que ocupan un lugar que no les corresponde, dada la relación

que se exige a las mujeres con su cuerpo. Las desventajas para las mujeres quedan así obnubiladas por el empalme entre la división sexual y social del trabajo, que encubre la distribución desigual de recursos simbólicos —y materiales— entre hombres y mujeres.

Desmontar este andamiaje implica reconocer que el género no sólo opera en las estructuras familiares o del parentesco, además se inscribe en los cuerpos de manera casi indeleble, a partir de estos pequeños detalles de los que día con día nos hacemos partícipes. Hacer frente a este desafío implica “refinar la mirada” (Simmel *dixit*) para hacer evidente la totalidad en los detalles aparentemente más nimios, tal y como predicara Georg Simmel hace más de un siglo, cuando describía las tareas del sociólogo.

Las identidades radicales: el potencial del cuerpo

Las identidades radicales se han caracterizado por desafiar las nociones tradicionales asociadas a los roles de género. Dentro de este ámbito pueden entrar una gran cantidad de nuevas pertenencias identitarias, por ejemplo, transexuales y transgénero, o prácticas como el travestismo o la actuación del *drag* (el *performance* de mujeres como hombres, *drag king*, u hombres como mujeres: *drag queen*). No es mi intención dilucidar claramente en qué se distinguen unas identidades/ prácticas de otras, sino mostrar una semejanza:⁹ el re-entrenamiento del cuerpo que llevan a cabo hasta adecuarse a las expectativas depositadas en el rol de género elegido frente al de adscripción. Llamo género de adscripción a aquél que fue asignado al momento de nacer en función, primero, de la mirada médica y los discursos que ésta ha construido alrededor del género y la sexualidad, y que después ha de conformar la mirada de la familia y otras instituciones. En cambio, cuando hablo de un género buscado sólo hago hincapié en el proceso por el que transexuales y transgénero, en función de un trayectoria psíquica particular, desafían las identidades de género tradicionales y transitan entre una y otra.

⁹ Una tarea así excede los límites de este trabajo, pues son muchos los discursos que configuran estas identidades; entre los más importantes se encuentra el producido por la mirada médica (véase Fausto-Sterling, 2006) y los de la propia militancia. Para una teorización propia de estas identidades, no puede dejar de consultarse el trabajo de Butler (2001).

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad. Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y...

De tal suerte que sea que lo modifiquen quirúrgicamente, en el caso más extremo, o se travistan, el cuerpo que sostiene las identidades radicales, y las prácticas como el *drag*, se encuentra hiper-ritualizado como producto de una re-elaboración identitaria que trasciende una adscripción de género. En este último apartado quisiera ilustrar lo dicho más arriba con algunos ejemplos tomados del trabajo de Amy Bloom en *Normal* y Julie Hanson en *Drag Kinging: Embodied Acts and Acts of Embodiment*. *Normal* es resultado del trabajo periodístico de la autora, quien nos muestra el camino que siguen las personas para adecuar su propio cuerpo con lo que consideran su identidad auténtica (cf. Bloom, 2002). Mientras que Hanson señala los efectos del *drag king* como un acto que modifica la relación con el cuerpo al fungir como una vía donde las mujeres logran identificarse con su masculinidad. (Hanson, 2007)

Un cuerpo que no es mío: De las técnicas corporales a un nuevo habitus

¿Por qué elegir las identidades radicales o las prácticas del *drag king* para ejemplificar la ritualización cotidiana de los cuerpos bajo las normativas del género? Porque en ellas este proceso se vuelve evidente. A través del tránsito entre un género y otro, aun cuando sólo sea una rápida instantánea como en el caso del *drag king*, se deja ver el trabajo corporal que se invierte en la adecuación a las expectativas del género que se busca. Así, ponen de manifiesto las determinaciones sociales de las identidades de género a la vez que transgreden las nociones tradicionales en torno a ellas.

Para ello se valen de un re-entrenamiento corporal a través de las técnicas de las que habla Mauss; técnicas definidas en relación al imaginario de la masculinidad y la feminidad y las expectativas que engendra. Así, aun cuando la operación quirúrgica de reasignación sexual, en el caso de los transexuales, representa una de las situaciones más extremas de modificación corporal, no basta; todavía habrá que realizar un trabajo que conlleve la adquisición de una *hexis*, pues los tratamientos hormonales y las cirugías resultan insuficientes.¹⁰ En este caso los transexuales, pero

¹⁰ No niego la importancia de los tratamientos hormonales en ese sentido; aun así, es necesario cierto trabajo sobre el *habitus*.

también los transgénero o los *drag*, emprenden un camino nuevo que los enseñará a *(re)presentarse y apropiarse del mundo desde otra perspectiva*: la modulación de la voz, las formas de hablar, de moverse, de caminar, de vestirse, serán ahora distintas, acordes a la actuación del género que se busca.

Este tránsito deriva en la adquisición de un *habitus* distinto en tanto se encarnan valores del género buscado. La relación con el cuerpo se modifica, aunque siempre dentro de los referentes de la masculinidad o la feminidad. En un nivel fenomenológico, los sujetos, sean transexuales, transgénero o *drag*, experimentan su nueva identidad en términos de una redefinición del cuerpo y la apropiación que a través de él hacen del mundo. La articulación de la existencia que tiene su punto de arranque en el cuerpo (cf. Merleau Ponty, 1957) se modifica entonces en función de la redefinición de las expectativas de género.

Bloom nos relata la historia de Michael, un chico que, adscrito al género femenino cuando nació, no se sentía a gusto consigo mismo. Michael emprendió así un tratamiento de reasignación que le permitió *ser libre* (cf. Bloom, 2002: 50). Sin embargo, comportarse como varón implicó un trabajo más amplio, se volvió más responsable en su vida erótica, tal vez más agresivo y obtuvo una caja de herramientas. La relación con su cuerpo se modificó al grado de buscar trascenderlo. La caja de herramientas resulta sumamente significativa pues socialmente se ha asociado a la técnica, lo que a su vez se asocia con lo masculino:

I'm the same personality -a little more visually responsive erotically, maybe a little more aggressive, but I was always aggressive. You know what's different? I have a toolbox. My whole life, I never thought about one, I'm not a big fixer. But now every once in a while, I find myself buying another wrench, or one of these very small screw drivers. That's different (citado por Bloom, 2002: 53).¹¹

¹¹ "Tengo la misma personalidad -un poco más receptiva visualmente en lo erótico, quizá un poco más agresiva, pero siempre he sido agresivo. ¿Sabe cuál es la diferencia? Tengo una caja de herramientas. En toda mi vida, jamás había pensado en tener una. No soy un gran reparador. Pero ahora, de vez en cuando me encuentro comprando otra herramienta, o uno de esos desarmadores pequeños. Eso es diferente". Traducción propia.

Así, aun cuando él no considera que hubiera un cambio en su personalidad, sí lo hubo en la relación que mantiene con su cuerpo. Resulta interesante, además, hacer notar que este tipo de separación ratifica la oposición entre cuerpo y alma; en donde el primero es un mero accesorio que aprisiona, por usar una de las metáforas favoritas de Platón, la verdadera “esencia” de la persona.

Por su parte, la práctica del *drag king*, aunque sólo sea por un momento, también evidencia la transformación corporal de quienes lo llevan a cabo. El material recopilado por Julie Hanson es prolijo en ejemplos. Stacey, quien se convierte en Johnny Kat como *drag king*, refiere (en Hanson, 2007: 99):

Putting on a costume, packing and putting on facial hair does give me a different bodily experience... As Johnny Kat, I gesture differently, walk differently, speak differently; I do all of these things to evoke the man I believe him to be.¹²

Esta transformación se acompaña de una re-apropiación del mundo desde el cuerpo, en suma, de la adquisición de un *habitus* nuevo, donde el cuerpo mismo se re-significa. El caso de Melanie, quien como mujer se considera obesa, cómo *drag king* reinterpreta su cuerpo como grande y poderoso. Hanson dice al respecto (2007: 84):

Whilst Melanie reduces masculinities to images and styles rather than a product of biology or embodiment, she discusses herself and her body in (relation to) drag specifically within terms of embodiment. She writes: I'm not small, and when I'm in drag I don't feel fat, I feel big and powerful... strong, sexy, more comfortable in my body. For Melanie, a body that is normally considered and “felt” as “fat” is re-embodied, re-written and re-read as ‘big and powerful’ all at the same time. In effect, Melanie self-creates a differently composed and alternative knowledge of her

¹² “Ponerme el vestuario, el ‘paquete’ [refiriéndose a la simulación del pene] y el vello facial en la cara me da una experiencia corporal distinta... Como Johnny Kat, gesticulo diferente, camino diferente, hablo diferente; hago todas estas cosas para evocar al hombre que creo que soy”. Traducción propia.

embodied self in conjunction with an altered or changed corporeality.¹³

La re-interpretación del cuerpo de Melanie y los efectos subjetivos que conlleva en la actuación que hace como *drag king* tendrá que ver entonces con la ritualización corporal que lleva a cabo al personificarse como hombre, aunque también con la modificación de los criterios a partir de los cuales juzga su cuerpo: un cuerpo robusto, que en la mujeres resulta particularmente incómodo, toda vez que el cuerpo femenino se asocia a lo frágil y delgado (cf. Bourdieu, 2005) se resignifica como grandeza y poderío si ese mismo cuerpo se asume como masculino. Y tal resignificación tiene efectos prácticos: una nueva relación con el mundo.

