

El mito de la diferencia sexual: teoría social, feminismo, posmodernidad.

Leticia Inés Sabsay.

Cita:

Leticia Inés Sabsay (2007). *El mito de la diferencia sexual: teoría social, feminismo, posmodernidad. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/178>

El mito de la diferencia sexual: teoría social, feminismo, posmodernidad
Leticia Inés Sabsay
IIGG. leticiasabsay@yahoo.com

EL MITO DE LA DIFERENCIA SEXUAL: TEORÍA SOCIAL, FEMINISMO, POSMODERNIDAD

Introducción

Una de las vías canónicas para pensar lo propio de una disciplina es comenzar por la pregunta por su origen. A partir de allí, encontraremos diversas narraciones –mitos fundantes, casi-, las cuales trazarán sus respectivas tradiciones, y de acuerdo a ellas, distintas demarcaciones de sus objetos, sus referentes, sus problemas, sus métodos. Y así, con más o menos consenso, nos encontraremos con una pluralidad de historias, frente a las que nos veremos imposibilitados de definir finalmente esos límites y clasificaciones por los que nos preguntábamos.

Este es el problema básico de toda traza de fronteras, y básicamente veremos reproducirse estas encrucijadas cada vez que pensemos en estos términos. Sin embargo, esta constatación no nos salva del hecho de que la disciplina “existe” y funciona práctica e institucionalmente a partir de unas fronteras que, aunque difusas, son evidentes para quienes pertenecen a o son excluidos de ese campo cultural. La frontera, disciplinaria, o de otro tipo, es una práctica preformativa que estabiliza una serie de prácticas, y aun parecería precederlas, y no funciona si no es por lo que pone en relación, de modo que la identidad de una disciplina sólo podrá actuarse en función de sus intercambios, apropiaciones, prestaciones, que desestructuran desde el vamos, la idea de un núcleo y unos márgenes que harían a la identidad de la disciplina.

Visto así, pensar en términos de lindes, parecería lo más sensato.

Antes que llegar a la sociología por vía de la pregunta por el origen de la sociología, entraré por la pregunta sobre el origen de lo social. Una pregunta originaria, de la que le llegaría a la teoría social el momento de responder.

sociología, entraré a ella por vía de la antropología,

Comenzando por el nombre, sería un problema tratar de distinguir lo propio de la sociología, o en términos más amplios, aquello que distingue a las ciencias sociales de las humanidades, o enumerar cuáles son las razones disciplinarias para pensar en términos de teoría social. Y más aún hoy y en este contexto, donde es la inter y luego la transdisciplinarietà lo que parecería marcar la tendencia.

El gesto inaugural de Claude Lévi-Strauss

Si hay una pregunta inaugural para la antropología como disciplina es la pregunta por la distinción entre naturaleza y cultura. La interrogación por el estatuto de la humanidad, en términos de saber qué hay de aprehendido y social en ella, y qué de la herencia natural de la especie, no sólo ha desvelado el sueño de los antropólogos en realidad, sino que fue una preocupación que se hizo presente en todo el pensamiento social de la modernidad. Pero es cierto que le ha tocado a la disciplina antropológica hacerse cargo de encontrar respuestas a este interrogante por el origen del hombre como ser de la especie humana a la vez que ser social. Es esta cuestión, precisamente, el nudo sobre el que se constituirá la antropología estructuralista, con la que “finaliza” la hegemonía del funcionalismo y del historicismo etnográfico, y que será el punto de referencia con(tra) el que se definirán las diferentes corrientes de la antropología contemporánea.

Será Claude Lévi-Strauss, uno de los antropólogos más influyentes del siglo XX, quien “reinaugure” la disciplina bajo el nuevo prisma del estructuralismo - que ya estaba cooptando las disciplinas humanas y sociales de la época-, justamente a partir de esa pregunta por qué es lo que diferencia a los hombres del mundo animal. Si, como afirma el autor, “(n)o se puede tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipo de comportamiento precultural (...) y (e)n apariencia la oposición entre comportamiento humano y comportamiento animal es la que proporcional la más notable ilustración de la antinomia ente la cultura y la naturaleza” (Lévi-Strauss, 1981: 38):

“Al negar o subestimar la oposición se cerrará la posibilidad de comprender los fenómenos sociales, al otorgarle su pleno alcance metodológico se correrá el riesgo de erigir como misterio insoluble el problema del pasaje entre los dos órdenes. ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta. Sin embargo, hasta ahora todas estas maneras resultaron particularmente frustrantes.” (Lévi-Strauss, 1981: 36)

A partir de aquí, con este gesto en el que constata la insuficiencia de las respuestas antropológicas a esta pregunta fundamental, Lévi-Strauss definirá el nuevo estatus de la antropología que, a partir de los aportes del estructuralismo, permitirán al autor instituirse como aquél que por fin encuentra “la clave” de este pasaje de lo natural a lo cultural en la prohibición del incesto, la regla-bisagra que determinará el carácter *sui generis* de lo humano.

