



Cultura, ciencia y política de las identidades sexo-genéricas

◆ Joan Vendrell Ferré

Las identidades son construcciones socioculturales y, como tales, contingentes a un tiempo histórico y a unos espacios culturales y geográficos determinados. No existen en una forma esencial, capaz de trascender el marco espaciotemporal concreto que, en cada caso, les ha dado su forma y su contenido. Las identidades que actualmente llamamos de género dependen de sistemas u órdenes de género concretos, propios de formaciones culturales específicas. Aunque podamos encontrarles un fundamento en el hecho biológico de la reproducción sexual de la especie humana y hablar de un par básico “masculino/femenino”,¹ lo cierto es que el hecho biológico no determina el contenido de la identidad de género que supuestamente le corresponde; que prácticamente la totalidad de las culturas humanas —excepto la nuestra contemporánea— han tenido del hecho biológico una idea muy vaga, y que han existido sistemas de sexo-género no duales, con el reconocimiento de más de dos géneros y a veces de más de un sexo.²

Todo esto no debería sorprendernos. Los grupos humanos, y por lo tanto los seres que los constitu-

yen, no tienen un acceso directo a la realidad. De hecho, el propio concepto de “realidad”, entendido como algo que se encontraría fuera o más allá de lo humano, como algo “dado”, no tiene apenas sentido. Para los humanos toda realidad es, en última instancia, una realidad “humana”, y esto incluye tanto la llamada “naturaleza” en general como la versión biológica de dicha naturaleza en particular. Los humanos construyen su realidad, y a partir de ella, esa forma de realidad que conciben como ajena, exterior o incluso opuesta a ellos en tanto que grupo o sociedad. Para poder llegar a un concepto “biológico” del parentesco, por ejemplo, los humanos hemos tenido que crear antes un sistema de parentesco cultural.³ Sólo por medio de lo cultural es posible acceder a lo biológico, y por ello cualquier idea que nos podamos hacer de una “naturaleza humana” siempre responderá a unas concepciones culturales determinadas.

En el caso del género, esto implica que nuestra idea de la existencia de *únicamente* dos sexos biológicos inconmensurables⁴ surgió de la circunstancia histórica, absolutamente contingente, de que fuera una cultura con un sistema dual de género la

¹ Françoise Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996.

² M. Kay Martin y Barbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978, pp. 81-100.

³ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.

⁴ Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer (Feminismos), Madrid, 1994.



que “inventara” el concepto de sexo biológico. Si dicho concepto hubiera sido desarrollado por una cultura de las que tradicionalmente han distinguido más de dos géneros, o incluso más de un “sexo” en el sentido puramente físico, probablemente los libros de biología hablarían hoy de tres —o más— sexos en lugar de dos, o de un *continuum* sexual entre un polo masculino, por un lado, y otro femenino, por el otro. En una cultura así, las personas que nacen con genitales “intersexuales” no serían operadas al nacer para ajustarlas a uno u otro de los “dos” sexos predefinidos y supuestamente naturales, y lo que hoy llamamos “transexualidad”, o bien sería algo bastante más complicado de lo que ya es, o bien carecería de sentido.

Pero el ámbito de lo biológico fue establecido como algo con sentido propio en una cultura con un sistema dual de género, y por ello, a la hora de “ver” los sexos biológicos, sólo fuimos capaces de ver dos. En realidad, tampoco eso es completamente cierto: los biólogos y los médicos han llegado a ver una multiplicidad de formas sexuales,⁵ pero las anteojeras del género han hecho que esa multiplicidad quedase reducida a dos formas “normales” y un conjunto ambiguo de formas “anómalas”. Tampoco aquí, entonces, la biología ha sido destino; más bien todo lo contrario: el destino de la biología es el de constituirse en reflejo del orden simbólico a través del cual la percibe cada grupo social.