Además, cabe destacar que, al igual que lo que pasó con Michael, y el chico de Bloom en *Normal*, los casos que Hanson presenta muestran cómo se puede transitar del género femenino al masculino, lo cual apunta a la trascendencia del cuerpo:

But dressing in drag taught me about posturing myself, and how my body language can determine how people treat me. It's about owning space. Men tend to spread out more -they put their legs apart, they have their shoulders wide, they relax when they're in the presence of people. As a girl, at least in my experience, I was conditioned to be very conscious of my space and contain my space and not let my space overflow into other people's space (en *Genderblender* de Kendra Kuliga, citado por Hanson, 2007: 65. Énfasis añadido).¹⁴

¹³ “Mientras Melanie reduce las masculinidades a imágenes y estilos más que a un producto de la biología o la corporalidad, ella se discute a sí misma y su cuerpo en (relación a) el drag, específicamente dentro de términos corporales. Ella escribe: ‘No soy pequeña y cuando estoy en drag, no me siento obesa, me siento grande y poderosa... fuerte, sexy, más cómoda con mi cuerpo’. Para Melanie, un cuerpo que es normalmente considerado y ‘sentido’ como ‘obeso’ es re-encarnado, re-escrito y re-leído como ‘grande y poderoso’ todo al mismo tiempo. En efecto, Melanie auto-crea un conocimiento alternativo y compuesto distintamente de su yo encarnado, en conjunción con una corporalidad alterada o cambiada”. Traducción propia.

¹⁴ “Pero al vestir en drag me enseñó acerca de mi propia postura y cómo mi lenguaje corporal determina el modo en que la gente me trata. Es acerca de la apropiación del espacio. Los hombres tienden a extenderse más allá de –separar sus piernas, tienen sus hombros abiertos, están relajados cuando están en presencia de la gente–. Como chica, al menos en mi experiencia, he sido condicionada para ser muy consciente de mi espacio y contener mi espacio y no dejar que mi espacio invada el de otras personas”. Traducción propia.

Sara: [Doing drag] is pleasurable because it makes me feel sexy... Good women, proper women aren't supposed to feel sexy... if women feel sexy on their own, they don't need men's approval to feel good about their appearances, and they don't need other women's approval either... *Performing as a king makes me feel sexier, less afraid, and more adventurous* (en Hanson, 2007: 66. Énfasis añadido).¹⁵

Devon: I am very feminine and 'girly' most of the time, but I also enjoy being a boy... doing drag gives me space to take that to an extreme and live it out... I like to dress up like a tough guy... *My body feels bigger, and I take up more space. I feel stronger in a different way than usual.* I always feel strong when I'm myself- Jake's strength is a different kind of strength. One that is more physical and less mental. When I'm myself and I walk down the street, I walk tough and my attitude says, 'don't even try anything because I'll kick your ass, and my king walk is much the same, but it doesn't even expect to have anything tried. It's less reactionary, it's more assumed' (en Hanson, 2007: 87. Énfasis añadido).¹⁶

La apropiación del espacio y una mayor seguridad en sí mismas salta a la vista en las mujeres que practican el *drag king* en tanto encarnan valores propios de lo masculino y se alejan del ser femenino como ser percibido (cfr. Bourdieu, 2005). El cuerpo, redefinido a través de las expectativas del género buscado y las técnicas corporales que lo acompañan, produce una re-elaboración identitaria, al menos en un sentido fenomenológico. Esto

¹⁵ Sara: [Hacer drag] es placentero porque me hace sentir sexy... Las buenas mujeres, las mujeres apropiadas se supone que no son sexys... si las mujeres se sienten sexys por sí mismas, no necesitan la aprobación de los hombres para sentirse bien acerca de su apariencia y tampoco necesitan la aprobación de otras mujeres. Personificarme como king me hace sentir más sexy, menos temerosa y más audaz

¹⁶ Devon: Soy muy femenina la mayor parte del tiempo, pero también me divierte ser un chico... hacer drag me permite llevarlo al extremo y vivirlo... me gusta vestirme como un rufián... mi cuerpo se siente más grande y tomo más espacio. Me siento fuerte en una vía diferente a la usual. Siempre me siento fuerte cuando soy yo -la fortaleza de Jake es de un tipo distinto. Una es más física y menos mental. Cuando yo camino por la calle mi actitud dice: 'No intentes nada porque puedo patear tu trasero' y mi caminata king es muy parecida, pero no espera que algo pase. Es menos reaccionaria y más asumida.

devela así el papel que juega el cuerpo en la producción de identidades de género: su ritualización a través de técnicas particulares produce un *habitus* diferenciado entre hombres y mujeres. Las técnicas corporales de Mauss y el *habitus* de Bourdieu se presentan entonces como categorías de análisis pertinentes para explorar la ritualización que hace partícipes a los cuerpos de las formas en que el género se constituye en identidad.

De vuelta

Las identidades radicales y las prácticas como el *drag* suponen un reto a la dicotomía masculino/ femenino. Judith Butler ha hecho notar cómo socavan nuestros marcos de pensamiento, pues parecieran poco clasificables. En buena medida, la emergencia de este tipo de identidades ha contribuido a la discusión sobre la dimensión corporal del ser humano y las posibilidades que están a nuestro alcance para modificarla. Sin embargo, estas identidades, como cualquier otra, recurren a los referentes que les son más próximos. En este caso, los valores hegemónicos de la masculinidad y la femineidad entran de nuevo en juego, con lo que contribuyen a reforzar lo que Bourdieu llama dominación simbólica; es decir, la aplicación por los dominados de categorías construidas desde parámetros dominantes. Así, por poner una analogía, las identidades radicales encierran un gran potencial, pero corren el peligro de reforzar los ordenamientos vigentes del género. En ese sentido, podría pasar lo que acontece con el nigeriano, luego de haberse librado del yugo inglés: adopta la *hexis* corporal inglesa para conseguir imitar su acento nasal (cf. Bourdieu, 2005: 54n, citando a Goke-Pariola).

Conclusiones

Teresa De Lauretis, en una reelaboración del planteamiento foucaultiano acerca de las “tecnologías del yo”, deja ver cómo el género, al ser un significante primario de poder, contribuye a constituir identidades a la vez que (re) produce la dominación masculina (cf. De Lauretis, 1991). El cuerpo, a través de su continua ritualización, juega un papel clave en estos procesos. Vale la pena citar aquí de nuevo a Virginia Woolf cuando narra las experiencias por las que pasa Orlando-Orlan:

Esta modestia de su obra, esta vanidad de su persona, estos temores por su seguridad parecen desmentir lo que antes dijimos sobre la absoluta igualdad de Orlando hombre y de Orlando mujer. “Se estaba poniendo algo más modesta, como la mayoría de las mujeres, de su inteligencia; un poco más vanidosa, como la mayoría de las mujeres, de su persona. Ciertas sensibilidades aumentaban, otras disminuían.” (Woolf, 2004:164; las comillas son mías).

Orlan se vuelve mujer en la medida en que la relación con su cuerpo se modifica. La relación asimétrica que subyace a lo masculino y a lo femenino se reproduce así junto con la adquisición de esta nueva forma de ser. Las identidades no escapan entonces a las relaciones de dominación que subyacen al género, por el contrario, se gestan a partir de ellas; lo que no quiere decir que sean inmutables, sino que simplemente muestran la impronta que la historia ha dejado en ellas. Modificar el curso de esta última es una tarea que ya se ha emprendido desde varios frentes, entre ellos el movimiento feminista, aun cuando se han encontrado reticencias. En lo que toca a las ciencias sociales, son varios los retos que se han definido y que seguirán haciéndolo; uno de los más persistentes, sin embargo, ha sido develar los mecanismos que sostienen —de una forma tan poderosa— las desigualdades entre los géneros.