Lévi-Strauss configura sus marcos de pensamiento siguiendo, por un lado, la herencia dejada por Emile Durkheim, uno de los padres de la sociología, y su concepción del estudio de “los hechos sociales como cosas”, y la de su maestro Marcel Mauss, y su concepción del “hecho social total” mediante el que repone la dimensión de la experiencia a la visión objetivista de Durkheim, por el otro. Pero la novedad que agrega el autor a esta doble atribución socio-antropológica, retomando los hallazgos de la lingüística estructural inaugurada

por Ferdinand de Saussure y seguida por Jakobson, es la redefinición del objeto de la antropología, a partir del cual Lévi-Strauss redefine los contornos de la disciplina. Siguiendo las nociones del estructuralismo lingüístico, concretamente nos dice que lo propio de la antropología social consistirá en ocuparse de la dimensión simbólica de la existencia humana:

“Al afirmar la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no se separa de los *realia*... La antropología social no se encierra en una fracción del dominio de la etnología, no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia –y que habremos de situar- les consagra igual atención. Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos.” (Lévi-Strauss, 1968: XXVIII-XXIX, subrayado en el original)

La articulación de estas dos cuestiones, la dimensión simbólica en la perspectiva estructuralista (el lenguaje en sentido amplio, entendido como una estructura), y la prohibición del incesto como la única regla universal y a la vez propia de lo cultural en tanto regla, darán las claves para comprender ese pasaje que hace a lo propio de lo humano.

Es el referente saussuriano de la lengua como sistema, el elemento ineludible para comprender por qué Lévi-Strauss puede articular los sistemas de parentesco como sistemas simbólicos: el gran aporte de Saussure a la lingüística consiste en haber definido el sistema de la lengua como una estructura formal en la que cada elemento, es decir cada signo, sólo adquiere un valor por su diferencia opositiva con los otros signos, estableciendo un sistema de relaciones diferenciales, en el que los valores de los significantes – sus significados-, entonces, no se determinan por un contenido específico, sino por sus las relaciones formales entre ellos. Es esta definición la que habilita a que el concepto de “lengua” sea apropiado por otras disciplinas que buscarán en otros sistemas de comunicación, esta estructura de relaciones formales, desde el arte hasta las costumbres. Y es en esta clave que Lévi-Strauss define la norma o la regla social como un signo / símbolo de intercambio.

Así, la prohibición del incesto, en tanto que norma organizada en función de una estructura relacional y formal, o para decirlo de otro modo, de una estructura de relaciones formales, será la clave de la transformación radical que supone el advenimiento de lo humano, que no será la unión del dominio de lo natural con lo cultural, sino “el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone...” (Lévi-Strauss, 1981: 59)

Ahora bien, por qué la prohibición del incesto se constituye a los ojos del autor como el nudo donde se produce la doble articulación (cultural y natural) que hace al origen de lo humano? Pues, porque el hecho de que el parentesco esté siempre regulado de algún modo en todas las culturas es la única regla que observa las dos características fundamentales que hacen a uno y otro dominio:

la regla o norma es lo propio de la dimensión cultural mientras que la universalidad es lo propio de la naturaleza. Desde el punto de vista formal, esto es más allá de las prohibiciones específicas de cada cultura, no hay, según el autor, ninguna otra estructura elemental como la del parentesco, que observe el mismo grado de universalidad (Lévi-Strauss, 1981), en otras palabras: no hay cultura alguna en la que las relaciones de parentesco no estén reguladas.

Las leyes del intercambio y el establecimiento de la diferencia sexual

Las reglas del parentesco marcan entonces el origen del hombre, en tanto suponen el pasaje del hecho natural de la cosanguinidad (filiación) al hecho cultural de la alianza (la reciprocidad). A partir de esta afirmación, y trayendo al primer plano la reproducción humana bisexuada, si la estructura elemental del parentesco en tanto sistema simbólico (de reglas) es la única que siendo cultural, no deja de ser natural a la vez, esto se debe también, como se ocupa de subrayar el autor, a que:

“...si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte, la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo del otro” (Lévi-Strauss, 1981: 45)

De este modo, se deja sentir ya desde el comienzo, su pre-concepción acerca de la sexualidad humana (sesgada desde el punto de vista del feminismo, cuestión que veremos a continuación): la cuestión problemática que se le plantea a Lévi-Strauss es que la base de este pasaje a la alianza se fundamenta en su teoría a partir del famoso “intercambio de mujeres”.

La lógica de los principios del parentesco, sostenidas por la prohibición del incesto, se organiza en torno de las reglas del matrimonio. Reutilizando los hallazgos de Mauss en su *Ensayo sobre el don* (1925), Lévi-Strauss señala que la función del tabú del incesto, al prohibir las uniones dentro de un grupo, obliga al intercambio marital entre grupos; consiste en hacer que el matrimonio, que es una forma de intercambiar regalos, convierta la reciprocidad en parentesco, en la medida en que “el regalo más precioso” que es la mujer, impone, a diferencia de otros intercambios un nuevo lazo entre grupos:

“La relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio, no como uno de los participantes asociados...” (Lévi-Strauss, 1949: 115, en Rubin, 1986: 110).

Como anuncia la cita, lo esencial de la regla que prohíbe el incesto es que obliga a la exogamia, en clave de que cada hombre está obligado a dar a otro hombre a su madre, a su hija o a su hermana (Lévi-Strauss, 1981). De ahí, su célebre fórmula en la que las mujeres devienen “objetos de intercambio”, “signos mudos”.

