
Género, diferencias de sexo y *diferencia sexual*¹

Marta Lamas

El *género*, como categoría del campo de las ciencias sociales, es una de las contribuciones teóricas más significativas del feminismo contemporáneo. Aunque como explicación aparece en 1949 en *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, con la célebre declaración: “Una no nace, sino que se convierte en mujer”, no es sino hasta los años setenta que el *género* cobra consistencia en el mundo intelectual feminista. En México (y tal vez en América Latina), el proceso de asimilación de su nueva acepción se rezaga y sólo hasta los años noventa se siente el impacto de la “perspectiva de género” en el mundo feminista (movimiento y academia). Sin embargo, en nuestra región no ha habido un debate ni una confrontación teórica en torno a este concepto,² o al menos no con la fuerza y visibilidad con que se ha dado en el mundo anglosajón, de la cual es ejemplo el debate de Hawkesworth *et al.*

Al registrar las formas en que mujeres y hombres son percibidos por un entorno estructurado por la *diferencia sexual*, las teóricas feministas, a pesar de sus diferencias, conceptualizan el *género* como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre los sexos, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y lo que es “propio” de las mujeres (lo femenino).

¹ Agradezco la corrección cuidadosa de Hortensia Moreno, y la lectura crítica de Mabel Piccini, pero asumo la responsabilidad de las deficiencias que no pude resolver.

² Confrontación política sí ha habido, desde 1994, con la jerarquía de la Iglesia católica. Primero, en relación a la Conferencia de Población y Desarrollo en El Cairo (1994) y después durante la Cuarta Conferencia de la Mujer en Beijing (1995), el Vaticano propuso la eliminación del término *género*. Hoy en día, el Arzobispado de México continúa la campaña contra la “perspectiva de género”.

Un aspecto relevante en el debate de Hawkesworth y *les otras*³ autores es la forma en que se manifiesta el traslape conceptual entre *género* y *diferencia sexual*: como ausencia o silencio, como confusión y negación. Por ello justamente, en lugar de sumarme a las disquisiciones del debate de Hawkesworth y *les demás* autores, en estas páginas reflexiono sobre la confusión producto del traslape.

Retomo la invitación de Hawkesworth a ser más rigurosas con el uso de *género*, pero para abordar su reto prefiero salirme del marco que ella establece. Creo que en la actualidad muchos de los problemas del feminismo derivan de fallas en el uso de conceptos. La lectura de este debate me ha impulsado a poner por escrito dudas que vengo rumiando hace tiempo y, más que hablar de sus formulaciones —tarea que *les* autores hacen con cuidado— prefiero ocuparme de sus omisiones.

Si bien entender el *género* nos conduce a analizar nuestro tejido intercultural, hay que completar dicha comprensión a partir de una concepción no esencialista del ser humano, donde lo “inconsciente”⁴ juega un papel crucial. Depositar las esperanzas del cambio en una política que sólo ponga atención en la transformación del *género* puede resultar contraproducente si no se tiene, al mismo tiempo, una idea clara de la *diferencia sexual* y de las cuestiones que se derivan de ella.

El fantasma de la biología

Hawkesworth inicia su crítica reiterando que el *género*, como concepto analítico, ha sido un punto nodal para el desarrollo de nuevos estudios interdisciplinarios. Si bien hace años se usó para enfrentar el determinismo biológico, en la actualidad el concepto ha pasado a ser central en debates sobre historia, lenguaje, literatura, arte, educación, política psicológica, medicina y ciencia, derecho y trabajo. Hawkesworth señala una obviedad que hasta ahora nadie había verbalizado: a medida que prolifera la investigación sobre el género, prolifera también la tendencia

³ Siguiendo la propuesta de María Jesús Izquierdo (España), coincidente con la de Antonio Alatorre (México), utilizo la *e* para englobar a mujeres y hombres.

⁴ Pongo entre comillas “inconsciente” pues me doy cuenta que el uso de ciertos términos psicoanalíticos a los que las ciencias sociales otorgan un significado distinto, puede introducir disonancias de interpretación.

a suponer que el significado del término no es problemático. Con agudeza, Hawkesworth describe las distintas maneras en que el género ha sido conceptualizado (pp. 4 y 5). Su larga enumeración de autores, con la correspondiente descripción de lo que entienden por *género*, crea la impresión de que ha estudiado la lógica que subyace a sus concepciones y le otorga gran atractivo a esta parte de su ensayo.

De igual manera, la interrogación básica que inicialmente se formula atrapa el interés: si el *género* es tan versátil que puede explicar tantas cosas distintas, ¿puede tal multiplicidad de significados proporcionar una explicación coherente? A esto se suma otra preocupación inquietante: el giro del estatus de *género* como categoría analítica a fuerza causal o *explanans*. En estas primeras páginas, tal vez las mejores de todo su ensayo, ella se pregunta sobre el potencial del *género* como categoría analítica: ¿puede el *género* ser desplegado como herramienta analítica para enfrentar la "actitud natural"? ¿Puede la atención a la historicidad del *género* permitir que las feministas eviten pretensiones causales universales, grandes narrativas y explicaciones totalizadoras?

