

Hacia una redefinición de las identidades de género¹

Towards a Redefinition of Gender Identities

Estela Serret

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Resumen

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

Abstract

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

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

Palabras Clave

Género; teoría, identidades, imaginarios.

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

Keywords

Gender, theory, identities, imaginaries.

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Género simbólico

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

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

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

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

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

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

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

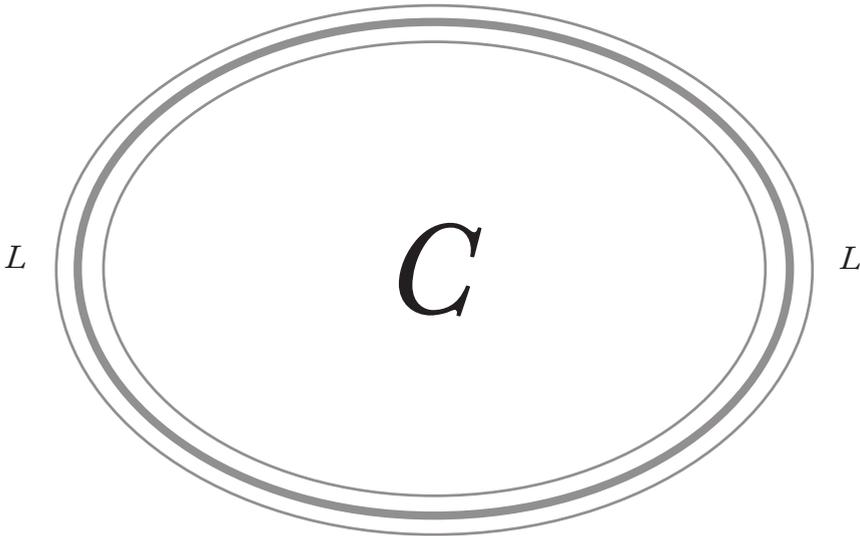
Dada una categoría cualquiera, aquella que deba ser definida será el elemento central de la pareja simbólica. Lo distintivo de las parejas simbólicas es que funcionan de manera binaria. La categoría central (A) existe sólo gracias a la negación, sólo podemos conceptualizarla en el sentido de trazar un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

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

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

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

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



C = Categoría central

L = Categoría límite

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Género imaginario social

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Género imaginario subjetivo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Coda: El género como frontera

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recepción: Junio 17 de 2010
Aceptación: Octubre 22 de 2010

Estela Serret

easb@correo.azc.uam.mx

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

Bibliografía

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

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

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

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