En realidad, esta idea de la intercambiabilidad de las mujeres que coloca a los hombres como los sujetos de la acción política (la alianza entre los clanes) y desvincula a las mujeres de cualquier responsabilidad que no sea la reproductiva, tiene una larga tradición en la Europa de los albores de la modernidad. Los mitos fundantes del “origen de la sociedad”, de los que se valiera el iusnaturalismo, para determinar los “fundamentos naturales” del Estado y la política, se basan también en la exclusión de las mujeres de lo político. Una exclusión que, como señala Carol Pateman (1988), se debe a que estos mitos fundantes se basan en una presupuesta “naturaleza del cuerpo femenino” (como exclusivamente reproductivo, y sobre todo, como condicionante de un estado mental menos racional que el masculino).

El mito del origen del pacto o contrato social, tanto en Hobbes (a partir del miedo), como en Locke (a partir de la defensa de la propiedad privada) y en Rousseau (en pos de la voluntad general), con todas sus diferencias, está basado siempre, en un “contrato sexual” previo, que es, precisamente, el de las reglas del matrimonio. La división entre el dominio de lo público y el de lo privado, que se deriva de este contrato socio-sexual, se materializa de modo que lo público/político se convierte en el lugar donde todos los hombres acceden a la igualdad civil y a la libertad en la medida en que renuncian a su estado de naturaleza. En cambio, el espacio privado/doméstico, es aquel donde las diferencias entre los hombres pueden tener lugar –los hombres viven de distintos modos, quieren distintas cosas, tienen más y menos riquezas, cuentan con distintas facultades y capacidades, etc.-en la medida en que en éste, el estado de naturaleza (lo que es dado) pervive.

Así es que la misma forma de concebir esta dicotomía justifica la exclusión de las mujeres de lo político, porque justamente, como el acceso a la igualdad civil y a la libertad exige el abandono del estado de naturaleza, en la medida en que, según los prejuicios de la época en cuanto al cuerpo reproductor de las mujeres, éstas no pueden renunciar al estado de naturaleza, como sí los hombres, ese espacio de lo público donde las diferencias naturales son abandonadas (en pos del acceso a la igualdad y a la libertad), no tiene más remedio que permanecer vedado a las mujeres.

Un poco más cercana en el tiempo, ya en la inflexión del siglo XIX al XX, otro referente incuestionable de la reelaboración moderna occidental del origen del hombre, es la teoría freudiana. Aunque esta preocupación está presente a lo largo de toda su obra, esta cuestión se pone particularmente en juego en tres obras en las que Freud intenta dar cuenta del origen de la cultura: *Tótem y Tabú* (1913), *El malestar en la cultura* (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1934-38); y por supuesto, en una serie de ensayos en los que Freud desarrolla su teoría del Complejo de Edipo, mediante la que pretende explicar cómo nacemos a la cultura y adquirimos nuestra existencia humana a partir de nuestra inserción en ella, análisis que se encuentra en distintas versiones, esbozados sus principios, primero en sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905), y ya descrito el

proceso edípico en “Algunas consecuencias de la diferencia sexual anatómica” (1925) y en “Sobre la sexualidad femenina” (1931).

En cuanto a los primeros textos referidos, nos interesa destacar que el relato que construye Freud sobre el origen de la sociedad es que ésta, como alianza entre “hermanos”, surge a partir del asesinato del padre primordial. Básicamente, se trata de que mientras que son los favores y el poder de la autoridad del padre el motivo de la lucha de los hombres, una vez que este padre ha muerto —en realidad, ha sido asesinado—, esa autoridad es renegociada y repartida; y así los asesinos, hermanados a través del crimen, se convierten en iguales, y ya no habrá entre ellos, ninguno que detente más poder que los demás, a lo sumo podrá representarlo, pero desde entonces la ley se elevará sobre un vacío que será el fundamento de la sociedad.

Ahora bien, ¿por qué la ley es negociada y no apropiada por ninguno de los asesinos? Pues, porque la enseñanza de este crimen primordial es que quien se apropie de esa autoridad quedará expuesto a ser víctima de un nuevo asesinato. La muerte del Padre garantiza la pervivencia de la Ley, el “Nombre de Padre” como espacio que funda la cultura, pero de la que ningún discurso particular se puede apropiar.

En cuanto al segundo grupo de textos referidos, nos interesa remarcar solamente que en el análisis del proceso edípico, al igual que Lévi-Strauss, aunque en otra clave, Freud establece que, precisamente, es la reglamentación y normativización de la sexualidad (animal) en los hombres, a partir de la interdicción del incesto, la piedra fundamental sobre la que se sientan las bases de la humanidad. Esta prohibición de acceder a la madre, en el caso de Freud, se asocia con la Ley del Padre a la que hacíamos referencia en el párrafo anterior, por cuanto es su autoridad la que da inteligibilidad a la Prohibición.

En relación con esta genealogía, finalmente, es imprescindible aunque sea mencionar que, tomando la referencia del análisis estructural del parentesco de Lévi-Strauss, a su vez, Jacques Lacan relee los relatos freudianos sobre el origen, y desarrolla su concepción de la “Castración Simbólica”, el “Nombre del Padre” y el “Falo” como aquel significante de ese poder al que constitutivamente es imposible acceder (Lacan, 1966).

En definitiva, tanto a través de los precedentes, como de los de sus contemporáneos, vemos que el relato de Lévi-Strauss sobre el parentesco se inserta en una larga tradición en la que la preocupación por la institución del matrimonio por un lado, y la regulación de la sexualidad por el otro, se hallaban en el centro de la producción teórica preocupada por la dimensión antropológica de la existencia.