Es en este sentido que se vuelve pertinente el análisis sobre la construcción de la diferencia sexual y sus desigualdades como parte de un proceso de ritualización que opera desde el cuerpo mismo y que se construye día con día, casi sin darnos cuenta y que, en ese transcurso, produce subjetividades diferenciadas. En este texto, me he valido de dos conceptos sumamente valiosos para dar cuenta de esto último: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss y el *habitus* de Pierre Bourdieu. Éstos, sin embargo, no son categorías que nos resuelvan los problemas, más bien orientan nuestra mirada en un sentido específico. Hace falta una mayor profundidad teórica y empírica para lograr una investigación más consistente. Aquí, apenas he trazado algunas directrices que, sin embargo, ya dejan ver la relevancia de un análisis como éste. ■

Recepción: Junio 17 de 2010
Aceptación: Octubre 2 de 2010

R. Priscila Cedillo Hernández

pricha07061983@hotmail.com

Mexicana. Licenciada en sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es asistente de Investigación en el Centro de Estudios Sociológicos en El Colegio de México. Líneas de investigación: sociología del cuerpo, género y cultura.

Bibliografía

- Barret, Michelle y Anne Phillips (1995). Debates feministas contemporáneos. En: *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 12, octubre.
- Bloom, Amy (2002). *Normal. Transsexual CEOs, Crossdressing Cops, and Hermaphrodites with attitude*, New York: Vintage Books-Random House.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-CONACULTA.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1993). *Cosas dichas*, Madrid, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1998). Existir para la mirada masculina: la mujer ejecutiva, la secretaria y su falda. Entrevista realizada a Pierre Bourdieu por Catherine Portevin, consultada en <http://www.jornada.unam.mx/2000/05/04/ls-bourdieu.html> (18-oct-2010).
- Bourdieu, Pierre (1999a). El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 169-214.
- Bourdieu, Pierre (1999b). Sobre el poder simbólico. En: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 65-73.
- Bourdieu, Pierre (2005). *La dominación masculina*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 4ta Edición.
- Bordo, Susan (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. En: Revista *La Ventana*, No. 14, pp. 7-80. México: Universidad de Guadalajara.
- Butler, Judith (2002). Introducción. En: *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad. Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y...

- Butler, Judith (2001). *El género en disputa*, México, UNAM-PUEG-Paidós, introducción, capítulos 1 y 2.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (Trad. Ambrosio García Leal), Barcelona, Melusina.
- García Selgas, Fernando (1994). El cuerpo como base del sentido de la acción social. En: *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 68, pp. 41-84.
- Galindo, Jorge (2007). El cuerpo en sociedad como cuerpo vestido. Ponencia presentada para el Primer Encuentro de Sociología de la UAM, México.
- Goffman, Erving (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Gross, Elizabeth (1995). ¿Qué es la teoría feminista? En: *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 12, octubre.
- Hanson, Julie (2007). Drag kinging: Embodied acts and acts of embodiment. En: *Body and Society*, marzo, vol. 13, No. 1, pp. 61-106.
- Héritier, Françoise (2007). *Masculino / Femenino II. Disolver la jerarquía*, México, FCE.
- Lamas, Marta (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En: Marta Lamas (comp.) *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género / Porrúa Editorial.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus Ediciones.
- Lauretis, Teresa de (1991). Tecnologías del género. En: Carmen Ramos Escandón (editora), *El género en perspectiva*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 231-278.
- Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, Col. Claves.
- Mauss, Marcel (1979). Técnicas y movimientos corporales. En: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 335-356.
- Merleau Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, pp. 70-219 y 269-330.
- Millán Mágina (2003). La categoría de género y su aporte a las ciencias sociales. En *La sociología hoy en la UNAM*, México, FCPYS-UNAM.

GénEros Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género

Rodríguez, Menéndez, María del Carmen (2003). *La configuración del género en los procesos de socialización*, colección Alternativas, Oviedo, KRK Ediciones.

Sabido, Olga (2007). Cuerpo. Trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología. En: Gina Zabudovsky (coord.) *Modernidad y cambio conceptual*, México, Siglo XXI Editores.

Serret, Estela (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Scott, Joan (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: *Género e historia*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Fondo de Cultura Económica.

Woolf, Virginia (2004). *Orlando*, Barcelona, Edhasa.

Del inefable misterio de la feminidad¹

The ineffable mystery of womanhood

Hortensia Moreno Esparza

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Un análisis de textos psicoanalíticos de Freud y Stoller permite esbozar algunas claves para la definición de la feminidad desde una perspectiva semiótica. Ambos autores describen, a partir de una extensa y minuciosa experiencia clínica, el perfil de pacientes cuya atribución de *género* —es decir, su pertenencia al grupo de los hombres o al de las mujeres— está distorsionada en alguna medida. Esta transposición de los significantes del fondo a la figura permite establecer una distancia crítica respecto a la codificación de los atributos de género.

Palabras clave

Identidad, semiótica, género.

Abstract

An analysis of psychoanalytic texts of Freud and Stoller sketches some clues to the definition of femininity from a semiotic perspective. Both authors describe, based on an extensive and thorough clinical profile of patients whose gender attribution— their belonging to the group of men or women— is distorted to some extent. This transposition of the significant background figure sets a critical distance in terms of encoding gender attributes.

Keywords

Identity, semiotics, gender.

¹ La elaboración de este texto se dio en el marco del seminario de investigación *La identidad imaginaria: sexo, género y deseo*, dirigido por Estela Serret. Agradezco a sus integrantes la intensa discusión que lo enriqueció y clarificó.

Introducción

El objetivo de este trabajo es explorar el tema de la identidad desde una perspectiva semiótica, lo cual implica interpretar la constitución del género como un fenómeno significativo y simbólico, es decir, como un proceso que ocurre en el seno de la vida social mediante relaciones de comunicación y no como lo postularía el sentido común, esto es, como un conjunto de propiedades invariables derivadas de la biología.

En un primer acercamiento, se entiende a la identidad como la persistencia de una individualidad; como un sentimiento de homogeneidad inalterable a través del tiempo y en diferentes circunstancias.

Aunque, desde el inicio, el concepto implica una interesante duplicidad: la identidad —como lo demostró el psicoanálisis— no es unitaria ni inmutable:

La palabra “identidad” se deriva del vocablo latino *identitas*, cuya raíz es el término *ídem*, el cual significa “lo mismo”. En su acepción más básica, la identidad incluye asociaciones con, por una parte, los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás. Entre lo mismo y lo otro se abre, así, el territorio material y simbólico de la identidad (Solórzano-Thompson y Rivera-Garza, 2009: 138).

Se trata de una realidad compleja, contradictoria y cambiante, aunque interpretada como si en ella hubiera coherencia, solidez y eternidad. Nos refiere a la evidencia de una individualidad —en el hecho de auto-percibirse como “uno e indivisible”—, y hacia aquello con lo que nos identificamos también, y de manera muy importante, hacia aquello de lo que nos queremos desmarcar: lo que no somos: alteridad y mismidad, interioridad y exterioridad.²

Para Estela Serret (2001, 2002), las identidades singulares dependen de códigos simbólicos. La percepción que tenemos de los demás y la que alcanzamos de nosotros/as mismos/as —percepción y auto-percepción— se elaboran como imágenes socialmente compartidas, organizadas en sistemas

² Para una reflexión sobre la identidad como proceso y la aplicación de conceptos afines, como el de “posicionamiento de sujeto” o “identidad nómada”, véase Mouffe, 1993 y 1996.

que la colectividad reproduce, sanciona y acepta: son el lugar de encuentro entre la forma en que una persona se concibe a sí misma y la manera en que se le representa socialmente.

Sin embargo, es en el cuerpo donde siempre se expresa la identidad;³ donde podemos leerla como un hecho encarnado, material y perceptible. El cuerpo, como vehículo comunicativo, es el recipiente y el portador de los códigos simbólicos, de los sistemas imaginarios, de los órdenes discursivos. Leemos el cuerpo como un amasijo de signos de identidad; es ahí donde captamos cada indicio, cada señal, cada rasgo, cada detalle de los significados de ser persona.