Mujeres y masculinidad(es)

Los órdenes simbólicos creados por los grupos humanos tienden a reducir los “hechos” de la realidad a dimensiones manejables. Son, por tanto, y valga la redundancia, implacablemente *reductores*. Se trata de generar un orden, o una apariencia de orden, a partir de un caos de hechos contingentes y en cambio constante. A partir de la masa de datos a los que un grupo puede, de una forma más o menos confusa, tener acceso, es necesario constituir un orden que permita a dicho grupo funcionar de una forma social. Esa es la función de la cultura. Un constructo cultural, como por ejemplo un sistema de parentesco, establece un orden en el ámbito de la reproducción sexual de la especie, constituyéndolo como un sistema de reproducción del grupo con sentido, en una estructura y un conjunto de instituciones. Ello incluye lo que llamamos un sistema de género, que en última instancia es un orden que establece una serie de posiciones en una estructura, a las cuales son asignados los nuevos miembros del grupo.

Dado que nuestra especie se reproduce sexualmente, en cualquier grupo humano exitoso deberán existir como mínimo dos posiciones de género. Estas pueden corresponderse o no con lo que para nosotros es el sexo biológico, y de hecho, si el grupo quiere asegurar la generación de reemplazo, una parte considerable o mayoritaria de sus miembros no únicamente deberán ajustarse a posicio-

⁵ Gregorio Marañón, *Los estados intersexuales en la especie humana*, Morata, Madrid, 1929.

nes de género equivalentes a nuestro “masculino/femenino”, sino que deberán además, a partir de dichas posiciones, desarrollar alguna forma de heterosexualidad.⁶ Pero en el caso humano la historia se encuentra muy lejos de terminar ahí. Los seres humanos no están determinados por programas genéticos, sino más bien, cuando podemos considerar que verdaderamente están determinados por algo, lo están por programas culturales.⁷ Los programas culturales son mucho más difíciles de implantar que los genéticos; se requiere para ello de una larga y compleja socialización cuyos resultados, además, siempre son inciertos. Por ello, cada sociedad o grupo humano termina por crear un determinado tipo de lo que podemos llamar “hombre” o “mujer”, y muchas sociedades han creado incluso posiciones de género “supernumerarias” con sus tipos correspondientes. Las características definitorias de lo masculino y lo femenino —o lo otro— varían en cada sociedad, y si bien pueden encontrarse evidentes similitudes empleando el método comparativo, no es menos cierto que resultaría muy arriesgado hablar de identidades de género en un sentido universal.

Quizá una de las pocas cosas que comparte la identidad “masculina” a lo largo y ancho del tiempo y del espacio humanos conocidos es el carácter dominante, lo cual da para la identidad “femenina” el de subordinada o dominada. Pero incluso así, las características de dichas dominación y subordina-

ción varían ampliamente entre culturas, y dentro de una misma cultura varían entre grupos de estatus. No existen ni han existido nunca, entonces, ni la Mujer ni el Hombre con mayúsculas, es decir, en un sentido esencial. Cuando los modernos estudios de masculinidad propagan a los cuatro vientos su gran descubrimiento: no existe una masculinidad sino que existen *masculinidades*, no hacen mucho más que redescubrir la sopa de ajo. Cualquier antropólogo medianamente informado se debería preguntar por qué tanto aspaviento con lo de las *masculinidades*, algo que a él —o a ella— le parecerá siempre una obviedad. La respuesta se encuentra sin duda en un trasfondo político, aunque se trate de políticas ligadas a la ciencia. Y tampoco debería sorprender a nadie, a estas alturas, que lo científico y lo político puedan entrar en *colusión*.

Pero mientras los estudiosos de la masculinidad admiten que tal cosa de hecho ni siquiera existe, y que por lo tanto tampoco existe el Hombre —en el sentido de sujeto masculino—, lo cual permite pasar de puntillas sobre el problema de la dominación masculina (quizá pronto lleguemos a la conclusión de que tampoco existe una dominación, sino que existen *dominaciones*), las estudiosas de la feminidad siguen resistiéndose a dismantelar esa otra entequeia llamada Mujer. De hecho, la Mujer como sujeto histórico ha gozado de buena salud en tiempos recientes, y además en su caso no es posible confundirla con ese otro fantasma llamado

⁶ Joan Vendrell Ferré, “La construcción del sujeto heterosexual: una aproximación antropológica”, en Edith Yesenia Peña Sánchez, Lilia Hernández Albarrán y Francisco Ortiz Pedraza (coords.), *La construcción de las sexualidades. Memorias de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, INAH, México DF, 2009, pp. 87-107.

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México DF, 1987.