Lo problemático es que intentando explicar los confines de lo social mediante la transformación radical de la naturaleza, estos autores no tuvieron más remedio que recurrir al estado del conocimiento de las ciencias naturales y en particular de la biología para definir “lo natural”. En efecto, era necesario partir de cierta

concepción sobre la naturaleza para poder pensar como eso “natural” se relacionaba con la cultura, y para ello, no pudieron más que contribuir a la reproducción de ciertos preconceptos sobre lo biológico, preconceptos que paradójicamente trasladaron, mediante su análisis, al campo de lo social. Así, Lévi-Strauss nos dice:

“La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza ya que es condición general de la cultura y por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella. La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra.” (Lévi-Strauss, 1981: 59)

¿Cuál es esta concepción de la naturaleza? ¿A qué se asocia? ¿Cómo se entiende desde estos relatos la “biología de la sexualidad”? Lo que está a la base de estos relatos es una concepción biologicista de la sexualidad, entendida en términos de, y reducida a, la “reproducción sexuada”. Este es el tema central que va a discutir la teoría feminista, la cual se encargó de desmitificar esta naturalización, y a partir de allí, procedió, casi obligadamente a revisar aquellas interpretaciones que “legitimaban” a través de la institución del conocimiento científico, en el ámbito de las ciencias sociales, la “necesariedad” natural primero, y estructural y simbólica después, del falogocentrismo.

La especificidad de lo simbólico

Antes de entrar de lleno a la relectura feminista de estos fundamentos antropológicos, trataremos de señalar las características principales de la dimensión simbólica de la cultura. Este rodeo es necesario por cuanto el concepto de “lo simbólico” es clave para comprender tanto la crítica feminista radical a la teoría de Lévi Strauss, que es en la que concentraremos nuestra atención, como en lo que concierne a la crítica proveniente de la antropología del género por un lado, y de la antropología posmoderna, por el otro, además de la relectura del falogocentrismo que hace el feminismo postestructuralista de la diferencia sexual.

La crítica feminista a los planteamientos de Lévi-Strauss que nos interesa desarrollar basa una de sus observaciones específicamente en el estatuto de lo simbólico como condición de posibilidad del orden cultural. En este sentido, es crucial, porque la interpretación de lo simbólico en Lévi-Strauss y de la

reinterpretación que hace Lacan, dividirá las aguas que separan al feminismo basado en la teoría del género, del feminismo de la diferencia sexual.

En cuanto al devenir de la propia disciplina antropológica, es importante marcar que dentro de la antropología del género y de la reproducción, justamente, el análisis de la patrilinealidad de la filiación muestra cómo en los marcos del falocentrismo, la naturalización de los procesos reproductivos es el dispositivo teórico que permite dotar de un estatuto primordial a lo simbólico como organizador de la reproducción del orden social (Stolcke, 1987, 1992, 1996).

Por su parte, la antropología heredera de las enseñanzas del postestructuralismo (y según el caso, tomando algunos referentes en la hermenéutica) procedería a la reelaboración del carácter constitutivo de lo simbólico, pero a la vez la criticaría a la concepción de lo simbólico como un dominio distinto y anterior a la dimensión cultural. Este, un distanciamiento que será el eje a partir del cual toma forma la llamada antropología posmoderna, dos de cuyos autores más representativos son Clifford Geertz (1973, 1983, 1988, 1992) y James Clifford (1986, 1988, 1992), basada en una nueva definición de la cultura, en la que lo discursivo, pero no lo simbólico, asume el papel fundamental.

Para entender mejor lo propio de lo simbólico, tomemos, para comenzar, dos señalamientos claves de Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto, y que recogemos de la cita anterior:

“En un sentido *pertenece a la naturaleza ya que es condición general de la cultura* y por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad (...) y comprobamos enseguida que *la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra.*” (Lévi-Strauss, 1981: 59, subrayado nuestro)

Siendo lo simbólico aquello que es específico a la condición humana, y aun aquello mediante lo cual se *inaugura* esa condición, la prohibición del incesto es la que instaura lo simbólico, y su característica como vemos es que tanto ella como, entonces, lo simbólico mismo, no es equivalente a las leyes de la cultura, sino algo que está más allá de la cultura, como su *condición de posibilidad*. Está dentro de la cultura, forma parte de ella, nos dice el autor, pero a la vez pertenece al orden de lo natural, por cuanto es una regla universal, de algún modo, previa aún a la aparición de lo específicamente cultural.

Es este estatuto de lo simbólico como algo distinto de lo cultural, como aquello que no perteneciendo exacta y completamente a la cultura, le da sus coordenadas, lo que explica que la dimensión simbólica sea una estructura universal, mientras que las diversas normas culturales que organizan a las distintas culturas –tanto diacrónica como sincrónicamente- sean plurales y particulares a cada sociedad.

En definitiva, la dimensión simbólica, como en lingüística la estructura de la lengua, será conceptualizada como transhistórica y transcultural. En este sentido, la *Ley Simbólica* del lenguaje y del parentesco será definida como una estructura trascendental, a diferencia de las *Normas Sociales* (o en Lacan imaginarias), que serán visualizadas como históricas y culturales. Por vía de su trascendentalización y de su vinculación originaria con la naturaleza, entonces, la Ley simbólica, que es la que estructura -ya socialmente- la división sexual, es naturalizada. El orden simbólico, que es el del lenguaje, es el lugar de la Ley, de la autoridad con mayúsculas a la que refiere cualquier representación imaginaria o social. Una estructura que organiza las condiciones de representabilidad, estableciendo los límites de lo representable (en relación antagonica con lo real como lo irrepresentable).