Significamos la identidad mediante la palabra, el gesto, el movimiento, las actitudes, el porte —recursos y registros eminentemente corporales—, y también a través de dispositivos culturales que se agregan al cuerpo para realzar sus habilidades comunicativas: la indumentaria, el arreglo, el adorno, el peinado. De esta manera, el cuerpo, como signo de sí mismo, representa la identidad. El cuerpo está saturado de procesos de significación. El vestido, el disfraz, la danza, la mímica, los emblemas, el protocolo, los modales —actos ritualizados, ceremoniales, convencionales, situacionales— impregnan el sentido de nuestra identidad y la revisten de signos interpretables. No obstante, una de las condiciones de la identidad es su autenticidad: hace falta olvidar que estamos actuando. Para ser quienes somos, nos interpretamos a nosotros mismos, nos representamos en escenarios sociales frente a públicos que aceptan nuestra actuación de manera más o menos ambigua y, sin embargo, hay una profunda sinceridad en nuestra representación porque es nuestra única vía de acceso al ser.

Femenino/masculino: el núcleo de la identidad

Nuestra pertenencia a uno u otro de los dos principales grupos en que está dividida la humanidad —hombres o mujeres— es quizá la marca más profundamente arraigada de nuestra personalidad. La denominación para el lugar que ocupamos en este orden de los símbolos, que es fundamentalmente un orden social, requiere un concepto que le debemos a Stoller (1968, 1976): el *núcleo de la identidad de género*:

³ Freud caracterizó al *yo* como una entidad corpórea.

Casi toda la gente empieza a desarrollar desde el nacimiento un sentido fundamental de pertenencia a un sexo [...]. Este aspecto del sentido global de identidad puede ser conceptualizado como un núcleo de la identidad de género [*core gender identity*] producido por la relación entre el infante y sus progenitores y por la percepción que la criatura tiene de sus genitales externos [...]. Los dos primeros factores son casi siempre decisivos en la determinación de la identidad genérica definitiva (Stoller, 1968: 29-30).

El núcleo de la identidad de género es el estrato más antiguo de una personalidad. Podría inclusive decirse que no es un elemento, sino la condición de toda identidad: lo que ordena las piezas que determinan la forma en que un sujeto es percibido y se percibe a sí mismo, es el fondo sobre el cual se inscribe toda figura de identidad. Su instalación es el proceso identitario más temprano y misterioso de cuantos conocemos. Para cuando una persona aprende a hablar, ya hubo un proceso de integración al mundo social que la define como hombre o como mujer.⁴ Esta primera distinción estructura de antemano el acceso al mundo simbólico.⁵

⁴ A partir del psicoanálisis es posible entender el ingreso al orden de género (la instauración del *núcleo de la identidad de género*) como un proceso que precede inclusive al descubrimiento de la diferencia sexual; véase Freud, 1920, 1923, 1925, 1931, 1932-1936; Stoller, 1968, 1976; véase también Saal, 1991; Schnaith, 1991; Tubert, 1995; Dio Bleichmar, 1997; Bekerman, 2008, y Flax, 1995.

⁵ La forma más extrema en que se manifiesta —negativamente— el núcleo de la identidad de género, es un fenómeno muy peculiar que técnicamente se denomina como “disforia de género”; se trata de “el rechazo del sexo biológico propio, y el deseo persistente en el sujeto de mostrarse, actuar, pensar y sentir como si fuera del sexo opuesto” (Katchadourian, 1983: 34). Se trata de una variante muy rara en la atribución identitaria donde hay una total contradicción entre la pertenencia a un género y la configuración del cuerpo como entidad biológica: “Hacemos una atribución de género, es decir, decidimos si alguien es varón o hembra, cada vez que vemos por primera vez a una persona [...]; la atribución de género configura el sustento para comprender otros componentes del género, tales como el rol de género (comportarse como hembra o macho) y la identidad de género (sentirse como hembra o macho)” (Kessler y McKenna, 1978: 2, cursivas en el original). A las personas que presentan esta condición se les denomina transexuales. La forma en que se describen a sí mismas es como “una mujer atrapada en un cuerpo de hombre” o “un hombre atrapado en un cuerpo de mujer”. En *Sex and Gender*, Stoller define el transexualismo como la creencia sostenida por una persona de que “es integrante del sexo opuesto y crecerá y desarrollará las características anatómicas del sexo opuesto [...]. El transexualismo masculino adulto es una rara condición en que un hombre que ha sido muy femenino durante toda su vida siente que es en verdad una mujer (un rol y una identidad) y una hembra⁵ (un estado biológico), y desea que su cuerpo sea “corregido” de modo que se aproxime anatómicamente al de una hembra” (Stoller, 1968: 92).

Nuestro acceso al mundo simbólico —del cual depende la relación que cada persona entabla con su cuerpo— es el asiento donde es posible reconocer las características distintivas de la “masculinidad” y la “feminidad”. Aunque se trata de cualidades engendradas por la cultura —es decir, que no reposan sobre ninguna esencia concomitante con la *naturaleza*—, su organización obedece a una normatividad suficientemente extendida como para merecer una legitimación que las vuelve relativamente obligatorias y, para quien las exhibe, inevitables.

Este desarrollo precoz de la identidad y su arraigo en el cuerpo hacen aparecer la adscripción de género como un dato natural, consecuencia inevitable de la biología, y así se ha interpretado en muchos contextos. No obstante, el núcleo de la identidad de género no es sinónimo de la pertenencia a un sexo. La antropología feminista, el psicoanálisis, las investigaciones sobre intersexualidad y el estudio de sexualidades diversas han sacado a la luz la enorme variabilidad con que las culturas y los individuos interpretamos nuestra biología:

[...] nuestras identidades como hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales o lo que sea, son producto de procesos complejos de definición y autodefinición [...]; esto sugiere que las identidades masculina y femenina, lejos de estar fijadas para toda la eternidad mediante atributos naturales, son no poco frágiles y azarosas, están sujetas a diversas influencias y con frecuencia están desgarradas por contradicciones (Weeks, 1998: 61-62).

Gracias a sus hallazgos sabemos que los cuerpos de hombres y mujeres no son solamente estructuras biológicas que responden de manera espontánea a los estímulos del mundo natural. Hay una educación a partir de la cual se determinan hasta los más sutiles de nuestros movimientos, posturas y actitudes, de modo que nos resulta inteligible la distinción entre atributos femeninos y atributos masculinos en todos los aspectos de la expresión humana.

El resultado de esta diferenciación social activa, prescriptiva y rigurosamente vigilada no es uniforme ni de alcance total. Como afirma Judith Butler, la materialización del *habitus* de género “nunca es completa [...]”: los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales

se impone su materialización” (2002: 17-18). Una irregularidad, una excepción, una desobediencia de la norma —como la que se presenta en la disforia de género, pero también en la homosexualidad, la intersexualidad, o el “tercer género” (los *berdaches*) en ciertas culturas— son los factores con que podemos poner en duda su naturalidad.⁶

La evidencia de que disponemos para afirmar que la feminidad y la masculinidad no son esencias parte de las excepciones: aquellos casos en que encontramos los rasgos distintivos de un género en el otro. Lo que nos permite leer su condición cultural e histórica es la existencia de individuos donde la norma genérica no se cumple. Estamos hablando aquí de hombres femeninos y mujeres masculinas. La sorpresa filológica es que la feminidad y la masculinidad son atributos invisibles, excepto cuando se manifiestan en el cuerpo equivocado.

La conjetura, dentro del terreno de la significación, es que la feminidad y la masculinidad no ofrecen relieve alguno excepto cuando pasan del fondo a la figura a causa de una incongruencia.⁷ En tanto son obvias —es decir, cuando producen un pleonismo tal como el de “una

⁶ “De acuerdo con la perspectiva tradicional, positivista, los *berdaches* eran aquellas gentes [sic] de la América del Norte aborígen que recibían reconocimiento social al asumir el rol de género opuesto a aquel al cual habían sido originalmente asignados [...]. Aunque el término *berdache* está reservado técnicamente para los miembros de las sociedades indígenas americanas, se ha encontrado gente parecida en Alaska, Siberia, Asia central y del sur, Oceanía, Australia, Sudán y la región amazónica. La mayoría de los *berdaches* fueron reportados como varones que se volvían hembras, pero también se han citado casos de hembras que se volvían varones”. El término seguramente se deriva de la palabra francesa *'bardash'*, que a su vez se deriva del término italiano *'berdascia'*, derivado del árabe *'bardaji'*, derivado del persa *'barah'*, el cual significa esclavo, chico de compañía o prostituto. “El significado original enfatizaba la homosexualidad y la prostitución, pero fue alterado en América por la consideración adicional de la indumentaria cruzada”. “El *berdache* [...] puede no haber sido considerado un tipo especial de hombre o mujer (uno que había atravesado las categorías de género) sino más bien un tercer tipo de persona” (Kessler y McKenna, 1978: 24-27). Para etnografías sobre *berdaches* véase Héritier-Augé, 1990 y Miano Borruso, 1998.