Para responder a estas motivantes interrogaciones Hawkesworth toma cuatro textos clásicos: los de Suzanne Kessler y Wendy McKenna (1978), Robert Connell (1987), Judith Butler (1990) y Steven Smith (1992). Ella aduce que, a pesar de sus diferencias, todos estos autores comparten un problema común: sus errores reduccionistas y funcionalistas los llevan a armar narrativas que implican al *género* en la "ideología de la procreación". Por ideología de la procreación Hawkesworth toma la definición de Barrett (1980): concepciones de la sexualidad que construyen el comportamiento sexual sólo en relación con la reproducción.

Es sorprendente ver cómo Hawkesworth desenvaina su espada y arremete contra los cuatro textos porque `según ella´ son: "narrativas que vinculan el *género* con la astucia de la cultura que opera en interés de la reproducción". Ella desconfía del determinismo biológico que "reduce cada acto o motivación a una cuestión de aptitud reproductiva". Por ello es comprensible su temor a reconocer que el *género* está constituido tomando como referencia a la biología. La profunda reticencia —la mayor parte de las veces cabe hablar sin exageración de rechazo vehemente— ante la idea de anclar lo femenino o lo masculino en la biología (que se considera lo "innato" más profundo) procede de un miedo a la manera en que ésta ha sido manipulada y distorsionada para cumplir fines ajenos al saber científico. Esta razonable prevención a tocar

cuestiones biológicas ha traído como consecuencia una desatención dentro de las investigaciones sociales que, por tratar de esquivar las referencias a los cuerpos, cae con frecuencia en reducciones culturalistas.

Nada que sea realmente esclarecedor puede significar una amenaza. Además, es imprescindible que el feminismo amplíe su marco teórico para tomar en consideración el conocimiento biológico. El planteamiento de Hawkesworth no sólo soslaya factores biológicos, sino que confunde diferencias entre los sexos con *diferencia sexual*. Una exigencia para avanzar en la teoría es ponernos de acuerdo sobre qué conceptos corresponden a qué términos, dentro de ciertas disciplinas o perspectivas teóricas. Por ejemplo, *diferencia sexual* desde el psicoanálisis es una categoría que implica el/lo "inconsciente"; desde la sociología se refiere a la diferencia anatómica y los papeles de *género*; y desde la biología implica otra serie de diferencias ocultas (hormonales, genéticas, etc.), que pueden corresponder a algo distinto de la anatomía aparente. En el debate sobre los posicionamientos del sujeto o las relaciones mujer/hombre, *diferencia sexual* es un concepto básico para entender la base sobre la que se construye el *género*. Pero, ¿de cuál *diferencia sexual* estamos hablando? Al no conceptualizar *diferencia sexual* como cuerpo e inconsciente y sólo tomarla en su definición más limitada, el alegato que Hawkesworth construye reproduce lo que quiere evitar.

Esta es la postura mayoritaria de la tradición norteamericana. Las feministas norteamericanas circunscriben la definición de *diferencia sexual* a lo anatómico, limitándola a una distinción sustantiva entre dos grupos de personas en función de su sexo, o sea, a un concepto taxonómico, análogo al de clase social o al de raza. Como no manejan el concepto psicoanalítico de *diferencia sexual*, ignoran el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual y la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que, según Freud, es fundamentalmente bisexual. Esto tiñe la forma en que reflexionan sobre la diferencia entre mujeres y hombres, y por ello elaboran sus planteamientos teóricos a partir de la diferencia de *género*. Las europeas, más cercanas al psicoanálisis lacaniano, suelen analizar la contradicción mujer/hombre incorporando la *diferencia sexual* en su complejidad psicoanalítica.

No es posible comprender el *género* y la *diferencia sexual* sin abordar el proceso de constitución de la identidad. La identidad de un sujeto debe ser entendida tomando al *género* como un componente en

interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter, 1993). El paradigma de que el sujeto no está dado sino que es construido en sistemas de significado y representaciones culturales, requiere ver que, a su vez, éstos están inscritos en jerarquías de poder.

Mujeres y hombres son “producidos” por el lenguaje y las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados a la simbolización de la *diferencia sexual*. Hay que comprender que la *diferencia sexual* es una diferencia estructurante, a partir de la cual se construyen no sólo los papeles y prescripciones sociales sino el imaginario de lo que significa ser mujer o ser hombre, por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que el *género*. Todavía hay mucho por investigar respecto a las diferencias entre los sexos, al *género* y a la *diferencia sexual* (en su connotación psicoanalítica). Persiste la confusión entre diferencias de sexo y *diferencia sexual*, y con frecuencia se utiliza *género* para aludir a cuestiones que atañen a la *diferencia sexual*. Aunque resultan especialmente útiles los conceptos básicos de la teoría psicoanalítica para estudiar a seres humanos cuya sexuación produce una simbolización específica en una cultura determinada, no se pueden mezclar los abordajes teóricos. Cuando no se distingue el ámbito de lo psíquico del ámbito de lo social surgen dificultades y equívocos. Por eso resulta una tarea necesaria afinar la distinción epistemológica entre diferencias de sexo, *género* y *diferencia sexual*. Hoy en día un desafío para el feminismo es dejar de pensar toda la experiencia como marcada sólo por el *género* y pasar a pensarla como marcada también por la *diferencia sexual*, que debe entenderse no como anatomía sino como subjetividad inconsciente.