Paralelamente, en el caso de la reinterpretación lacaniana de lo simbólico en Lévi-Strauss, el acento en la otredad del lenguaje, en tanto Orden Simbólico, está puesto en un cierto carácter absoluto y trascendente de la Ley, vinculada a la castración (simbólica) y asociada, independientemente de la historia, al Nombre del Padre. En efecto, como acabamos de señalar, siguiendo los preceptos del estructuralismo levistraussiano, en Lacan el sujeto sólo se constituye como tal a condición de la interdicción que impone la Ley -que en Lacan es la del Nombre del Padre y en Lévi-Strauss la de la prohibición del incesto-, que aparece como una regla estructural y en este sentido, bastante menos contingente que las leyes históricas y culturales de una sociedad dada. En este sentido, se distingue claramente del imaginario socio-cultural, que apela a las representaciones que tienen lugar dentro de esa estructuración de lo que sí es de hecho representable dentro de un contexto social dado.

Esta dicotomía entre lo simbólico y lo cultural es paralela, de hecho, en el campo de la constitución del sujeto, de lo que en Lacan es la diferencia entre el ideal del yo y el yo ideal. Según Lacan, si el ideal del yo es elaborado en el Orden Simbólico, el yo ideal -Yo/moi- se produce en el registro imaginario (que nosotros llamamos cultural o social). El ideal del yo que se configura en el orden simbólico, se organiza en vistas de la Ley a la que nunca podrá encarnar completamente: este ideal del yo organiza la identificación, el lugar del Otro, la fe que nos movería a producir las idealizaciones. Los yoes ideales, mientras tanto, son yoes imaginarios y contruidos en función de representaciones que operarían como momentos de fijación en los que "ilusoriamente" se encarna el ideal: estos yoes ideales organizan las múltiples identidades que asumimos.

Por un lado tenemos al ideal del yo, asociado en Lacan a la función simbólica del padre, ante el cual el sujeto nunca podrá completarse o lograrse: éste es el campo propio de la subjetividad. Por el otro, nos encontramos con la construcción del sí mismo del sujeto, elaborado a través de sucesivas identificaciones, que configuran un yo ideal, y que remiten al campo de lo que referimos como su identidad.

Con respecto al dispositivo teórico de la castración simbólica, no debemos olvidar que en la teoría estructuralista de Lévi-Strauss y por virtud del proceso de la interdicción del incesto en el que se realiza, ésta sería distintiva para hombres y mujeres, y la responsable de la instauración de la “diferencia sexual”.

Es precisamente esta distinción que vincula de forma esencialista la relación diferencial que supuestamente mantendrían cada uno de los sexos con el Orden Simbólico, la que el feminismo radical mediante la teoría del género, va a cuestionar. Porque si bien puede aceptarse que el tabú del incesto sea el fundamento de la instauración de este orden, no se deriva de él la estructura de parentesco que asocia la Ley al Falogocentrismo.

Como veremos más adelante, y siguiendo las primeras argumentaciones de Gayle Rubin (1975), este feminismo argumentará que si el Falo es el signo del trauma de la castración –es decir, de la entrada del hombre en el orden de la cultura-, aquello “natural” de lo que somos enajenados con nuestra entrada en el orden del simbolismo –lenguaje- y que se nos propone como aquello que necesitamos recuperar (la plenitud de la no-enajenación), no necesariamente éste debería estar asociado a la función del padre simbólico. En referencia a los términos levistraussianos, la autora señalará en el mismo sentido que no hay necesidad estructural alguna para que hayan sido las mujeres los bienes de intercambio.

La crítica posmoderna al estructuralismo

La cuestión fundamental en torno de la cual se cuestionará el esquema de Levi-Strauss es la distinción, inaceptable para la óptica enmarcada dentro de la posmodernidad intelectual, entre el orden simbólico y el orden cultural (Butler, 2000).

A este respecto, y antes de seguir adelante, es necesario aclarar que esta crítica es paralela de la crítica posmoderna a las nociones trascendentales del pensamiento moderno, organizadas a partir de dicotomías clásicas como las de mente/cuerpo, sujeto/objeto, lenguaje/realidad, etc.

Es en esta misma dirección que la antropología llamada posmoderna (Clifford & Geertz, 1992) emprende su crítica a las bases estructuralistas de la antropología según el modelo de Lévi-Strauss. Para Geertz, tanto como para Clifford, quienes no casualmente, toman los referentes de las teorías del discurso, como la de Mijail Bajtin y los aportes de la crítica literaria y la filosofía postestructuralista, en la línea de Jacques Derrida, hay dos cuestiones mediante las que se impugna la validez de la distinción simbólico / social:

- 1- La noción semiótica de cultura, como una trama de relaciones significantes heredadas, siempre en flujo y en perpetua transformación, por definición abiertas, que se materializan en las prácticas sociales, todas ellas significantes (Geertz, 1973). Si bien, en principio, en esto sí coinciden con la

apreciación levistraussiana, de que lo propio de la antropología, y en su caso la etnografía, es el estudio de los sistemas de significación, lo cierto es que esta definición entiende la cultura como trama de significados, como práctica de significación, a partir de concepciones más histórico-pragmáticas del discurso (Clifford, 1988), que se construyen siempre históricamente, y no en la idea de que haya una estructura fundamental y previa a la práctica misma de la significación (Bajtin, 1994). Las reglas de intercambios significantes son el producto de la sedimentación de los mismos usos y prácticas y no una condición de posibilidad transhistórica y transcultural *a priori*.