⁷ Tomo metafóricamente la distinción entre *fondo* y *figura* de la psicología de la Gestalt y de su aplicación a fenómenos de representación en artes visuales: “La bidimensionalidad como sistema de planos frontales está representada en su forma más elemental por la relación de figura y fondo. Aquí no se tiene en cuenta más que dos planos. Uno de ellos ha de ocupar más espacio que el otro, y de hecho tiene que ser ilimitado; la parte directamente visible del otro tiene que ser más pequeña y estar delimitada por el borde. Uno de ellos se sitúa delante del otro. Uno es la figura, el otro es el fondo” (Arnheim, 1981: 255).

mujer femenina” o “un hombre masculino”— pasan inadvertidas. Es sólo cuando son contradictorias que se nos vuelven evidentes.

Esta cualidad del género nos revela dos aspectos básicos para entender la identidad: por un lado, su índole convencional y, por el otro, su carácter relacional: llamamos “masculinidad” a lo que los hombres son, hacen, actúan, representan; es la actuación [*performance*] de los hombres.⁸ Sin embargo, esta representación necesita un punto de referencia para volverse inteligible: aparentemente, la masculinidad sólo puede definirse en términos negativos, a partir de lo que no es, es decir, a partir de lo que son, hacen, actúan y representan las mujeres (cfr. Badinter, 1993). En la mayoría de las sociedades conocidas, la separación de papeles garantiza culturalmente un alto grado de certidumbre respecto a lo que significa “ser hombre” o “ser mujer”. Aunque si la distinción se vuelve borrosa, los sujetos pierden los puntos de referencia específicos que les permitían representar su identidad de manera diáfana. La sociedad moderna es un ejemplo de esta situación.⁹ La difuminación de límites entre lo femenino y lo masculino ha vuelto la interpretación del género un asunto crítico.

Acercamientos a la definición de *feminidad*

Las descripciones de Freud y Stoller en algunos de sus textos psicoanalíticos arrojan luz sobre un planteamiento de la identidad como significación que ya no se detiene en su formación, sino que pretende moverse transversalmente hacia la producción del sentido de la vida diferencialmente sexuada. Tanto uno como el otro, al enfrentarse a casos límite, cuestionan la posibilidad de una simetría binaria armoniosa y estable; pero lo hacen dentro de un marco cultural que les impone formas de categorización previamente establecidas. Estas *formas de categorización* corresponden con el *fondo imaginario* sobre el que se dibuja la *figura* de la individualidad y son, para ambos investigadores, totalmente transparentes: no pueden percibirlos. Lo que nos permite en este momento advertirlas con claridad es el cambio cultural que ha vuelto impreciso el límite entre

⁸ Para el desarrollo de la idea de “performatividad de género” véase Butler (1998, 2001, 2002, 2006).

⁹ Véase Giddens (1991) para el desarrollo del tema de la identidad en la era moderna tardía.

feminidad y masculinidad: los significados que en la actualidad damos a la noción de *feminidad* soportan mucho mayor número de contenidos de los que estaban disponibles en los momentos en que Freud y Stoller produjeron sus textos. De esta manera, las atribuciones sociales que se describen como propias para un género pasan *del fondo a la figura* en razón de su incongruencia. Sólo la confluencia de estos dos contextos —accesibles sólo *a posteriori* en una situación que logró desplazar los sentidos de la diferencia sexual, tanto en el plano del significante como en el plano del significado— permite leer “desde afuera” el imaginario de la feminidad.

Un caso de homosexualidad femenina

El primer texto analizado lo publicó Sigmund Freud en 1920 bajo el título *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. Es un brevísimo recuento de un análisis clínico inconcluso donde Freud reflexiona acerca de las variantes que en este caso lo obliga a reconocer respecto de su teoría.

Una de las hipótesis centrales para la metapsicología freudiana es la *bisexualidad*, la cual postula que “la proporción en que lo masculino y lo femenino se mezclan en el individuo sufre oscilaciones muy notables” (Freud, 1932-1936: 106). En sus textos sobre la feminidad, Freud trata de establecer parámetros para delimitar los criterios a partir de los cuales se puede distinguir entre una cualidad y la otra.

No puede evitarse la sensación de que, a pesar de que masculino y femenino “es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano” (Freud, 1932-1936: 105), el psicoanálisis “no puede explicar la esencia de aquello que en sentido convencional o biológico llamamos masculino y femenino; y sin embargo, acoge ambos conceptos y los sitúa en la base de sus trabajos. Al intentar una mayor reducción, la masculinidad se convierte en actividad y la feminidad en pasividad” (Freud, 1920: 1010).

La oposición actividad/pasividad presenta enormes dificultades: Freud reconoce que “en el campo de la vida sexual humana notarán enseguida cuán insuficiente es hacer corresponder conducta masculina con actividad, y femenina con pasividad” (Freud, 1932-1936: 107). La polari-

dad existe, sin embargo, como un presupuesto elemental: hay individuos “masculinos” e individuos “femeninos”, así como se pueden detectar e interpretar los “signos somáticos y anímicos” correspondientes. Aunque de manera difusa, esta distinción impregna el discurso psicoanalítico en toda su extensión. Por ejemplo, hay un “vínculo particularmente constante entre feminidad y vida pulsional. Su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y la sociedad se lo impone; esto favorece que se plasmen en ella intensas mociones masoquistas [...]. El masoquismo es entonces, como se dice, auténticamente femenino” (Freud, 1932-1936: 107). O bien: “Adjudicamos a la feminidad [...] un alto grado de narcisismo que influye también sobre su elección de objeto, de suerte que para la mujer la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar” (Freud, 1932-1936: 122).

Masoquismo y narcisismo —como característicos de la feminidad— serán explicados por Freud con mayor amplitud en otros textos. No obstante, el atolladero freudiano de la feminidad requiere de un análisis pormenorizado. Si bien había partido de la idea de un desarrollo único de la sexualidad humana, Freud debe muy pronto reconocer que el paradigma del Edipo masculino es inaplicable a las mujeres. Su experiencia clínica le hace ver que el enigma de la feminidad (es decir, “el desarrollo de la niña pequeña hasta la mujer normal”) incluye dos tareas adicionales “que no tienen correlato alguno en el desarrollo del varón” (Freud, 1932-1936: 108): por una parte, al asumir su *destino biológico*, la niña debe renunciar al primer objeto de su amor (la madre) y trocarlo por el padre; por la otra, el clítoris, que en la etapa fálica ha sido la “zona erógena rectora”, con la vuelta hacia la feminidad “debe ceder en todo o en parte a la vagina su sensibilidad y con ella su valor” (Freud, 1932-1936: 109-110). La primera tarea (la ruptura de la *ligazón-madre*) se efectúa con el descubrimiento de la diferencia sexual. La madre es expulsada del afecto infantil por varias razones.¹⁰ Para la segunda tarea, “en la niña sobreviene pronto [...] una intensa contracorriente opuesta al onanismo [...], preanuncio de aquella

¹⁰ “[O]mitió dotar a la niña con el único genital correcto, la nutrió de manera insuficiente, la forzó a compartir con otro el amor materno, no cumplió todas las expectativas de amor y, por último, incitó primero el quehacer sexual propio y luego lo prohibió” (Freud, 1931: 236).

oleada represiva que en la época de la pubertad eliminará una gran parte de la sexualidad masculina para dejar espacio al desarrollo de la feminidad” (Freud, 1925: 273-274).

Por lo tanto, las vicisitudes del ingreso a la feminidad —explicadas a partir de un complejo de Edipo “con una larga prehistoria” y con el complemento decisivo de la envidia del pene, de cuya falta se responsabiliza a la madre (Freud, 1925: 270-273)— son diferentes, se presentan en mayor cantidad y acusan más complejidad que el desarrollo —aparentemente simple— de la masculinidad:

El complejo de castración de la niña se inicia [...] con la visión de los genitales del otro sexo [...]; la envidia del pene [...] no se superará sin un serio gasto psíquico [...]: envidia y celos desempeñan en la vida anímica de las mujeres un papel todavía mayor que la de los varones [el plus que hay en las mujeres] (Freud, 1932-1936: 116).

La niña, al descubrir su “inferioridad orgánica”, habrá de toparse muy pronto con una encrucijada cuyas opciones la pueden conducir a tres resultados diferentes: “a) la suspensión de toda la vida sexual; b) la porfiada hiperinsistencia en la virilidad, y c) los esbozos de la feminidad definitiva” (Freud, 1931: 233).