“el ser humano” (a veces llamado sencillamente “el hombre” o el *Homo sapiens*). El ser humano como tal no ha existido jamás, porque nadie ha visto jamás un ser humano sin género; existen seres humanos masculinos y *seras humanas* femeninas, y a veces otros, pero no seres humanos neutros. Pero para darnos cuenta de eso hemos tenido que comprender que no podíamos seguir llamando genéricamente “hombres” a los seres humanos, lo cual ya es un avance.

En definitiva, lo que queremos mostrar con todo esto es que no es posible eludir el trasfondo político, o si se quiere ideológico, de la cuestión. Actualmente existen estudios de la masculinidad y estudios de la feminidad —aunque a estos últimos más bien se les llama “de las mujeres”—; pero si bien existen estudios feministas, no existen estudios *machistas* —al menos no en el ámbito académico contemporáneo, que yo sepa. De igual modo, los unos han llegado a la conclusión de que hay que hablar de masculinidades en plural, y no de masculinidad en singular, mientras que las otras siguen pensando que resulta más conveniente seguir viendo a su objeto de estudio como algo unificado, “la mujer” y, aunque puedan hablar de “las mujeres” en plural, no hablan nunca de “las feminidades” —ni de la feminidad, de hecho. Detrás de todas estas asimetrías, por llamarlas de algún modo, hay algo que va mucho más allá de lo científico, algo que cabe inscribir netamente en el ámbito de lo

político. Sencillamente, lo que se juega en los dos campos no es lo mismo.⁸

Pero una vez establecido el trasfondo político de toda esta cuestión, y para volver a lo que nos dice el conocimiento antropológico actualmente disponible, podemos concluir que las identidades, *en plural*, de género, son contingentes y deben ser comprendidas en relación a contextos culturales específicos, cada uno de los cuales habrá establecido un sistema u orden de género particular. Con la única salvedad de que, en todos los órdenes de género conocidos, al menos con los datos disponibles hasta el momento, las posiciones “masculinas” dominan a las posiciones “femeninas”, aunque las formas en que se concreta este dominio puedan albergar “de la casi igualdad a la casi esclavitud”.⁹ Las razones de esta “universalidad” de la dominación masculina de momento se desconocen; aunque existen muchas hipótesis y teorías al respecto, ninguna resulta completamente convincente, al menos a mi juicio.¹⁰ Como veremos a continuación, en el caso de las identidades que hoy conocemos como “sexuales”, no en el sentido de género sino en el de la llamada “orientación” o preferencia sexual, las cosas son un poco más complicadas.

Identidades sexuales e individualidad moderna

Para poder hablar de “identidad sexual” en el sentido en que hoy lo hacemos, y en un sentido, además, diferente del que damos a la expresión

⁸ Linda M. G. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, México DF, 2008.

⁹ Françoise Héritier, *Masculino/Femenino...*, *op. cit.*, p. 214 y ss.

¹⁰ Joan Vendrell Ferré, “La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología”, en *Nueva antropología*, núm. 61, vol. XVIII, 2002, pp. 31-52.

“identidad de género”, ha sido necesario que se constituyera el campo semántico de lo sexual, en sí mismo parte constitutiva y a la vez producto derivado de un dispositivo específico de poder-saber que, siguiendo a Michel Foucault,¹¹ llamaremos aquí “dispositivo de sexualidad”. Esto tiene una consecuencia inmediata para nuestra comprensión de las identidades sexo-genéricas.

A diferencia del género, reconocible en la práctica totalidad de las culturas conocidas, aunque la mayoría no lo haya nombrado así ni formulado teóricamente —aunque sí simbólicamente o como ideología—, el sexo es algo que sólo aparece, como concepto y como denominación, en nuestra cultura contemporánea. Nos referimos aquí tanto a la noción biológica de sexo como a esa otra acepción de la palabra que nos remite a la “sexualidad”. De hecho, ambas nociones se encuentran íntimamente relacionadas y surgen en un mismo periodo histórico y en una misma cultura; podemos decir que forman parte del mismo “complejo”. Desde la aparición y desarrollo, a lo largo del siglo XIX, de las ideas de sexo biológico y de sexualidad, junto con todo lo que conllevan y connotan, podemos hablar de algo antes inexistente y que hoy, en nuestro mundo globalizado, se ha convertido en centro de nuestras vidas y en una verdadera obsesión: las identidades sexuales.¹²