- 2- A partir de aquí, se entiende que no puedan justificarse jerarquías estructurales entre los diversos géneros culturales, ni que pueda haber una noción de verdad que justifique la mayor legitimidad de un discurso sobre otro, sino antes bien la cadena interpretativa, la traducción de una cultura a otra, que hacen que la tarea del etnógrafo sea la de un interpretante traductor (Clifford, 1986); Geertz, 1988).

Planteada en otros términos, pero a la vez en la misma línea que la crítica de la antropología posmoderna, autoras como Gayle Rubin (1975), Kaja Silverman (1983, 1992) y Judith Butler (1990, 2000), también observarán al estructuralismo que el esquema de Lévi-Strauss por el que las mujeres hubieron devenido “objetos de intercambio”, signos mudos, convierte en trascendente y universal una situación de dominación contingente y particular.

Que, en términos lacanianos, el falo fuera identificado con el pene, y que en términos levistraussianos, el parentesco se organice a partir de la producción de cierta clase de sujetos –las mujeres– como objetos, es producto de una circunstancia histórica de dominación. Este es el cuestionamiento que este feminismo hace a los planteamientos de Lévi Strauss y de Lacan: según la autora, el falo, en tanto significante de la castración, no tiene por qué estar necesariamente asociado a un objeto particular.

En esta misma dirección va la crítica que Kaja Silverman (1992) también realiza a la interpretación psicoanalítica de las ideas de Lévi Strauss: no hay imperativo estructural alguno para que las mujeres sean el bien de intercambio, y a partir de esta constatación tampoco se puede derivar “El Nombre del Padre” de la prohibición del incesto. Según ella es necesario insistir en que la ley de la estructura de parentesco no tiene por qué ser necesariamente fálica.

En la misma línea que estas autoras, Judith Butler insistirá una y otra vez en que la diferencia entre los sexos no sólo no es del orden de la naturaleza, sino que tampoco puede explicarse a partir de una ley universal previa, como condición de posibilidad de la cultura (Butler, 1990, 1993). La “diferencia sexual” no es universal al género humano, sino el efecto de un proceso particular de significación en un orden cultural dado, en otras palabras, el producto de relaciones contingentes de dominación.

Pero debemos ser cuidadosos al momento de analizar el aparente “relativismo” de planteamientos como los de la antropología o el feminismo postestructuralistas. En efecto, en el caso de Clifford y de Geertz, la interpretación y la traducción tiene unas reglas, y la imposibilidad de recurrir a una verdad última de una cultura, no implica la imposibilidad de conocer el sentido de una práctica cultural. Aun más, es justamente la imposibilidad de una verdad, la que reclama el compromiso ético del antropólogo.

En el caso del feminismo postestructuralista, al redefinir a la identidad sexual / de género como el efecto de prácticas discursivas, Judith Butler –la autora sobre la que particularmente a partir de aquí concentraremos toda nuestra atención- relativiza la realidad de esta diferencia, pero hace la salvedad de que su eficacia performativa, que retroactivamente la ha esencializado como causa de las prácticas de subordinación es irreversible. Para Butler, de hecho, la bifurcación teórica entre los planteamientos más universalistas como los provenientes del estructuralismo leviStraussiano y de Lacan, y los más relativistas, ya sean éstos más cercanos al culturalismo o al historicismo, nos coloca en una situación dilemática que debemos intentar superar. Y para ello, encuentra en la noción de performatividad de las prácticas discursivas, una solución.

Butler, junto a Rubin, señala a esta determinación estructuralista de Lévi Strauss, varias cuestiones, entre otras:

- 1) el prejuicio heterosexista que está presente en el análisis de la interdicción del incesto, y que en términos freudianos se pone al servicio del análisis del proceso edípico,
- 2) la polémica asociación de Lévi-Strauss de la ley simbólica con la autoridad masculina, y en términos psicoanalíticos, la asociación del falo con el órgano genital masculino. En definitiva, la crítica a estos planteamientos se basa en que de alguna manera, éstos trascendentalizan una situación de dominación que es arbitraria e histórica.

Estas autoras intentan, en definitiva, revisar la escena de la prohibición del incesto y de la castración simbólica, para pensar la constitución de la subjetividad, resolviendo la limitación del planteamiento estructuralista con respecto a la interdicción del incesto –que esencializa la relación pene/falo-, historizando el componente sexista y homofóbico de la lectura del complejo de Edipo, esto es, afirmando que no hay ninguna necesidad esencial, sino más bien, la constatación de una circunstancia de dominación histórica, en el hecho de que el falo esté asociado al órgano genital masculino.

En otras palabras, y siguiendo las argumentaciones de Gayle Rubin, si el Falo es el signo del trauma de la castración, aquello de lo que somos enajenados y que se nos propone como aquello que necesitamos recuperar, no necesariamente éste debería estar asociado a la función del padre simbólico. Que sea el pene el representante sustituto de lo que ha sido enajenado en la

entrada en el lenguaje es producto de una contingencia histórica, antes que de la estructura trascendente del parentesco basado en el tabú del incesto.