Diferencia sexual es más que diferencia biológica

La preocupación que Hawkesworth expresa respecto al funcionalismo no tiene una correspondencia en su propia posición, que resulta mecanicista. Un punto ciego radica en su dificultad de asumir al cuerpo como una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Allí se encuentran sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. La comprensión de esa bisagra psíquico/social permite una nueva lectura del *género*. Resulta ingenua la pretensión de Hawkesworth de marcar los

peligros que acechan en ciertos usos del *género* como un modo de explicación y no como una categoría analítica cuando es evidente la dificultad de la autora para distinguir *género*, diferencias de sexo y *diferencia sexual*.

La superficie del cuerpo, esa envoltura del sujeto, es simbolizada en los dos ámbitos: psíquico y social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por el imaginario e incorpora elementos de lo simbólico. La representación social se arma a partir de lo simbólico y lo cultural. La triada lacaniana de los tres registros de la realidad humana —*simbólico, imaginario y real*— plantea un nudo borromeo; no hay división clara entre lo biológico, lo psicológico y lo social. La triada es una concepción estructural que elimina esas dicotomías y la figura del nudo borromeo representa la intrincada complejidad de la relación entre los tres órdenes. Para esclarecer los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres o mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, hace falta una perspectiva psicoanalítica. A pesar de su preocupación por la reglamentación heterosexista, Hawkesworth plantea de manera muy superficial la cuestión de la orientación sexual, como si la homosexualidad y la heterosexualidad fueran el resultado de prescripciones culturales (*género*) y lo psíquico (*diferencia sexual*) no tuviera nada que ver.

La construcción social de los deseos, discursos y prácticas en torno a la diferencia entre los sexos apunta, más que a una separación mente/cuerpo, a una integralidad que cuesta concebir. El psicoanálisis, que supera la concepción racionalista mente/cuerpo, concibe la *diferencia sexual* como cuerpo e inconsciente: un cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, irracional;⁵ un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. Para el psicoanálisis es

⁵ Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histérica, le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

imposible hacer un claro corte entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos: ambos están imbricados constitutivamente.

El psicoanálisis rebasa las dos perspectivas —la biológica (el *sexo*) y la sociológica (el *género*)— con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres, pues plantea la existencia de una realidad psíquica, muy distinta de una esencia biológica o de la marca implacable de la socialización. Pero ante la proliferación de escuelas psicoanalíticas, hay que precisar de qué psicoanálisis se está hablando. En la reflexión feminista se manifiestan claramente dos escuelas psicoanalíticas: la escuela norteamericana, que trabaja con el *género* y la teoría de las relaciones de objeto, y la escuela lacaniana. El feminismo norteamericano, que ha tenido más influencia que otros en América Latina, ha desarrollado un psicoanálisis sociologizado, que lo lleva a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales y, por tanto, el *género*, con su diferente “potencial de relación” entre los sexos.⁶

Esta corriente de psicoanalistas norteamericanas plantea que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella. Para ellas, la *diferencia sexual* se reduce a las diferencias de sexo y su concepción de lo psíquico las lleva a considerar las relaciones sociales de un modo muy simplista, como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico. Si bien es urgente una alteración crucial de las relaciones sociales (para la cual hay que transformar el ámbito de lo social), es paradójico tomar lo social como el factor determinante de lo psíquico. La posibilidad de incidir en la política se potencia justamente cuando se comprende la diferencia entre el ámbito psíquico y el social.

Por otra parte, las psicoanalistas inglesas lacanianas fueron quienes insistieron en la necesidad de utilizar la teoría psicoanalítica. El grupo feminista nucleado alrededor de la revista *m/f*,⁷ se propuso

⁶ Por ejemplo, para la socióloga y psicoanalista Nancy Chodorow las diferencias entre masculinidad y feminidad son resultado de que las mujeres desempeñen el papel de madres: “el hecho de que las *mujeres* hacen de madres es el único factor de su subordinación y el más importante” (Chodorow, 1984).

⁷ La revista *m/f* se publicó en Inglaterra durante nueve años, de 1978 a 1986. Muchos de sus ensayos más importantes fueron publicados posteriormente en un libro (Adams y Cowie, 1990).

escudriñar los planteamientos feministas socialistas, y mostrar cómo el discurso da forma a la acción y hace posibles ciertas estrategias. Este grupo desarrolló un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término, y le negó una especificidad fundante al feminismo al cuestionar la idea de la *Mujer*. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista e indiferente a las urgencias políticas, *m/f* difundió las ideas psicoanalíticas para la teoría feminista.

Al criticar la definición patriarcal de “lo femenino” dentro del orden simbólico, las diversas posiciones feministas reconocieron que las diferencias entre los sexos implican no sólo cuestiones anatómicas sino también subjetividades. Las teóricas feministas norteamericanas, al reconocer la importancia de la explicación psicológica, trataron de encontrar una perspectiva para dar cuenta de lo psíquico capaz de “articularse” con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres armados con otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Por ello, sustituyeron la categoría psicoanalítica *diferencia sexual* por *género*, pues dicha categoría cumplía ese objetivo y les parecía menos compleja que *diferencia sexual*. El *género* se conceptualizó como una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres, y con él se eludió el papel del inconsciente en un sistema total de relaciones que incluye la subjetividad y la sexualidad. Por su parte, las feministas influidas por el psicoanálisis lacaniano consideran que la determinación sexual está en el inconsciente, vinculada a un proceso imaginario, o sea, construido por cada sujeto. Por eso el sexo se asume en el inconsciente de cada quién, independientemente de su anatomía.