Nos interesa particularmente la tercera opción debido a que representa el difícil ingreso a la “normalidad” y, por lo tanto, el paradigma freudiano de la feminidad. Los componentes psíquicos de este perfil —una vez que se ha efectuado el doble salto mortal del abandono del objeto primario y el cambio de zona erógena— incluyen un deslizamiento de la libido en que se lleva a cabo la sustitución del deseo del pene (“deseo femenino por excelencia”) por el deseo del hijo (Freud, 1932-1936: 118-119) y, con ese propósito, la niña “toma al padre como objeto de amor” (Freud, 1925: 274). El tránsito al objeto-padre —y a la heterosexualidad— “se cumple con ayuda de las aspiraciones pasivas” (Freud, 1931: 240-241). Por último, Freud observa en las mujeres un posicionamiento moral endeble (su “escaso sentido de la justicia tiene íntima relación con el predominio de la envidia en su vida anímica” (Freud, 1932-1936: 124) y una menor aptitud para la sublimación de lo pulsional; explica ambas deficiencias en razón de que el superyó “nunca deviene tan implacable,

tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón” (Freud, 1925: 276):

Ausente la angustia de castración, falta el motivo principal que había esforzado al varoncito a superar el complejo de Edipo. La niña permanece dentro de él por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y aun entonces lo hace de manera incompleta. En tales constelaciones tiene que sufrir menoscabo la formación del superyó, no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural (Freud, 1932-1936: 119-120).

Esta rápida esquematización del desarrollo de la feminidad es el contexto del que parte el análisis en *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. Lo que interesa aquí es la manera en que Freud interrelaciona y contrasta sus concepciones —*formas de categorización* que constituyen el fondo sobre el que se dibuja la figura de la identidad— a propósito de la índole de lo femenino con datos clínicos que constituyen, a diferencia de lo que ocurre en sus textos teóricos, contenidos característicos concretos. A la joven analizada en *Sobre la psicogénesis...* la lleva su madre a consulta a causa de su comportamiento escandaloso (se ha enamorado de una mujer e insiste en hacer pública su pasión). La primera impresión de Freud le deja ver esa ambigüedad que él mismo postula en la hipótesis de la bisexualidad:¹¹

Pudiera quizá verse un indicio de una masculinidad somática en el hecho de que la muchacha, bella y bien formada, mostraba la alta estatura de su padre y rasgos fisionómicos más bien acusados y enérgicos que suaves [...], algunas de sus cualidades intelectuales, tales como su penetrante inteligencia y la fría claridad de su pensamiento [...].

¹¹ Para Freud hay tres series de signos donde se manifiesta la disposición bisexual: a) los *caracteres sexuales somáticos* (también denominados “hermafroditismo físico”); b) el *carácter sexual psíquico* (la actitud masculina en contraposición con la actitud femenina); y c) el *tipo de la elección de objeto*. En la hipótesis de la bisexualidad, estos signos “varían con cierta independencia unos de otros y aparecen en todo individuo diversamente combinados” (Freud, 1920: 1010). Como hemos visto, la bisexualidad “resalta con mucha mayor nitidez en la mujer que en el varón [... dado que la] vida sexual de la mujer se descompone por regla general en dos fases, [... donde] la primera tiene un carácter masculino” (Freud, 1931: 230).

Mucho más importante es, desde luego, la circunstancia de haber adoptado la muchacha, para con el objeto de su amor, un tipo de conducta completa y absolutamente masculino, mostrando la humildad y la magna supervaloración sexual del hombre enamorado, la renuncia a toda satisfacción narcisista y prefiriendo amar a ser amada (Freud).

En la interpretación que el psicoanalista lleva a cabo, estos rasgos de “obvia” masculinidad se relacionan con uno de los destinos posibles de la encrucijada de la feminidad: la “porfiada hiperinsistencia en la virilidad” (véase *supra*) también denominada “complejo de masculinidad”, cuyo principal detonador es la envidia del pene.

Aquí, la paciente desarrolló, desde la fecha de su primera visión de los genitales de su hermano, una intensa “envidia del pene”, cuyas ramificaciones llenaban aún su pensamiento. Era una apasionada defensora de los derechos femeninos: encontraba injusto que las muchachas no gozasen de las mismas libertades que los muchachos, y se rebelaba en general contra el destino de la mujer. En la época del análisis, las ideas del embarazo y del parto le eran especialmente desagradables (Freud, 1920: 1009).

Una difusa fuerza biológica

El segundo texto que nos merece un examen detenido aparece en *Sex and Gender*, el sólido volumen de 383 cautelosas páginas que Robert J. Stoller publicó en 1968 sobre la formación de la identidad de género, y donde retoma elementos de los trabajos de John Money¹² —quien revolucionó las concepciones acerca del sexo humano con estudios comprensivos que incluyeron genética, endocrinología, embriología, cirugía y psicología— y los aplica desde un riguroso posicionamiento psicoanalítico. A diferencia de Money, la intervención de Stoller pretende comprender la vida psíquica de sus pacientes a partir de la aplicación de métodos y técnicas freudianos en procedimientos lo más profundos y de más larga duración posible. Su principal hallazgo —que se reflejará en la ulterior publicación del segundo volumen de *Sex and Gender*, ahora con

¹² Para un compendio prolijo de los resultados de este investigador véase Money y Ehrhardt, 1996.

el subtítulo de *El experimento transexual*— es el estudio de una condición específica: la *disforia de género*. Tal condición consiste en la total falta de correspondencia entre el sentimiento íntimo (*núcleo de la identidad de género*) que toda persona experimenta de pertenencia a un sexo y no al otro, y la evidencia anatómica de donde, en principio, habría de derivarse ese sentimiento. En palabras de Stoller:

Casi toda la gente empieza a desarrollar desde el nacimiento un sentido fundamental de pertenencia a un sexo [...]. Este aspecto de la identidad puede ser conceptualizado como un “núcleo de la identidad de género” [core gender identity] producido por la relación entre el infante y sus progenitores, y por la percepción de la criatura de sus genitales externos [...]. Incluso “cuando una persona ha sido criada en el género opuesto a su sexo biológico”, se desarrolla un nítido núcleo de identidad genérica en virtud del cual siente incuestionablemente que es integrante del sexo asignado; hacia el año y medio de edad, se vuelve crecientemente difícil o imposible cambiar de género para la mayoría de la gente criada inequívocamente (Stoller, 1968: 29-30, las comillas son de H.M.).

Esta certeza (la que le permite a una persona asegurar “soy un hombre” o “soy una mujer”), según Stoller, se deriva de tres fuentes: “la anatomía y fisiología de la *genitalia*, las actitudes de progenitores, hermanos y pares hacia el rol de género de la criatura, y una fuerza biológica que puede modificar más o menos las fuerzas actitudinales” (Stoller, 1968: 40). En la parte introductoria al tema principal del libro (pacientes que presentan “variantes” de la identidad de género, como transexualismo o travestismo), el autor explora las mencionadas fuentes a partir del análisis de diversos casos. Me llama especialmente la atención el capítulo siete, que se concentra en la postulada “fuerza biológica” como fuente del núcleo de la identidad de género:

Caso uno: El primer paciente que describo es una criatura que al nacer fue reconocida como una hembra aparentemente normal y fue criada como una niña hasta los catorce años [...]. Desde los primeros meses de su vida, sin embargo, su madre estaba ya teniendo dificultades con

ella. La bebé era activa y vigorosa, mientras que su madre, una graciosa, femenina, neuróticamente masoquista “dama perfecta”, se desesperaba cada vez más a causa de que su hija carecía en tal medida de suavidad y era tan opuesta a muchas de las cualidades que la madre deseaba despertar en ella (Stoller, 1968: 67-68).

A Stoller le corresponde atender a esta paciente en consulta psiquiátrica cuando se descubre que, a pesar de la apariencia de los genitales externos (idénticos a los de una niña normal de su edad), de hecho se trataba de un varón cromosómicamente normal con un penecito plenamente eréctil del tamaño de un clítoris.¹³ El investigador describe su primera impresión: “Con su mascada y su vestido, lucía grotesca, y sin embargo, ésa era su apariencia corriente, dado que se le había dicho durante 14 años que era una niña” (Stoller, 1968: 69). Antes de aplicar un tratamiento, Stoller recoge el testimonio de la madre:

De bebé, comía demasiado rápidamente. No era como una niña, pero, al menos, no daba guerra a la hora de comer. No le daba cólico. Desde chiquita se movía muy rápido. Tiraba todo. No era nada suave, aunque, como comía bien y dormía bien, yo consideraba que estaba bien. Pero persistía en mí —y en nadie más— la preocupación. Todos pensaban que yo estaba muy joven, que me preocupaba por naderías. No se rebelaba contra la comida, pero a mí me parecía más bien una glotona, como un animalito cuando come. Y *jugaba como salvaje*. No la recuerdo ni una vez sentada con un libro, excepto cuando agarraba una revista y la aventaba al suelo y miraba las páginas y las arrancaba *violentamente*. No tomaba el libro como si fuera algo hermoso de ver, sino como algo para destruir o aventar. La bicicleta no parecía una cosa para disfrutar sino algo para irse lo más lejos y lo más pronto posible [...]. Al año, cuando la puse a jugar con otras criaturas en la banqueta, jugó con un vecinito y jugaban de manera muy parecida. De modo que pensé, bueno, he aquí un ser humano que es su prójimo. No me satisfizo. Yo

¹³ El diagnóstico incluye: “hypospadias, bilateral cryptorchidism, bifid scrotum, and normal prostate” (Stoller, 1968: 69).

quería una *niña* [...]. Nunca entendí si yo le era hostil o ella me era hostil a mí [...]. No podía yo jugar con ella [...]. Yo trataba de jugar y cantar. No había nada que pudiera hacer por ella. Era como si no me necesitara en absoluto (cursivas en el original; Stoller, 1968: 68).

En este caso encuentra Stoller un contraejemplo para la afirmación de que “hacia el año y medio de edad, se vuelve crecientemente difícil o imposible cambiar de género para la mayoría de la gente criada inequívocamente”. Esta joven de 14 años podría representar la prueba de que existe una difusa fuerza biológica que influye en la conducta de género:

Dado que era tan obviamente infeliz cuando estaba vestida como niña, dado que tenía tan tremendo deseo de ser considerada un muchacho, y dado que las pruebas anatómicas y de laboratorio indicaron que era inequívocamente un varón, se decidió decírselo. Aunque esto se hizo con cierta agitación, parecía haber más peligro en no decírselo. De modo que se le informó de su propio sexo de manera directa. Se esperaba que reaccionara a esta información con gran intensidad, así que la ausencia de impacto que la información parecía provocar en ella fue notoria. Debe apuntarse, por otra parte, que tampoco había una ausencia patológica de afecto. No demostró el sentimiento de alivio de alguien que ha estado luchando para probar un principio, o el sentimiento de *shock* que resulta de recibir información asombrosa. Más bien, su actitud era como la de decir: “Sí. Muy bien. Gracias. No me sorprende” (Stoller, 1968: 69-70).

Esta compostura se confirma en la conducta subsecuente: la niña se va a casa, se quita su ropa de mujer y se convierte en un chico, comportándose inmediatamente como los otros muchachos de su comunidad. A partir de este punto (y durante los siguientes seis años en que Stoller hace el seguimiento del caso), la historia tiene elementos de “final feliz”: el cambio de género se lleva a cabo con más ajustes externos que internos (por ejemplo, la familia tiene que mudarse de casa para encontrar un ambiente “fresco” donde el paciente pueda comenzar de nueva cuenta con su recientemente adquirida adscripción de género). El analista subraya que en su nueva escuela, empieza a sacar las mejores calificaciones (hasta

entonces había sido una alumna mediocre). Demuestra interés en el sexo opuesto y sale con chicas, de quienes recibe gran interés y atención:

Ahora participa en deportes como un igual con los otros chicos, tiene amigos cercanos entre muchachos que no tienen la menor duda de que él es un varón cuya masculinidad no se cuestiona de ninguna manera. Sale con chicas, les es atractivo a las chicas, le atraen las chicas, no tiene dificultades para relacionarse con ellas, es capaz de sentimientos sexuales intensos hacia las muchachas, tiene orgasmos con eyaculación tanto en sueños húmedos como con masturbación genital, a partir en ambas situaciones de objetos sexuales que son hembras (como lo eran antes de que se le dijera que era un muchacho) [...]; es alto, bien construido, guapo, sin manierismos afeminados ni una masculinidad hipertrofiada (Stoller, 1968: 70).

¿Fondo y figura?

Hasta este punto, damos por sentado que la índole convencional y el carácter relacional de la identidad se organizan en un plano de equivalencia entre términos, donde la masculinidad y la feminidad tendrían contenidos más o menos intercambiables y funcionarían bajo las mismas reglas de significación —como se espera que funcionen los elementos abstractos de un sistema semiótico—; bajo ese supuesto postulamos —atendiendo a la distinción gestáltica entre fondo y figura— que la feminidad y la masculinidad no ofrecen relieve alguno excepto cuando pasan del fondo a la figura a causa de una incongruencia. Y que sólo cuando la figura —el rasgo de carácter— es contradictoria con el fondo —la expectativa social, la tipificación o el estereotipo sobre el cual se construye una definición de identidad— se verifica una especie de inversión, la cual permite percibir ese segundo plano, que es condición de inteligibilidad —es decir, sin ese fondo sería inaprehensible el carácter concreto que se pone de relieve—, pero que pasa inadvertido la mayor parte del tiempo. El fondo, al pasar del segundo al primer plano, adquiere propiedades de figura: se vuelve directamente visible y queda delimitado por el borde que antes demarcaba a la figura (la cual perderá sus límites al convertirse en fondo).

En este contexto, las descripciones de Freud y Stoller parecen aplicar el procedimiento de inversión de fondo y figura en dos pacientes que presentan rasgos de carácter —*figura*— contradictorios con el trasfondo de su feminidad. De esta manera, se ponen de relieve elementos del plano ilimitado y difuso que sirven como pantalla para la actuación [*performance*] de la identidad; es decir, la incongruencia entre expectativa cultural —género imaginario social—¹⁴ y cualidades individuales, nos permite por oposición discernir ciertos contenidos de la feminidad.

	Indicadores de masculinidad	Indicadores de feminidad
Signos somáticos	Alta estatura y rasgos acusados y enérgicos	Baja estatura, rostro suave
Cualidades intelectuales	Penetrante inteligencia y fría claridad de pensamiento	Superficialidad, emotiva confusión mental
Perfil erótico-libidinal	Humildad y supervaloración del objeto amado, renuncia a toda satisfacción narcisista, prefiere amar a ser amada	Soberbia, autoadmiración, necesidad de ser amada
Envidia del pene	Defensa de los derechos de las mujeres; rebelión contra el destino de la mujer	Conformismo, apatía, aceptación de su destino
Autoconcepción y proyección al futuro	Rechazo de ideas sobre embarazo y parto	Deseo de ser madre

En el texto freudiano, los signos corporales, anímicos, psíquicos y libidinales de la paciente —homosexual, o sea, sin coincidencia entre la configuración corporal (hembra) y la expectativa social respecto a la orientación del deseo (hombre ⇔ mujer/mujer ⇔ hombre)— nos permiten esbozar un cuadro de la *feminidad* como la concibe el analista desde su mundo cultural decimonónico, europeo, intelectualizado y exquisito.

Por su parte, Stoller reconstruye —a partir de las detalladas descripciones de la madre de un varón (desde el punto de vista cromosomático)

¹⁴ Véase Estela Serret, Hacia una redefinición de las identidades de género, en este mismo volumen.

que había sido criado como niña— la inconsistencia entre la posesión de unos genitales externos aparentemente femeninos y un comportamiento distintivamente *masculino*:

	Indicadores de masculinidad	Indicadores de feminidad
Movilidad e iniciativa	Actividad y vigor, rapidez, rudeza (juega como salvaje), avienta y destroza una revista; la bicicleta no es algo “lindo” para disfrutar, sino algo para irse lo más lejos y lo más pronto posible	Pasividad, lentitud, suavidad, aprecio por la belleza, disfrute de cosas “lindas”, restricción del movimiento
Actitud hacia la comida	Avidez y glotonería (de bebé no tiene cólico)	Mesura (¿cólicos?)
Actitud hacia el atuendo	En la adolescencia se ve “grotesca” en un vestido (es obviamente infeliz cuando está vestida de niña)	Afinidad con la indumentaria femenina
Relación con la madre	No depende de su madre	Dependencia

Ahora bien, si ponemos en duda la presunción de que la identidad de género funciona semióticamente como un sistema de equivalencias entre términos —con signos de masculinidad y feminidad más o menos intercambiables—, los resultados adquieren otro matiz. Es decir, es cierto que entendemos lo masculino en el contexto de lo femenino y viceversa; sin embargo, es necesario recordar que femenino y masculino no son términos equiparables ni correspondientes, sino que se encuentran en una relación jerárquica —la pareja simbólica— donde el primer elemento funciona como *categoría límite* y el segundo como *categoría central*.¹⁵ *Esto se traduce, en nuestro análisis, en el carácter siempre hueco, embrollado y vago de los aspectos con que se define la feminidad, mientras que las facetas de la masculinidad aparecen precisas, claras, definidas. Es decir, los atributos cul-*

¹⁵ Serret, *ídem*.

*taurales —imaginarios— de la masculinidad tienden a la nitidez de la figura, mientras que los de la feminidad tienden a la imprecisión del fondo.*¹⁶

Tales atributos culturales —nitidez e imprecisión—, a pesar de su aparente estabilidad y persistencia en el tiempo como normas de la lógica interna del orden discursivo, no dejan de ser cualidades del imaginario de género. En la medida en que este imaginario es fluido y está en permanente proceso de constitución, el paso del fondo a la figura sigue siendo un ejercicio desestabilizador de los significados/significantes de género. Lo que permite la inversión de planos —y el reconocimiento de la fragilidad de los intentos por atribuir sentidos fijos a las cualidades humanas— es la pérdida, en la sociedad moderna, de referentes específicos para representar la masculinidad o la feminidad de manera diáfana.

Esta pérdida de referentes es al mismo tiempo causa y consecuencia de un cuestionamiento cada vez más agudo de la repartición del mundo que prescribe una muy estricta definición de límites entre *performances*, la cual garantizaría culturalmente alguna certidumbre respecto a lo que significa “ser hombre” o “ser mujer”. Indudablemente, las aportaciones de Freud y Stoller —a la luz de la perspectiva que da el tiempo— ayudan a difuminar las fronteras entre los espacios propios de los hombres y los espacios propios para las mujeres. Aquellos rasgos de la personalidad que para nuestros autores resultaban marcadores unívocos de la identidad de género han adquirido, en el transcurso del siglo xx, significaciones ambivalentes.

Es esta ambivalencia, esta predisposición para el equívoco, lo que vuelve absurdos sus planteamientos —por ejemplo, la asociación con la masculinidad de signos somáticos tales como una “alta estatura y rasgos acusados y enérgicos” (en Freud), o de la “avidez y glotonería” (en Stoller)—; y sin embargo, la atribución de significaciones de género a los gestos habituales de las personas sigue siendo un ejercicio de la vida cotidiana para todos los integrantes de la especie, por más que la inversión entre fondo y figura se haya vuelto hoy en día un movimiento vertiginoso de nuestra experiencia.

¹⁶ Véase *supra* la nota 13.

Conclusiones

Como hemos visto, algunos de los textos psicoanalíticos de Freud y Stoller aportan claves para entender, desde una perspectiva semiótica, la forma en que los significados del género se organizan en un juego que transcurre del fondo a la figura y de la figura al fondo. Si bien el núcleo de la identidad de género —seguramente el estrato más antiguo de la personalidad— organiza los elementos que constituyen la percepción y autopercepción de un sujeto, la feminidad y la masculinidad despliegan su dimensión histórica y cultural en aquellos individuos donde la norma se transgrede en las personas que presentan los atributos identificados culturalmente como propios del “sexo opuesto”.

La perspectiva semiótica ofrece herramientas metodológicas — como la distinción entre fondo y figura— para establecer las condiciones del contraste entre aquellos rasgos que “pertenecen” a un género y son discordantes con el otro. Una vez que se demuestra que la identidad de género no es una esencia fundada en la biología, es posible subrayar el carácter convencional y relacional de toda configuración identitaria. De esta manera, es relevante abordar los fenómenos de incertidumbre y traslape en el *performance* de las identidades que presenciamos en la sociedad moderna.

Las descripciones en algunos textos psicoanalíticos de Freud y Stoller clarifican una concepción de la identidad como un conjunto de significados en contraposición dinámica. Una lectura “fría” de estos discursos sobre casos limítrofes permite cuestionar la idealizada simetría binaria entre lo femenino y lo masculino.

Ambos autores escriben desde formas de categorización que se fundan en el sentido común y configuran el *fondo imaginario* sobre el que se dibuja la *figura* de cada individualidad. Lo que nos permite interpretar y distinguir la contraposición entre *fondo* y *figura* es el cambio cultural que desdibuja los límites entre los géneros. La diseminación de sentidos sobre las nociones de *feminidad* y *masculinidad* en la modernidad tardía (Giddens, 1991) transfieren *del fondo a la figura* las atribuciones sociales que se describen como *propias de* o *apropiadas* para un género.

Es esta incongruencia, este desplazamiento, lo que se explora desde una perspectiva semiótica. ■

Recepción: Junio 28 de 2010
Aprobación: Agosto 30 de 2010

Hortensia Moreno Esparza

hortensiamoreno@gmail.com

Mexicana. Doctora en ciencias sociales con especialidad en mujer y relaciones de género por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Actualmente es profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son: género, sexualidad, identidad, cuerpo y deporte.

Bibliografía

- Arnheim, Rudolf (1981). *Arte y percepción visual / Psicología del ojo creador*, Madrid: Alianza.
- Badinter, Elisabeth (1993). *XY. La identidad masculina*, Madrid: Alianza Editorial, 254 pp.
- Bekerman, Jessica (2008). Notas para ser habladas: acerca de la feminidad en el pensamiento freudiano. En: Rossana Cassigoli (coord.), *Pensar lo femenino/Un itinerario filosófico hacia la alteridad*, Barcelona: Anthropos/UNAM.
- Butler, Judith (1996). Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault. En: Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG: UNAM, pp. 303-326.
- Butler, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En: *Debate feminista*, año 9, vol. 18 (octubre), pp. 296-314.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa / El feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós/PUEG-UNAM.

Géneros Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género

- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan / Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*, México, PUEG-UNAM, 2003.
- Dio Bleichmar, Emilce (1997). *El feminismo espontáneo de la histeria / Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, México: Fontamara (3ª edición).
- Flax, Jane (1995). *Psicoanálisis y feminismo / Pensamientos fragmentarios*, Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer, Madrid.
- Freud, Sigmund (1920). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En: *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 996-1010.
- Freud, Sigmund (1986) (1923). La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad. En: El yo y el ello y otras obras, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 141-149.
- Freud, Sigmund (1986) (1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En: El yo y el ello y otras obras, *Obras completas*, vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 259-276.
- Freud, Sigmund (1986) (1931). Sobre la sexualidad femenina. En: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras, *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 223-244.
- Freud, Sigmund (1986) (1932-1936). La feminidad. En: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, *Obras completas*, vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 104-125.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity / Self and society in the late modern age*, Stanford, Stanford University Press.
- Héritier-Augé, Françoise (1990). Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso. En: Michel Feher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi (comps.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomo 3, Madrid: Taurus.
- Katchadourian, Herant A. (1983). La terminología del género y del sexo. En: Herant A. Katchadourian (comp.), *La sexualidad humana, un estudio comparativo de su evolución*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.
- Kessler, Suzanne J., y Wendy McKenna (1978). *Gender: An ethnomethodological approach*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

- Miano Borruso, Marinella (1998). Gays tras bambalinas: historia de belleza, pasiones e Identidades. En: *Debate feminista*, “Público/privado/sexualidad”, octubre, año 9, vol. 18, pp. 186-236.
- Money, John, y Anke A. Ehrhardt (1996). *Man & woman, boy & girl / Gender identity from conception to maturity*, Northvale, New Jersey, Londres, Jason Aronson Inc.
- Mouffe, Chantal (1992). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En: *Debate feminista*, “Política, trabajo y tiempos”, marzo, año 4, vol. 7, pp. 3-22.
- Mouffe, Chantal (1996). Por una política de la identidad nómada. En: *Debate feminista*, “Identidades”, octubre, año 7, vol. 14, pp. 3-13.
- Saal, Frida (1991). Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica entre los sexos. En: Marta Lamas y Frida Saal, *La bella (in)diferencia*, México, Siglo XXI, pp. 10-34.
- Schnaith, Nelly (1991). Condición cultural de la diferencia psíquica entre los sexos. En: Marta Lamas y Frida Saal, *La bella (in)diferencia*, México, Siglo XXI, pp. 43-78.
- Serret, Estela (2001). *El género y lo simbólico / La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, Serie Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana: Azcapotzalco.
- Serret, Estela (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*, México: Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Solórzano-Thompson, Noemí, y Cristina Rivera-Garza (2009). Identidad. En: Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora/Siglo XXI.
- Stoller, Robert J. (1968). *Sex and gender / The development of masculinity and femininity*, Londres, Karnac Books.
- Stoller, Robert J. (1976). *Sex and gender, volume II / The transsexual experiment*, Nueva York: Jason Aronson.
- Tubert, Silvia (1995). Introducción a la edición española. En: Jane Flax, *Psicoanálisis y feminismo / Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer, pp. 9-41.
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*, México: Paidós / Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.