La crítica de Butler a la diferencia sexual como una ley simbólica

En relación con esto último, si bien podría parecer que desde el feminismo postestructuralista se niega de plano la cuestión sexual, para ocuparse directamente del género, es necesario subrayar firmemente que Judith Butler, al igual que Rubin y Silverman, reconoce el hecho de que no hay sujeto que no sea sexuado. No se puede pensar un sujeto por fuera del deseo, y por ende de la sexuación (aunque sí fuera de la sexualidad normativa). Esto, que dicho así, suena a verdad de perogrullo, tiene sin embargo unas consecuencias bastante problemáticas, y es precisamente en base a esta toma de posición que la autora critica tanto a las concepciones culturalistas, como al feminismo de la diferencia sexual.

Siguiendo en esto al Foucault de *Historia de la Sexualidad* (1976), Judith Butler impugna todas aquellas posiciones que supongan de un modo u otro un más allá o un más acá de la sexualidad. Contra el concepto culturalista del género, observará que no hay sujeto indiferenciado sexualmente: ni como pura conciencia o inconsciente universal, sin deseo y sin marca, ni como perverso polimorfo, puro deseo y anclaje de una sexualidad ilimitada. Contra la noción de diferencia sexual, afirmará que tampoco hay una necesidad simbólica (en el sentido de Lévi-Strauss) y mucho menos natural, que determine un contenido específico para la sexuación.

En este sentido es válido remarcar que una de las cuestiones más relevantes de la figura de Judith Butler en el debate feminista actual, es el modo como ella intenta retomar la herencia del psicoanálisis freudo-lacaniano para pensar el problema de la subjetividad sexuada, oponiéndose a las teóricas de la diferencia sexual, porque precisamente, si había alguna corriente en la historia del feminismo que retomaba la herencia del psicoanálisis para pensar las sexualidades, ésta era la teoría de la diferencia sexual. Las teóricas feministas formadas dentro de los contornos ofrecidos por la teoría del género, en cambio, no sólo prescindirían de la teoría de la castración simbólica, sino que se opondrían a ella de plano, si bien con matices asumirían en ocasiones, la noción de inconsciente como instancia del sujeto desconocida para sí mismo.

La autora critica la pre-concepción de Lévi-Strauss de la diferencia sexual y su legitimación como ley estructural simbólica, por el carácter esencializante que impone al devenir del género, y por su consecuente sesgo heterosexista. El problema para Butler es que al dividir a los individuos en mujeres y varones, como un hecho bien asentado en la naturaleza del ser humano, bien como estructura simbólica inalienable, el concepto de diferencia sexual otorga en última instancia a estas dos posiciones (opuestas y complementarias) un carácter originario y primordial, mientras que subordina a las otras posiciones posibles como secundarias y derivadas (de las primeras).

Es aquí donde arremete con su crítica a la herencia estructuralista. Por un lado criticará la noción de diferencia sexual, entendida desde la perspectiva lacaniana como constitutiva del sujeto: según la autora, la diferencia sexual no existiría como tal en tanto que fundamento de todo sujeto (no es necesario que la exclusión fundamental a partir de la que se constituye la subjetividad esté anclada en la diferencia sexual producto de la castración simbólica), sino en todo caso como resultado de las prácticas políticas. Y por el otro, criticará la noción de naturaleza de Lévi-Strauss, en cuanto este concepto presupondría un origen ficcional del sujeto anterior al lenguaje.

Lo que Butler no está dispuesta a aceptar bajo ningún concepto es que haya alguna necesidad trascendental ni un fundamento sustantivo que justifiquen la existencia de sólo dos opciones de sexuación excluyentes. Básicamente la crítica que realiza tanto a la noción de subjetividad como a la de sexualidad en el estructuralismo de la antropología como del psicoanálisis, se refiere a su carácter esencializante y universalizador.

En esta dirección estructura su crítica del esencialismo (que muchas veces sigue sin proponérselo los esquemas del estructuralismo), que sigue presuponiendo una distinción entre lo trascendental, en el sentido de transhistórico y anterior a toda determinación, sea ésta la lógica histórica, el ser del lenguaje, la dominación ideológica, la racionalidad, y los diversos modos en que esa lógica se ha materializado a lo largo de la historia, de las cuales, las estructuras elementales del parentesco de Lévi-Strauss, es una de las fundamentales.

El concepto de diferencia sexual es problemático para Butler, por cuanto ésta es definida como algo que quedaría eximido de la relatividad e historicidad del proceso de significación. El problema sobreviene cuando la *Ley del Lenguaje*, que escinde al sujeto y lo condena a la eterna falta así como al eterno deseo de restaurar la completud originaria –el Orden de lo Simbólico–, se conjuga con la *Ley del Parentesco*, la ley de la diferencia sexual, que distingue la posición asumida frente al intercambio simbólico, colocando a las mujeres como objetos mudos del intercambio y a los hombres como los “donadores de mujeres” (Lévi Strauss, 1981: 291-313) –lo que en Lacan se traduce como el hecho de que las mujeres sean el falo, mientras que los hombres sean los que lo poseen o no.