Una identidad sexual, en su formulación más simple, es una construcción que tiende a fijar una

preferencia sexual, de modo que ésta se convierta en elemento constitutivo de una persona, incluso en el elemento fundamental, en aquello que la define de una forma más acabada. La primera identidad sexual moderna fue la “homosexual”, concepto elaborado médicamente para etiquetar a las personas que mostraban una preferencia por tener “relaciones sexuales” con alguien de su mismo sexo-género, lo cual tuvo lugar a mediados del siglo XIX. Aquí cabe hacer notar varias cosas.

En primer lugar, aunque las identidades sexuales se configuran a partir de preferencias o de “gustos”, nos encontramos muy lejos de una “sexualidad del gusto”, como podría ser la romana antigua. Un sistema u orden sexual donde lo que prima es el gusto no tiene por qué implicar automáticamente identidad; por lo que se ha podido deducir de los modernos estudios al respecto efectuados desde la historia, la antropología histórica u otras disciplinas afines, en el mundo romano la preferencia sexual es auténtica y únicamente una cuestión de gusto, pero no de identidad.¹³ La identidad de los ciudadanos romanos —y también las de los no ciudadanos, pero en otro plano— no pasa por el sexo ni por la preferencia sexual, aunque sí lo hace por el género; en general, sus “puntos fuertes” en cuanto a la identificación de los individuos se encuentran en otros campos de juego (el campo de lo político, el de la ciudadanía, el de lo económico y el par libre/esclavo, por poner sólo unos ejemplos).¹⁴

¹¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México DF, 1996.

¹² Joan Vendrell Ferré, “La centralidad de la sexualidad en la era moderna”, en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, México DF, 2004, pp. 65-93.

¹³ John R. Clarke, *Sexo en Roma*, Océano, Barcelona, 2003.

¹⁴ Florence Dupont, *El ciudadano romano durante la República*, Vergara, Buenos Aires, 1992.



En nuestra modernidad esto funciona de otra manera. Nosotros no únicamente tenemos una identidad sexual, considerándose ésta además anterior o base de nuestros “gustos” o preferencias, sino que además estamos definidos prioritariamente por dicha identidad. En el mundo moderno —ahora globalizado— no existe ninguna otra forma de identidad que nos defina “en esencia” tan claramente como la identidad sexual, que ha llegado en esto a superar incluso a la identidad de género. De todos modos, y dada la imbricación intensa y compleja entre ambas formas de identidad, se puede hablar de las identidades sexo-genéricas como aquello que quizá mejor nos define —en el sentido de esencia— como individuos modernos.

Desde una óptica constructivista, sin embargo, las esencias no existen; es decir, no existen de otra forma que como constructos sociales. Lo importante es comprender qué significa otorgar el rango de “esencia” a un constructo cultural. Actualmente, pocas personas, al menos con una cierta formación, considerarían que ser mexicano, de izquierdas o vegetariano constituyan atributos

esenciales. Quizá el primero resulte ser el más problemático en este sentido, pero sigue sin poder ser equiparado a ser hombre, mujer, heterosexual o gay. No solemos pensar la mexicanidad en términos de determinismo biológico, por ejemplo, sino como accidente de nacimiento y fruto de una determinada enculturación.

De igual modo, y aunque existan muchos intentos al respecto, las formulaciones sobre una eventual “psicología del mexicano” no se pueden poner al mismo nivel que lo que decimos cuando hablamos de la psicología “masculina”, la “femenina” o la “gay”. Cabe considerar, entonces, a las identidades sexo-genéricas como uno de los últimos refugios del esencialismo en nuestra cultura, como el último reducto verdaderamente intocable de la necesidad humana de clasificar,¹⁵ en tiempos de cambio constante, de desterritorialización de los flujos¹⁶ o de vida líquida.¹⁷ Pero en realidad tampoco es intocable porque, como cualquier otro sistema clasificatorio, el de las identidades sexo-genéricas se encuentra en estos momentos sometido a sacudidas, cuestionamientos y desplazamientos.

¹⁵ Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel Antropología, Barcelona, 1996.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.

¹⁷ Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires, 2004.