Hawkesworth, fiel discípula de la tradición norteamericana, sigue la línea de argumentación sobre la cual se han construido muchas interpretaciones feministas sobre el conflicto del sexo/*género*/identidad: pensar que la “diferencia sexual” está relacionada con la experiencia corporal, lo cual conduce casi indefectiblemente a hacer hincapié en la reproducción. Esta línea reitera la concepción convencional de la distinción cuerpo/mente en el uso de sexo/*género* (Hawkesworth reedita esa dicotomía como base/superestructura). La biología se piensa como un dato material, sobre el cual se establece una elaboración cultural que deriva en prescripciones sobre lo “propio” de los hombres y lo “propio” de las mujeres. Pero la forma en que el inconsciente simboliza el dato biológico no es tomada en cuenta.

El feminismo anglosajón ha escrito montañas de páginas sobre el *género*, como bien lo muestra Hawkesworth; sin embargo, son pocas las autoras que han puesto al día su reflexión sobre la *diferencia sexual*. Ante la regulación de los cuerpos por medios políticos y legales, mucho del actual discurso feminista ha tomado como punta de lanza de su lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera voluntarista en que se formulan muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, difumina la distinción biológica macho/hembra y, peor aún, ignora la complejidad que supone la *diferencia sexual*. Para tratar dichas cuestiones, que preocupan sobremanera a Hawkesworth, hay que retomar otros trabajos intelectuales. En particular, considero sumamente útil la reflexión de Pierre Bourdieu para aclarar muchas de las dudas que ella expresa.

Judith Butler, quien construye su discurso con connotaciones teatrales y “performativas”, y utiliza la jerga filosófica para avalar la propuesta feminista de distinguir el comportamiento de *género* del cuerpo biológico que lo alberga, comparte conceptualizaciones similares a las de este autor francés, a quien extrañamente no cita. Por ejemplo, la de que el *género* es algo que se hace, como un estilo corporal sólo en escasa medida voluntario, ya que está arraigado profundamente en *scripts* culturales previos. Las coincidencias de esta definición con el *habitus*, planteado primero por Mauss y desarrollado ampliamente por Bourdieu, son innegables. También esta definición del *habitus* (sin nombrarlo como tal) está presente en el debate de Hawkesworth. Cuando dice que la actitud natural se produce a través de la repetición de palabras, actos y gestos; o que el peso puro de estas repeticiones lleva al actor a creer en la “naturalidad” del cuerpo y de la heterosexualidad y a actuar con “los dictados de la naturaleza”.

De ahí la necesidad de retomar el pensamiento sobre el *habitus*, a partir de Mauss y de Bourdieu.

El habitus o la subjetividad socializada

Marcel Mauss, quien trabajó el tema del cuerpo en los años treinta, señaló: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (Mauss,

1971:342). En su ensayo de 1936 "Técnicas y movimientos corporales", Mauss planteó que: "La educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos" (Mauss, 1971:355). El analizó la división de las técnicas corporales según los sexos, y no simplemente la división del trabajo entre los sexos, y afirmó:

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

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

lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que "costumbre", el "exis",⁸ lo "adquirido" y la "facultad" de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos "habitus" varían no sólo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss, 1971:340).

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

Cuando Bourdieu analiza la realidad social concebida en "clave de género", reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer a través de articulaciones metafóricas e institucionales, mostrando la forma en que opera la distinción sexual en todas las esferas de la vida colectiva y el orden representacional. Su obra resulta la indagación más consistente sobre el proceso de constitución e introyección del género.

⁸ El *exis* o la *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito.

A lo largo de diversos trabajos que tratan la dominación masculina, Bourdieu argumenta que todo conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera como las personas aprehenden esa división es mediante las actividades cotidianas constituidas simbólicamente, es decir, día con día mediante la práctica. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Bourdieu ofrece, a partir de su investigación en Cabilia, decenas de ejemplos de analogías de lo femenino/masculino: húmedo y seco, frío y caliente, claro y oscuro, alto y bajo, estirado y encogido, ruidoso y silencioso, etc.

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

En su obra más reciente sobre la dominación masculina (Bourdieu, 1998), ampliación de un artículo con el mismo nombre que data de 1990 (Bourdieu, 1996), este antropólogo retoma sus inquietudes anteriores, las sistematiza y convierte su etnografía en un trabajo de “socioanálisis del inconsciente androcéntrico mediterráneo”. Los bereberes representan para él una forma paradigmática de la visión “falnarcisista” y de la cosmología androcéntrica, comunes a todas las sociedades mediterráneas, y que sobreviven hoy día en nuestras estructuras cognitivas y en las estructuras sociales de todas las culturas europeas. El antropólogo los caracteriza como “la ultramasculinidad mediterránea” (Bourdieu, 1996:9).

El documenta con insistencia la forma en que la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad. Por ejemplo, muestra cómo el sistema mítico ritual, que juega un rol equivalente al sistema jurídico

en nuestras sociedades, propone principios de división ajustados a divisiones preexistentes que consagran un orden patriarcal.

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

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

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

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

En su lectura antropológica Bourdieu incorpora a medias las conjeturas del psicoanálisis. Por ello no amplía aspectos clave de la complejidad que provoca la adquisición del *género* en cuerpos sexuados y con inconsciente. Al no trabajar las formas diversas de recepción del mandato de la cultura en la psique individual, es decir, su traducción en el imaginario, su explicación muestra lagunas, especialmente al omitir la problemática de las personas cuya identidad sexual va en contra de la prescripción cultural y de los *habitus* de la masculinidad y feminidad. Pero Bourdieu, a diferencia de Hawkesworth, no se propone registrar los múltiples usos de *género*, sino sólo reconstruir lo más cuidadosamente posible la lógica interna de las ideas que en Occidente articulan la configuración de las relaciones entre mujeres y hombres, y las prácticas sociales que las sostienen. Su mérito es mostrar cómo los sujetos aprehenden y vuelven subjetivas relaciones sociales e históricas. Al no ser parte de los *totems* culturales del feminismo, el pensamiento de Bourdieu no tiene resonancia en los debates sobre *género* y aunque su obra da la razón al feminismo al concluir que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica fundada en la dominación masculina” (Bourdieu, 1996), todavía no es reconocida.

Cuerpos sexuados y psiques sexualizadas

Este breve sobrevuelo al pensamiento de Bourdieu sirve para contrastar su búsqueda con la de Hawkesworth. Sin compartir la dura crítica que le hace Scott sobre sus motivaciones personales, sí creo que a Hawkesworth le cuesta trabajo ceñirse a un proceso de “objetivación del objeto”, pues su indagación intelectual declara una intencionalidad política.

Ya dije que la ausencia más elocuente en la crítica de Hawkesworth —y notablemente también en las respuestas de las personas criticadas— es la de la *diferencia sexual* (cuerpo e inconsciente). Sobre la diferencia anatómica se arman las interpretaciones psíquicas y culturales del *género*. El cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica, y los escollos surgen cuando se analizan cuestiones que pertenecen a los dos ámbitos, como la masculinidad y la feminidad, que son al mismo tiempo expresiones culturales y posiciones psíquicas. Para distinguir qué se puede abordar desde un determinado ámbito y qué desde el otro se requiere de un sustento teórico que Hawkesworth no

muestra. La identidad "social" de las personas como "mujeres" u "hombres" —la identidad de *género*— y la identidad sexual —estructurada en el inconsciente— no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra. La manera en que un sujeto sexuado asume —inconsciente e imaginariamente— su diferencia de sexo es especialmente relevante en la estructuración psíquica del deseo y en la formación de su identidad social.

Si otorgamos al *género* la función constitutiva de la masculinidad y la femineidad, como parece hacer Hawkesworth, ¿qué ocurre con los elementos psíquicos de la *diferencia sexual*? No se puede trasladar mecánicamente el problema de las subjetividades femeninas o masculinas al de las identidades sexuales psíquicas de mujeres y hombres pues esto presenta otro conjunto de asuntos. Encarar de manera crítica esta problemática conduce a revisar tanto los efectos consistentes de la simbolización y el condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo frente a la imposición cultural del *género*. Esto conduce a explorar la relación entre corporeidad, autoconciencia e identidad; aquí el *habitus*, tal como lo formula Bourdieu, ilumina aspectos claves de tal articulación.

Además, al ver la *diferencia sexual* como diferencia anatómica, Hawkesworth desconoce su condición de diferencia fundante, estructurante. La *diferencia sexual*, en su acepción psicoanalítica, es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación. ¿Qué consecuencias tiene replantear desde ahí la disimetría entre los machos y las hembras de la especie? El feminismo señala que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo y distinto produce un efecto en la conciencia de las mujeres y los hombres. Pero Bourdieu plantea que masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una conciencia indiferente, sino que la significación del *género* está anclada en la biología vivida en un contexto histórico y cultural. Ahora bien, ¿acaso la determinación social de la identidad personal que opera al nivel de la mente es capaz de reconocer los esquemas inconscientes? En ese sentido, si tanto la femineidad como la masculinidad (en el sentido de *género*) son algo más que mera socialización y condicionamiento, o sea, si son algo más que una categoría discursiva sin referente concreto, ¿podemos interpretarlas como formas imaginarias que utilizan fantasmas culturales (simbólicos) sobre la biología?

Una manera posible de responder a esto es pensar que la subjetividad se expresa también como sentimiento corporeizado. El término *embodiment*, que empieza a alcanzar el estatuto de concepto en el análisis cultural,⁹ transmite mejor la idea de Bourdieu, pues remite a la presencia concreta y material del cuerpo y a su subjetividad sensorial. Según Bourdieu lo determinante, más que el tema de la corporalidad de la diferencia —en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres— es el proceso de encarnación (de *embodiment*, es decir, de organización en el cuerpo) de las prescripciones culturales. Por eso, con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura (¿el “imaginario social?”), mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto.

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

Al examinar cómo el *género* estructura la vida material y simbólica salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementareidad reproductiva. Esta complementareidad, recreada en el lenguaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la *mujer* y del *hombre*, de la feminidad y la masculinidad,¹⁰ y formula una supuesta “naturalidad” de la heterosexualidad. Desde la lógica del *género*, la relación entre los sexos aparece como complementaria, no sólo en el aspecto reproductivo, sino en

⁹ Ver la compilación de Csordas (1994), especialmente su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo.

¹⁰ La esencialización que se construye en torno a la idea de “mujer” y de “hombre” se consolida básicamente en la oposición y contraposición solidarias de lo femenino, encarnado en la figura de la Madre, por una parte, y lo masculino, representado en la figura del Guerrero, por otra.

muchos otros: afectivo, económico, etc. Esto le preocupa enormemente a Hawkesworth; sin embargo, desconoce que el psicoanálisis rompe con la idea de complementareidad, especialmente Lacan, quien señala que la complementareidad es imaginaria.

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

Para derrumbar concepciones biologicistas basta comprender que tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, “sentirse” mujer y ser femenina, o sea, asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres, no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer. Contar con ciertos cromosomas o con matriz no lleva a asumir las prescripciones del *género* y los atributos femeninos. Ni viceversa (en el caso de los hombres). Las conceptualizaciones que vinculan cuerpo, *género* e identidad se estrellan contra la multiplicidad de “identidades” que hoy en día observamos en mujeres y hombres.

Por eso, en la actualidad las interrogantes más acuciantes y provocativas que plantea trabajar con los conceptos de *género* y de *diferencia sexual* están vinculadas con cuestiones relativas a la *identidad sexual*: ya no se trata de analizar sólo la dominación masculina; ahora es preciso reflexionar sobre la dominación de la ideología heterosexista, de las personas con prácticas heterosexuales sobre las personas con prácticas homosexuales que no asumen los *habitus* correspondientes a la prescripción de *género* en materia de sexualidad y afectividad. Y aunque hay gran resistencia a reconocer variaciones en materia de subjetividades y deseos sexuales, poco a poco gana terreno una concepción no esencialista de los seres humanos.

Esto remite a algo central: hoy el análisis del deseo sexual se vuelve un territorio privilegiado de la interrogación sobre el sujeto. En muchos recuentos feministas sobre *habitus* de la masculinidad y la feminidad parecería que los valores que se inscriben culturalmente en el

uerpo fueran arbitrarios: como si la feminidad fuera un constructo que se impone al cuerpo de la mujer y la masculinidad al del hombre. Varias etnografías establecen una relación entre experiencias corporales exclusivas de un cuerpo de mujer o un cuerpo de hombre y la construcción simbólica del *género* (Héritier, 1996). Surge entonces la duda de si algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre. Aunque se han documentado divergencias en cómo se interpreta la imposibilidad de controlar la menstruación o la erección del pene, algunos autores señalan que atributos considerados femeninos, como la modestia o el pudor, tienen que ver con la vivencia de la menstruación, en el sentido de la imposibilidad de controlar este fluido corporal, mientras que la metaforización de la sexualidad masculina como una fuerza indomeñable tiene que ver con la vivencia de la erección incontrolada del pene. Aunque la mente no descifre los esquemas inconscientes que la constituyen, esto no quiere decir que la base somática de la identidad de *género* no tenga un efecto.

El análisis de los rasgos ostensibles del *género*, su apariencia y su actividad como *performance*, *representación*, o *habitus*, rutinizado e integrado, apunta a algo básico: no obstante que existen cuerpos de mujer o de hombre, no hay esencia femenina ni masculina. El análisis de la subjetividad de personas en cuerpo de mujer o de hombre conduce a reconocer algo similar: no hay características psíquicas exclusivas de un sexo. Creo que la pregunta que subyace a estas cuestiones es: más allá de interpretaciones, de elaboraciones, de representaciones, ¿qué es lo *real* del cuerpo? Eso que no se puede formular, para lo que no hay palabras, eso que se escapa a cualquier interpretación.

Todavía hoy existen serias dificultades para integrar el saber psicoanalítico en las concepciones teóricas (¡qué decir de las cotidianas!) sobre las personas. Freud descubrió que lo que percibimos no entra todo en la conciencia, sino que buena parte permanece inconsciente. Esto que percibimos inconscientemente actúa y deja su marca. Pero, además de las resistencias ante la teoría, hay un amplio número de cuestiones vitales que no se quieren comprender. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas viven un proceso de desconocimiento de los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia involuntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las per-

sonas no puedan desentrañar ciertas cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento "involuntario" es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situacional y relacional de los seres humanos lleva a revisar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el *género* como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

Género y diferencia sexual: de la cama al diván

En el debate con Hawkesworth, Robert Connell aparece diciendo que en la cultura occidental la idea de la diferencia sexual forma un límite más allá del cual el pensamiento no puede ir. ¿Será que es imposible, por el momento, concebir al sexo, al cuerpo? Joan Copjec, al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que "teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura" (1994). Ella plantea que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Copjec insiste en la necesidad de interrogarse sobre si existe una forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin que, por ejemplo, esto apoye cuestiones como la heterosexualidad normativa.

A diferencia de Hawkesworth, Copjec se puede plantear esto por su cercanía con el psicoanálisis. No es casual que sea la directora del Center for the Study of Psychoanalysis and Culture en la Universidad de Buffalo, así como la editora de una serie para la editorial inglesa *Verso*.¹¹ Copjec pertenece al grupo de intelectuales para quienes la perspectiva psicoanalítica lacaniana sirve para descifrar el intrincado proceso de resistencia y asimilación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas. En esta exploración, es notable cómo destacan los mecanismos con que las personas resisten y elaboran las posiciones de sujeto impuestas desde afuera, como el *género*. El amplio y complejo panora-

¹¹ La serie se llama "S", y han salido dos libros compilados por Copjec: *Supposing the Subject* (1994) y *Radical Evil* (1996).

ma de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un *corpus* que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual y también muestra que las formas que esa identidad toma jamás son fijas.

A lo largo de su crítica, Hawkesworth hace señalamientos temerarios. Ella dice que la crítica postmoderna describe las narraciones de *género* como ficciones totalizadoras, que crean una falsa unidad a partir de elementos heterogéneos. Por eso, si el *género* se inventó para iluminar la construcción social de la feminidad y la masculinidad, poco tiene que decir en el mundo postmoderno que entiende el cuerpo, el sexo y la sexualidad como socialmente construidos.

Es patente la resistencia de Hawkesworth para concebir que el género existe también porque hay un *real* del cuerpo. Su dificultad para comprender la *diferencia sexual* es notable; por ejemplo, cuando señala que el *género* es una categoría diseñada para evitar el determinismo biológico que invoca encubiertamente el terreno biológico que pretendía repudiar. ¿Qué significa “invocar encubiertamente”? ¿Se trata acaso de la ineludible referencia al cuerpo? O cuando plantea que “Si el *género* está siempre medidado por la raza, la clase, la etnicidad y la orientación sexual, entonces un marco analítico que aísla al *género* o que lo construye en términos de un modelo aditivo tiene grandes fallas y sirve únicamente para enmarcar privilegios”. Hawkesworth no distingue entre la diferencia fundante, la sexual, y las otras diferencias, porque tampoco lo hace entre el orden de lo psíquico y el de lo social ni registra los paradójicos vínculos de la psique con el cuerpo y con la cultura.

Su insistencia por desafiar la “actitud natural” no tiene correlato con su voluntad por desafiar otros engendros teóricos. A pesar de su interés en combatir el heterosexismo, Hawkesworth no expresa la más mínima curiosidad por los procesos inconscientes que estructuran el posicionamiento del deseo, en especial la forma en que el imaginario de cada quien elabora su conceptualización del cuerpo sexuado. Para ella la actitud “natural” postula al sexo como el determinante de la identidad de *género* que fluye naturalmente hasta constituir un modo particular de heterosexualidad. En ese sentido, al mismo tiempo que critica la “actitud natural”, cae en otro tipo de actitud nefasta: la *politically correct*.

Ante la regulación de los cuerpos por medios políticos y legales, mucho del discurso feminista ha tomado como punta de lanza de su

lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera en que se formulan muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, reitera el voluntarismo feminista que ignora el papel del inconsciente en la complejidad de la *diferencia sexual*.

¿Qué significa, a estas alturas del partido —cuando el psicoanálisis lleva más de un siglo de existencia— hablar de que “la heterosexualización del deseo requiere e instituye la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre ‘femenino’ y ‘masculino’ entendidos como atributos expresivos de ‘macho’ y ‘hembra’?” Es verdaderamente escandalosa la lectura *manqué* de Hawkesworth, quién también parece ignorar la recomendación de Scott, en el sentido de buscar una auténtica historización y una deconstrucción de los términos de la *diferencia sexual*.

¿Por qué la cultura insiste en la heterosexualidad? Hawkesworth reifica la cultura y propone la sexualidad como *explanans* de la cultura, pero con una notable ausencia del lenguaje y la simbolización. Toma el planteamiento lacaniano sin comprenderlo y, al preguntarse sobre el fallogocentrismo, repite lugares comunes obtusos: que “El fallogocentrismo no logra proporcionar una versión de la cultura lo suficientemente exhaustiva” (27). Su afán totalizador está desubicado. Jamás tendremos una versión de la cultura (y de nada) suficientemente exhaustiva. El *género* funciona como una ficción regulatoria, “una fabricación, una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos” y la falta, la carencia, la incompletud, rasgos constitutivos de lo humano, también operan en la imposibilidad de ofrecer panoramas completos y acabados.

Aunque la crítica de Hawkesworth hace apetecible la lectura de algunos de los libros que reseña (especialmente el de Connell), su lectura deja una extraña sensación. Ella pasa rápidamente de un texto a otro, desfigurando los intentos cuidadosos de análisis y convirtiéndolos en proposiciones contrapuestas: o esto o esto otro. Además, subraya que si las feministas van a usar el *género* como una categoría analítica que fomenta proyectos de emancipación, hay trampas cruciales que evitar. Pero la ennumeración de las “trampas” es mísera: enriquecer la terminología conceptual, incluyendo “corporización sexuada, sexualidad, identidad sexual, identidad de género, divisiones de trabajo marcadas por el género, relaciones sociales marcadas por el género y simbolismo de género en vez de convertirlas en un solo término; género”.

Aunque Hawkesworth desee que el determinismo biológico se evite, la “actitud natural” sigue atrincherada en su mente. Su dificultad

para aceptar la condición paradójica de la *diferencia sexual* resulta el síntoma incurable y compartido de muchas figuras del feminismo.

Al final del debate de Hawkesworth parecería que un centro de su crítica es el problema clásico en el análisis de *género*: la relación entre el cuerpo y la práctica social. Aunque hay que reconocer la importancia de los cuerpos, hay que negarse a tratarlos como la base o el fundamento del proceso social del *género*; el género es una simbolización, no una descripción. En la psique humana se condensan tanto las circunstancias y condiciones de vida que enfrentan los seres humanos, como las fantasías, angustias y miedos individuales. Preguntarse cómo han sido inscritas, representadas y normadas la feminidad y la masculinidad implica realizar un análisis de las prácticas simbólicas y los mecanismos culturales que reproducen el poder a partir del eje de la *diferencia sexual*. Esto requiere desentrañar significados y metáforas estereotipadas, cuestionar el canon y las ficciones regulativas, criticar la tradición y las resignificaciones paródicas.

Por eso, quienes se han interesado por desconstruir los procesos sociales y culturales del *género* deben también comprender las mediaciones psíquicas y profundizar en el análisis sobre la construcción del sujeto. El desafío es lo que Mabel Piccini formuló como “cambiar los términos de una realidad falocéntrica sin caer en los esquemas del falocentrismo” (Piccini, 1990:277). Esto requiere esclarecer hasta dónde cuestiones consideradas problemas de la identidad sexual tienen un origen en la cultura (que sólo legitima la heterosexualidad), o derivan de lo psíquico, o son el resultado de la confluencia de ambos ámbitos. Se necesita incursionar en los complejos terrenos de lo psíquico, sin perder clara conciencia de su estatuto tan distinto al ámbito de lo social.

Aunque Hawkesworth pretende hacer una crítica rigurosa, se mantiene dentro de los límites del *corpus* anglosajón sobre *género*, preocupado casi exclusivamente por el proceso de socialización. Por eso en su denuncia/discusión sobre las consecuencias de la utilización no consistente del concepto *género* elude la complejidad del proceso de adquisición del *género* por cuerpos sexuados en una cultura. En ocasiones, Hawkesworth reifica el *género* y trata de ajustar el trabajo intelectual a los fines políticos. Sin embargo algo rescatable es su señalamiento respecto a las generalizaciones sobre el *género*, así como su marcación de que dichas generalizaciones no son lo mismo que la duda epistemológica sobre el *género*.

¡Bienvenido el nuevo escepticismo sobre el *género*! Entre sus beneficios está que nos obliga a releer y a confrontar posturas. En ese sentido, es positiva la voluntad de Hawkesworth de criticar a *totems* consagrados. Esta disposición, que se perfila como indicador de una actitud rigurosa en el ámbito intelectual, es también característica del psicoanálisis, cuya radicalidad crítica toma todo como materia de cuestionamiento y muestra que no hay tema ni persona ni pensamiento que no pueda ser revisado. Al poner en tela de juicio todas las “representaciones de la tribu”, aún las de sus antecesores míticos, el psicoanálisis continúa la línea de desconstrucción radical que inició Freud, que siguió Lacan y que ojalá que siguieran las personas que hacen investigación y teoría feminista.

Comprender hoy al Otro requiere entender algo básico, pero fundamental: el Otro es también el otro sexo. Para aprehender este conocimiento se necesita distinguir entre diferencias de sexo, *género* y *diferencia sexual*. Esta crítica a Hawkesworth pretende dar un paso en esa dirección.

Bibliografía

- Adams, Parveen y Elizabeth Cowie, editoras, *The Woman in Question*, ed. Verso, Londres, 1990
- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter, “Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology”, en *Feminist Epistemologies* Linda Alcoff y Elizabeth Potter eds., Routledge, Londres, 1993.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Ed. Taurus, Madrid, 1991.
- Bourdieu, Pierre y J. D. Wacquant Löic, *Respuestas, Para una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1996
- Bourdieu, Pierre, “La dominación masculina”, en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm 3, Universidad de Guadalajara, julio, 1996.
- Bourdieu, Pierre, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.
- Butler, Judith “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig and Foucault”, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas, compiladora, Miguel Angel Porrúa y UNAM, México, 1996, pp. 303-326.

- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, N. Y., 1990.
- Butler, Judith, *Bodies that Matter*, Routledge, N. Y., 1993.
- Chodorow, Nancy, *El Ejercicio de la Maternidad. Psicoanálisis y Sociología de la Maternidad y Paternidad en la Crianza de los Hijos*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1984.
- Copjec, Jean, "Sex and the Euthanasia of reason", en *Supposing the Subject*, Joan Copjec, comp., Verso, Londres, 1994.
- Csordas, Thomas J., "Introduction: the body as representation and being in the world", en *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Thomas J. Csordas editor, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Feher, Michael con Ramona Naddaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, Madrid; Tres tomos (1990, 1991 y 1992).
- Hawkesworth, Mary, "Confounding Gender", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, núm. 3, 1997. (Hay traducción al español en *debate feminista*, núm. 20, oct. 1999).
- Héritier, Françoise, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Madrid, 1996.
- Lamas, Marta, compiladora, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Miguel Angel Porrúa, Colección Las ciencias sociales, Estudios de Género, México, 1996.
- Mauss, Marcel, Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, publicada en el *Journal de Psychologie* XXXII números 3-4, 15 marzo-15 abril, 1996. Publicada como en español en *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971, pp.337 a 356.
- Piccini, Mabel, "Desde otro lugar: verdad y sinrazones del feminismo", en *debate feminista* núm. 2, sept. 1990, pp. 267-280.
- Scott, Joan W., "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992, pp. 85-104.