La autora cuestiona de forma contundente una supuesta unidad trascendental del sujeto como categoría que se construye en base a la distinción del lenguaje como ley simbólica con respecto a las prácticas discursivas, que en términos antropológicos posmodernos se definen como del orden de lo cultural. Y es perfectamente comprensible que no acepte esta concepción de lo simbólico como fundacional, sobre todo si ésta se sustenta en el establecimiento de la diferencia sexual como algo natural sobre la que se funda toda cultura, cuando, desde el punto de vista postestructuralista, en realidad debería ser planteado al revés.

Sin embargo, remitiéndonos a Slavoj Žižek (1999), también parece bastante acertada la idea de que el sujeto, como ser social, se constituye con un trauma fundante que no es posible de ser simbolizado, y que es esta entrada traumática en el orden simbólico, la que abre sintomáticamente en el sujeto la imposibilidad de salir del lenguaje y la añoranza por encontrar algo fuera de él.

En este sentido, quizás antes que descartar de plano esta figura de lo simbólico como ley fundante de la cultura, sea plausible repensarla, reformulando la interdicción que se establece en el estructuralismo a través del incesto, ya que como sugiere el mismo Lévi-Strauss refiriéndose a la distinción entre conocimiento y mitología, ésta es una distinción arbitraria: no hay para Lévi-Strauss, en última instancia, tampoco un *a priori* estructural de la verdad (1958). Releída en esta clave, el propio relato de Lévi-Strauss quizás podría no referir tanto a un modo de ser trascendental de la dimensión social de la existencia, como al modo en que el fantasma de la cultura digiere su origen. Un momento fundante del que no podemos hablar en términos de conocimiento: impasse donde termina el *logos* y comienza el relato, la narración del mito fundante mediante el cual intentamos resolver una identidad sexual que – justamente, gracias a esa ley simbólica- no nos es dada, y de la que no podemos saber nada, pero de cuyo deseo (que por supuesto no se agota en el deseo de mujer o de varón) tampoco nos podemos deshacer.

Bibliografía

- BAJTIN, Mijail (1994): *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI
- BUTLER, Judith, (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/PUEG, 2001a
- (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Bs. Aires, Paidós SAICF, 2002
- (2000): *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001b
- CLIFFORD, James (1988): *The predicament of culture. Twentieth-Century ethnography literature and art*, Harvard University Press
- CLIFFORD, James y George MARCUS (Eds.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- CLIFFORD, James, Clifford GEERTZ y otros (Eds.) (1992): *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa
- FOUCAULT, Michel (1977): *Historia de la sexualidad Vol. I: La voluntad de saber*, Bs. Aires, Siglo XXI, 2002
- FREUD, Sigmund, (1905): *Tres ensayos para una teoría sexual*, en Freud, S., *Obras Completas, Vol. 6 - XXVI*, Bs. Aires, Orbis, 1988 (vvee)
- (1913): *Tótem y Tabú*, en Freud S., *Obras Completas, Vol. 13* – Bs. Aires, Orbis, 1985
- (1921): *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Freud, S., *Obras Completas, Vol. 14 - CXIII*, Bs. Aires, Orbis, 1988 (vvee)
- (1925): “Algunas consecuencias de la diferencia sexual anatómica”, en Freud, S., *Obras Completas, Vol. 16 - CL*, Bs. Aires, Orbis, 1988 (vvee)
- (1930): “El malestar en la cultura”, en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Bs. Aires, Alianza, 1992

- “Sobre la sexualidad femenina” (1931), en Freud, S., *Obras Completas*, Vol. 17 – CLXII, Bs. Aires, Orbis, 1988 (vvee)
- (1934-38): *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos*, en Freud, S., *Obras Completas*, Vol. 19 - CLXXXVI, Bs. Aires, Orbis, 1988 (vvee)
- GEERTZ, Clifford (1973): *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1987
- (1983): *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994
- (1988): *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997
- LACAN, Jacques (1966): “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003
- (1966): “La significación del falo”, en *Escritos II*, Bs. Aires, Siglo XXI, 2002
- (1970): *Las formaciones del inconsciente*, Bs. Aires, Nueva Visión
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949): “Introducción”, Cap. I de la 1era Parte “Los fundamentos del intercambio” y Cap. I de la 2da Parte “Fórmula simple del intercambio generalizado”, en *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelon, Gedisa, 1981
- (1958): “Introducción”, Cap. I “Lenguaje y parentesco” y “La eficacia simbólica”, en *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968
- (1966): “Prefacio a la segunda edición” de *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Gedisa, 1981
- MAUSS, Marcel (1925): “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en *Sociologie et anthropologie*, París, P.U.F. 1980
- PATEMAN, Carol (1988): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995
- RUBIN, Gayle (1975): “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en *Revista Nueva Antropología*, Vol VIII Nro. 30, México, 1986
- (1989): “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en VANCE, Carol (Ed.), *Placer y Peligro*, Madrid, Editorial Revolución
- SILVERMAN, Kaja (1983): *The subject of semiotics*, Nueva York, Oxford Univ. Press
- (1992): *Male subjectivity at the margins*, Nueva York / Londres, Routledge
- STOLCKE, Verena (1987): “Las nuevas tecnologías, la vieja paternidad”, en Celia AMORÓS et. al., *Mujeres: ciencia y práctica política*. Madrid, Un. Complutense
- (1992): “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, en *Cuadernos para el Debate* Nro. 6. Buenos Aires, IDES, 1999
- (1996): “Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres”. Prat, J. y Martínez, A. (Eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel
- ZIZEK, Slavoj (1999): *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI