EL DEBATE ESENCIALISMO-CONSTRUCTIVISMO EN LA CUESTIÓN SEXUAL

Joan Vendrell Ferré

Vendrell, J. "El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual"
En: Careaga, Gloria y Salvador, Cruz, coord. Sexualidades diversas. Aproximacion para su análisis. Cámara de Diputados, Porrúa, PUEG, México, 20

"Después de todo, lo que queda es la esencia". Con este *slogan* se anunciaba hace algunos años una colonia para hombres. En la imagen, una figura inequívocamente masculina, enfundada en un largo abrigo, se recortaba contra un paisaje brumoso donde se destacaba un conjunto de columnas dóricas, con el mar de fondo. Dejando aparte especulaciones freudianas, ¿qué podría evocar mejor la "esencia", "lo que queda", en un contexto occidental, u occidentalizado? Los griegos —o la antigüedad grecolatina en su conjunto— se fueron, pero nos legaron una serie de constituyentes que seguimos considerando fundamentales para el ser de eso que llamamos "Occidente", es decir, los fundamentos de su misma "naturaleza". Lo histórico es perecedero, pero la esencia permanece, constituyendo la naturaleza de las cosas. Llamaba la atención —al menos la de aquellos que nos interesamos por las evocaciones imaginales de nuestro ser cultural— el aspecto novísimo, impoluto, de las columnas, como de recién plantadas. Y sin embargo, eran un resto, una "ruina" o, si se prefiere, "un fragmento". El conjunto del edificio, el techo de vigas de madera y tejas de barro que debieron sustentar, había desaparecido, pero las columnas aparecían absurdamente nuevas, como si hubieran sido talladas el día antes en algún tipo de piedra insensible al tiempo. ¿Una restauración? No es necesario ser tan prosaicos, ya que esas columnas son simplemente un símbolo, son ellas mismas "esencia": la esencia del edificio, de un estilo arquitectónico, de una cultura, pero a la vez y más allá de todo eso, la esencia de la esencia.

Lo esencial pervive más allá de lo efímero y de la historia, este es el mensaje. Por ello lo esencial no puede mostrar las huellas del tiempo, y, una vez instaurado, ni siquiera es historizable. Si lo oponemos al tiempo histórico, en donde se desarrolla lo cultural, la esencia nos aparece en el orden de la Naturaleza, es decir, como algo que trasciende la cultura y los avatares históricos, algo que, por definición, se encuentra más allá —más abajo, en lo profundo, en la base, como lo biológico, o más arriba, como lo espiritual— de las formaciones históricas, las culturas, los individuos o los acontecimientos. Todo aquello que situamos en el orden de lo esencial, cosas como el Cuerpo, la Mujer o la Sexualidad, queda de inmediato condenado a ser Naturaleza sin historia, aquello contra lo que la Historia y la Cultura —los espacios del Alma (o el Ego), el Hombre,

la Continencia— deben luchar para poder existir: las fuerzas oscuras, los enemigos a batir, o bien los paraísos perdidos a recuperar.

Todo esto, por supuesto, son ideas, de esa clase de idealizaciones sociocultural sujetas a manipulación constante que constituyen siempre el telón de fondo de las acciones individuales. El esencialismo, por tanto, que podemos definir de entrada como una creencia en la existencia de "esencias", es una ideología. Una ideología, por supuesto, fundamentada en saberes y que a la vez sirve de fundamento a saberes, produciendo con todo ello un conjunto de eso que llamamos "verdades". A partir de ellas se generan, por ejemplo, programas de investigación orientados al mantenimiento de la verdad de esas verdades, y a la producción de otras nuevas concomitantes a las primeras, o se fundamentan movimientos políticos de signo muy diverso, tanto de "liberación" como de "sujeción" —ya que el esencialismo puede ser manipulado por la derecha o por la izquierda, en un sentido liberal o en uno conservador, para liberar o para oprimir, para promover un mundo más justo o justificar la más brutal injusticia.

Lo que podríamos llamar la "contra-tendencia" del esencialismo ha venido siendo desarrollado en los últimos años como un *corpus* de saberes e ideologías que ahora agrupamos bajo la denominación genérica de "constructivismo". Como su "ismo" nos indica, el paso al constructivismo no significa sin más el abandono de la ideología para entrar en el de la "ciencia". En todo caso, significa pasar de lo esencial a lo "construido", de lo inmutable a lo que puede cambiar y, de hecho, cambia, de la Naturaleza a la Cultura y a la Historia, y quizás de la obra de Dios a la de los hombres. Pero no implica pasar de la pura y simple ideología a la pura y simple ciencia. El constructivismo comparte con el esencialismo su condición de discurso —en el sentido de "tradición"—, es decir, de conjunto de saberes constitutivos de lo que Foucault llamó "juegos de verdad", cuya relación con la Verdad es más o menos del mismo orden en ambas perspectivas: la relación que los sujetos que las manipulan establecen como verdadera, llamándola "ciencia", "conocimiento", "verdad ética", "moral buena", "política correcta", etc.[1]

En lo que sigue, trataré de mostrar, referido a la "sexualidad", al "género" y en menor medida al "cuerpo", objetos situados en el núcleo mismo del debate entre esencialismo y constructivismo, algunos de los hitos que han marcado en el siglo que finaliza los posicionamientos tanto científicos como ideológicos, discursivos, de ambas perspectivas. Veremos cómo desde ambos lados se han efectuado y se siguen efectuando con constancia y argumentos más o menos sólidos reivindicaciones de cientificidad —el gran aval de nuestro tiempo—, así como de "corrección política", y en última instancia de Verdad. Intentaremos reseguir también ciertos avatares en el campo que se suele llamar de la "historia

[1] Como nos aclara Foucault en su introducción a *El uso de los placeres* (segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*), "el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes al evitar el dilema de la ciencia y la ideología" (Foucault, 1996: 8). Esta es la estrategia adoptada en el presente ensayo. Véanse también las observaciones sobre la obra foucaultina de Christian Jambet (1999).

de las ideas", algunos de ellos profundamente paradójicos, como por ejemplo la reivindicación de la "mujer-naturaleza" por parte de ciertas corrientes del feminismo contemporáneo empleando idénticos argumentos que los usados por los representantes más conspicuos del "patriarcalismo" decimonónico, aunque dándoles una lectura política totalmente opuesta.

Con lo hasta aquí escrito supongo que debe ir quedando clara mi postura en cuanto al "conocimiento", que concibo no como una simple cuestión de ciencia *vs.* ideología, verdad *vs.* falsedad, razón *vs.* sinrazón, o, más sutil, "conocimiento" *vs.* "saber",[2] sino, siguiendo entre otros a Michel Foucault, como un campo de fuerzas complejo donde se gestan y desarrollan formaciones discursivas constituidas por saberes y normatividades en un proceso de interfecundación y reposicionamiento constantes. En ese campo de fuerzas se producen verdades, pensadas y presentadas como tales, que a su vez delimitan los territorios de lo falso, lo impensable, lo indecible, lo incorrecto o lo "no-académico". Sería un error oponer, pues, los discursos esencialista y constructivista desde la perspectiva de la Verdad, dado que ambos son constitutivos de verdades que, desde el punto de vista de su mayor o menor alejamiento de la Verdad, son perfectamente equiparables. Ahora bien, para ser coherente con el planteamiento aquí enunciado, el que escribe no puede optar por la falacia divina, pretender que es capaz de situarse completamente fuera de ambos discursos y ponderarlos por igual, para acabar concluyendo que ambos "valen lo mismo". Porque desde nuestra óptica, el criterio de Verdad no es el único, y ni siquiera el más importante, y se impone tomar partido en base a criterios, si se quiere, de validez política —también científico-académica, por supuesto—, o de ponderación de los efectos sociales de uno y otro discurso. También aquí, pienso, un par de ejemplos sencillos servirá para delimitar la cuestión: ¿qué efectos puede tener —de hecho tiene— sobre la consideración penal de la violación una demostración "científica" de la idea —ya culturalmente existente— de que los hombres poseen, por

[2] Esta oposición es adoptada por una sociología del conocimiento que busca identificarse únicamente con la "sociología de la ciencia", ocupándose del conocimiento "que es consciente de serlo y entonces se identifica con la sociología de la producción de verdades" (Lamo de Espinosa, González y Torres, 1994: 79). Está clara en esta opción, a nuestro juicio, una identificación conocimiento = ciencia = producción de "verdades" que deja fuera de su campo cualquier saber "no científico", como incapaz de producir verdad alguna, al tiempo que pretende desligar la ciencia de sus componentes simbólicos e ideológicos. En esta perspectiva, entender la palabra conocimiento en sentido amplio, como *saber*, lleva a la sociología del conocimiento a identificarse con "la sociología del universo simbólico en general" (Lamo de Espinosa, González y Torres, 1994: 79). El saber, por otro lado, es definido en términos completamente negativos, como "no consciente", "no reflexivo", "no dudado", "pasivo" y "stock" (*sic*), es decir, inmóvil, completo, cerrado, etc. (por oposición al verdadero conocimiento, que tendría el carácter de "flujo"). Esta confusión del conocimiento con la ciencia nos parece claramente abusiva y falaz, un intento cientificista descarado solo justificable desde el deseo —por otra parte declarado- de reducir la sociología del conocimiento a pura sociología de la ciencia. Desde nuestra óptica foucaultiana y socioantropológica tal división entre conocimiento y saber nos devuelve al dilema entre ciencia e ideología, lo cual, en sí mismo, constituye una operación ideológica cuyo valor para un análisis de las formaciones discursivas hemos de poner en duda y, como esperamos mostrar en estas páginas, rechazar por inoperante.

imperativo genético, una libido o "instinto" que les impulsa irresistiblemente a implantar su semilla en cualquier mujer que les "llame" mostrando peligrosamente sus "atributos sexuales" —usando minifalda, por ejemplo—? O, cuestión más compleja y políticamente enmarañada: ¿qué efectos está teniendo la consideración de las "identidades sexuales" como esenciales e inmutables, como "tipos" rígidos que, como un *software* imborrable, marcarán toda la vida sexual del individuo —y por extensión toda su vida en general— desde la cuna a la tumba? Hay que optar, pues, y mi opción es por el constructivismo, lo cual intentaré justificar en el último apartado de este trabajo.

Formas y consecuencias del esencialismo

Si el ir a la contra pudiera servir como justificación, sin más, de una opción teórico-política, podríamos decir que optar por el constructivismo es ya, de entrada, situarse "en la oposición", dada la evidente ventaja –y penetración imparable en el "sentido común" de nuestra cultura- de la hipótesis naturalista de la sexualidad: esa "sexualidad" existe como algo natural porque dimana directamente del hecho reproductivo —reproducción "sexual"— de nuestra especie, inscrito en nuestro ser biológico. En este sentido, la sexualidad constituye algo tan esencial como el cuerpo mismo, el cuerpo "sexuado". Hay que tener en cuenta que lo biológico es colocado en lo más profundo de la vida humana, ya que, aun siendo capaces de diferenciar en nuestra "naturaleza" diversas dimensiones —biológica, psicológica, social, cultural—, tendemos a organizarlas estratigráficamente de modo que lo más profundo, lo biológico, marca más lo que somos universalmente como especie que aquello situado en la superficie: lo cultural (Geertz, 1987: 43-83).

Como ya mostró Foucault (1989, 1996), la hipótesis naturalista se acompaña siempre de la "represiva". La aplicación de la *scientia sexualis* decimonónica al campo difuso y acientífico de la "carne", es lo que hizo surgir la sexualidad entendida como un universal de la vida humana, susceptible de ser interpretada en términos de la dialéctica naturaleza/represión. Para Freud, la represión asume un sentido "positivo", ya que es desviando represivamente la "libido" como conseguimos dar nacimiento a la cultura y alimentar su desarrollo, hasta llegar a las más altas cotas intelectuales y morales de la "civilización", obviamente medidas según el rasero de la burguesía urbana europea del XIX.[3] Es esta necesidad de reprimir —o "sublimar"— para civilizarse, este precio que la cultura debe pagar por subvertir el orden natural, lo que da a las tesis freudianas el característico tono sombrío que ha llevado a calificar el psicoanálisis de corriente "dramática" de la sexología contemporánea (Abraham, 1980). Como siempre, los norteamericanos se muestran más "pragmáticos", orientando sus investigaciones no al establecimiento de los actos del drama que debe representar cada

[3] Véanse las "Lecciones introductorias al psicoanálisis", en Freud (1981, tomo II: 2123-2412).

ser humano para liberarse de la perversión polimorfa y alcanzar una problemática madurez sexual, sino a la recuperación de esa naturaleza sexual perdida, a la liberación de una fuerza que ya no se concibe tanto como subversiva, destructiva u oscura, sino como la llave de ese "paraíso sexual rousseauniano"[4] representado en el imaginario colectivo por ciertos archipiélagos de Oceanía.

Lo que nos interesa destacar aquí es el esquema que subyace a estas concepciones, donde la sexualidad se nos presenta como un objeto eminentemente natural, es decir, sin otra historia que la historia evolutiva —la "historia natural", por tanto— de nuestra especie. Lo que introduce a ese objeto en la Historia es la acción que sobre él ejercen las sociedades humanas, regulando, prohibiendo, reprimiendo o sublimando, siendo estas acciones una condición *sine qua non* de la Cultura —o la Civilización—, según Freud, o un simple error del que podemos, y *debemos*, deshacernos gracias a la sexología médica, según Masters y Johnson[5]. Después de siglos de historia "moral" de la sexualidad, la liberación prometida y propugnada por los sexólogos supone subsanar el error, abandonar el camino equivocado, desviado, y volver a sacar la sexualidad de la Historia, recuperándola en su condición prístina de objeto natural; desculturalizándola, en definitiva. Esto, que en una perspectiva freudiana significaría algo así como abrir la caja de Pandora, llevando a la destrucción del orden cultural en medio de una orgía de parricidios e incestos —imagen no menos gráfica, simbólica y descabellada que la del parricidio original—, para los "pragmatistas" supone encontrar la panacea que ha de curarnos de todos nuestros sufrimientos psíqui-

[4] Sobre esta expresión, en relación con la descripción efectuada por Malinowski de las islas Trobriand, véase Harris (1987: 474). La crítica a esta visión antropológica excesivamente complaciente de la vida oceánica puede hacerse extensiva a los trabajos de Margaret Mead sobre Samoa, aunque el mayor impacto sobre el imaginario colectivo occidental probablemente provenga de sus innumerables recreaciones *made in Hollywood*.

[5] Al parecer, la "edad de oro" sexual añorada por Masters y Johnson es bastante reciente, concretándose, en el imaginario de estos autores, en el mundo rural de los pioneros norteamericanos, anterior a la debacle provocada por una Revolución Industrial que habría traído consigo el puritanismo "victoriano". Veamos como nos describe William Masters ese auténtico paraíso perdido: "En la comunidad agrícola, la igualdad sexual de la mujer nunca se había convertido en un problema. Una y otra vez mamá, para eludir a los chicos, le llevaba la merienda a papá al prado. Comían, y hacían algo más, a la vera del arroyo y bajo la sombra de un árbol. En consecuencia, la satisfacción se daba por sobrentendida. En esa cultura el sexo era algo que estaba previsto, que se estimaba, se disfrutaba... y se vivía. Luego, cuando la nuestra se convirtió en una cultura industrial, se expandió el puritanismo y finalmente se impuso la moral victoriana. Junto con esta apareció la represión de la sexualidad femenina, represión que perduró hasta hace muy poco tiempo: los "está prohibido", la doble escala de valores, y así sucesivamente." Y sigue Johnson: "De modo que como usted ve, hablamos de un *renacimiento* de la sexualidad natural." (Masters y Johnson-Playboy, 1976: 50) Bueno, quizás no se trate de un paraíso sexual rousseauniano, pero poco le falta. Esta delirante visión del "buen salvaje" en versión pionero de las praderas –que por cierto nos recuerda la famosa serie televisiva *La casa de la pradera*, donde la escena de la merienda y su postre había que darla por sobreentendida al completo- se encuentra expuesta en una entrevista a Masters y Johnson publicada por la revista Playboy en mayo de 1968, es decir, en plena "revolución sexual" —concepto del que ellos se desmarcan en parte con lo del "renacimiento"— (reimpresa en Masters y Johnson-Playboy, 1976). Sobre la "filosofía" implícita en los trabajos de Masters y Johnson, véase Abraham (1980).

cos y de la mayoría de los físicos, aunque la "liberación sexual" haya producido concepciones de la sexualidad que tienen con respecto a la naturaleza la misma clase de relación que pueda haber entre comerse un platillo de chiles en nogada o los chiles crudos.[6]

Obviamente, la naturalización de la sexualidad va acompañada de la del sexo y de la del cuerpo. Nuestros cuerpos sexuados implican un cierto destino genérico, especialmente en el caso de las mujeres, alejadas voluntaria o involuntariamente del ámbito donde los hombres han bregado históricamente por civilizarnos a todos: el de la cultura. Más que género, en una perspectiva esencialista lo que somos es "sexo", porque en definitiva e irreductiblemente somos cuerpo, o, yendo incluso más allá, somos un cuerpo al servicio de la perpetuación de unos determinados genes, a los que algunos no han dudado en atribuir cualidades como el "egoísmo"[7]. ¿La cultura al servicio de los intereses egoístas de los genes, o éstos al servicio de intereses específicamente culturales, con oscuras consecuencias políticas?

Con esto nos situamos en la discusión de una de las corrientes más representativas de la posición esencialista: la sociobiología, fundada hace ahora un cuarto de siglo por el entomólogo E. O. Wilson con la publicación de *Sociobiology: the new synthesis*, en 1975. Un año después de la aparición de este libro, y en el calor suscitado por el debate que consiguió provocar en el seno de las ciencias sociales, el antropólogo Marshall Sahlins publicó una crítica de la sociobiología basada en datos etnográficos; en ella podemos leer lo siguiente:

> Porque el problema intelectual central [planteado por el libro de Wilson] se reduce en realidad a la autonomía de la cultura y al estudio de la cultura. *Sociobiology* pone en peligro la integridad de la cultura como una cosa-en-sí, como una creación humana, distintiva y simbólica. En lugar de una constitución social de significados, ofrece una determinación biológica de las interacciones humanas que tiene su fuente, en primer lugar, en la tendencia evolutiva general de los genotipos individuales a maximizar su éxito reproductivo. Es una nueva variedad de utilitarismo sociológico, pero traspuesto ahora a un cálculo biológico del provecho sacado de las relaciones sociales. Como corolario, los sociobiólogos proponen cambiar el aspecto y la estructura de las disciplinas humanas. La "nueva síntesis" consiste en fusionar las humanidades y las ciencias sociales. Como el objeto de estas disciplinas no es en realidad único, debe-

[6] Leemos la introducción al capítulo "Placeres visibles o el contrato del orgasmo", del libro de Bruckner y Finkielkraut *El nuevo desorden amoroso*, como si se tratase de un pasaje extractado de una novela de ciencia ficción de filiación orwelliana, y sin embargo, refiriéndose a la pareja protagonista, nos dicen los autores: "¿Qué acaban de hacer? El amor según el doctor Reich; han cumplido la santa función del orgasmo, han escapado por los pelos y sucesivamente: 1) [a] la neurosis, 2) a la coraza caracterial, 3) al éxtasis, 4) al fascismo, 5) al stalinismo, 6) al cáncer. A partir de ahora, son unos seres libres y altivos, han vencido dos mil años de represión sexual judeo-cristiana." (Bruckner y Finkielkraut, 1996: 17) En su conjunto, el libro, publicado originalmente en 1977, constituye una convincente crítica del orgasmocentrismo reichiano y de una "liberación sexual" teorizada a base de llevar las posiciones esencialistas-naturalistas hasta sus últimas consecuencias.

[7] Véase el influyente libro de Richard Dawkins (1994).

> rían ser incorporadas dentro de una biología evolutiva capaz de proporcionarles sus determinaciones fundamentales. (Sahlins, 1990: 2-3)

Se trata, pues, de una ofensiva del esencialismo —versión biologicista— en toda regla, con una clara pretensión de constituirse en el discurso no ya dominante, sino único: un "pensamiento único" legitimado por una biología constituida en el saber central de un nuevo paradigma científico[8]. Cualquier comportamiento humano, y en posición destacada, por supuesto, el comportamiento sexual, puede ser explicado en términos de herencia genética, selección natural, maximización egoísta de oportunidades adaptativas. Más allá de esto, de nuestro genotipo y nuestra neurofisiología, todo lo que resta es apariencia. Y, ya lo sabemos, la apariencia, que en este caso equivale a lo cultural, se desvanece: "lo que queda —es decir, lo importante, lo fundamental— es la esencia".

Cabe repetirlo: no se trata únicamente de ideología, sino de un discurso que se presenta a sí mismo como conocimiento "científico", y que ha tenido y sigue teniendo una divulgación que no duda en servirse de todos los medios a su alcance, y que se asienta sobre la vulgarización ya existente de las nociones esencialistas sobre la "naturaleza humana". Por eso Sahlins se ve llevado a distinguir en su crítica entre la sociobiología "vulgar" y la "científica", empleando para desmontar los presupuestos de ésta última un pormenorizado análisis de la etnografía disponible sobre sistemas de parentesco, es decir, sirviéndose del análisis antropológico cultural de los datos etnográficos para atacar la hipótesis sociobiológica de la selección por parentesco.

Obviamente, el parentesco tiene relación directa con la reproducción,[9] y la reproducción tiene que ver con lo que tratamos aquí, por lo que cabe suponer que la sociobiología tendrá algo que decir, y algo habrá dicho, sobre los sexos y la sexualidad. En efecto, para los sociobiólogos el "sexo" existe básicamente como una fuerza antisocial, por lo que su sexología podría ser inscrita en la corriente dramática o "pesimista", al lado de la freudiana. "Los sexos no están hechos para entenderse, sino para reproducirse, y es en la oposición de sus estrategias para dicha reproducción donde radica la explicación última de su naturaleza" (Badinter, 1993: 39). ¿Qué es lo que determina y permite extrapolar los caracteres presuntamente innatos de los hombres y de las mujeres, así como la naturaleza de su conducta sexual? Pues algo tan simple como la *ratio* diferencial entre el número de óvulos y el de espermatozoides disponibles para la reproducción. La diferencia marcada por el número, infinito en la práctica, de espermatozoides y la producción en cambio limitada de óvulos por parte de las hembras permite a los sociobiólogos explicar cosas, todas ellas supuestas y presentadas como uni-

[8] Véanse también, para una consideración crítica de la sociobiología, los textos de Haraway (1995) y Veuille (1990).

[9] Desde la perspectiva antropológica, se trata de la reproducción social, más que de la reproducción de la "especie" o de los "genes". Por eso los sistemas de parentesco humanos son irreductibles a la biología de la descendencia, y es lo social lo que imprime su sello en la genealogía, no ésta la que marca y condiciona lo social (vid. Sahlins, 1990).

versales antropológicos, como las siguientes: la inconstancia y el deseo promiscuo de los hombres, la opción por la estabilidad de las mujeres, la competitividad agresiva entre los machos por apropiarse del material reproductivo limitado de las hembras —agresividad que a su vez les permite instaurar y mantener su dominio sobre ellas—, y por extensión las jerarquías sociales, la lucha por el poder, la guerra y lo que queramos ponerle, por no hablar de la poligamia o el amor romántico. En esta lógica, no es extraño que algunos autores lleguen al extremo de defender la violación como algo "natural" en los hombres, atribuyendo recíprocamente a las mujeres los comportamientos "incitantes" ("No, ¡si es que van provocando!") a los que el macho es incapaz de resistirse por su condicionamiento biológico. Los violadores (o los "acosadores", además de los reos de estupro, e incluso los "seductores") no serían más que las máquinas de guerra de que se sirven los genes egoístas para su perpetuación. El hombre puede llegar a ser presentado como la víctima o el instrumento de una pulsión genética, más que ciega enceguecedora, de la que, en medios católicos, será fácilmente absuelto por el procedimiento de la confesión[10], mientras que en los jurídicos podrá contar con atenuantes como que la víctima-provocadora vestía una minifalda excesivamente corta –o unos *jeans* demasiado ajustados-, o simplemente se beneficiará de la solidaridad de género esperable de algún juez varón sometido a idénticos impulsos, o, más grave aún, de la comprensión de alguna juez mujer convencida de la veracidad de las tesis sociobiológicas, aunque sea en su versión más "vulgar". Llevando estas derivaciones ideológicas del "saber" sociobiológico a sus últimas consecuencias, se puede llegar a suponer —y a formular como hipótesis "científica" de trabajo— que las famosas "fantasías de violación" de las mujeres no son otra cosa que la voz de su ser biológico —una estrategia más de sus egoístas genes— que, aunque reprimido por la cultura, no deja de ansiar naturalmente la fecundación por parte del macho más fuerte y agresivo.

Así presentado, todo esto puede mover al escepticismo e incluso a una cierta hilaridad, pero las consecuencias sociopolíticas de este tipo de ideas, legitimadas por saberes supuestamente científicos, constituyen hechos cotidianos más bien nada cómicos. Su imparable vulgarización, que se añade a parecidos discursos ya existentes, ha convertido a este tipo de pensamiento en algo demasiado vigente, tanto en los círculos donde se gesta y desde los que se divulga el saber "científico" sobre el cuerpo, los sexos y sus relaciones, como en el ámbito jurídico y en el de la llamada "cultura popular".[11]

[10] Sobre las relaciones entre el "mito de la incontrolable sexualidad masculina" y la práctica de la confesión, que genera un esquema legitimador —del acoso o la violación— basado en la expectativa —el pecado va a producirse, porque es inevitable— y el perdón, véase Larry May (1998).

[11] "¡Ora te aguantas!": frase muy repetida antes de pasar al asalto de la hembra "provocadora" de turno, en las docenas de nuevos títulos que semanalmente pueblan los puestos de periódicos mejicanos en ese género de "historietas" o "noveletas gráficas" que todo el mundo conoce, ha hojeado o leído alguna vez, pero del que nadie quiere hablar por considerarlo el no ya más de lo "naco", o una lectura adecuada únicamente para los pobres de espíritu, los "infelices" o aquellos que se ven obligados a pasarse un buen rato en el metro cada día. *Las maestras del colchón, Pícaras, infieles y ponedoras, Eróticos anónimos, Delmonico's Erotika, La vida excitante y brutal, La loca historia del sexo, Sábanas mojadas, Almas perversas*, etcétera, etcétera... Miles de nuevas páginas de monitos cada semana, donde cientos de rotundas "provocadoras alocadoras", por motivos diversos o sin motivo alguno —al fin y al cabo, "ellas son así" por naturaleza— traen de cabeza a cientos de sufridos y babeantes machitos de lo más variopinto. La cosa a veces acaba bien y a veces... muy mal, sobre todo para ellas.

Por su determinismo, por lo que justifican, por el imaginario cultural que permiten componer, las propuestas sociobiológicas fueron recibidas con alborozo e incluso ensalzadas por los teóricos de la derecha política —la vieja, la nueva o la ultra—, la reacción conservadora, o esa forma de lo uno y lo otro que llamamos el "neoliberalismo". Lo cual, hasta cierto punto, es comprensible, ya que nos encontramos ante saberes que encajan perfectamente con posiciones ideológicas ya clásicas, justificando el inmovilismo y el conservadurismo social en base al orden natural de las cosas: en este sentido, la sociobiología se inscribe sin problemas en la tradición discursiva esencialista como un hito más en el juego dialéctico entre saberes y postulados ideológicos que la componen. Más difícil de comprender puede resultarnos la adopción de posiciones teóricas esencialistas por parte de movimientos que se situarían en el otro extremo del espectro político con respecto a los mencionados. Esto nos indica que, dentro del discurso esencialista, el saber y al menos parte de la ideología pueden disociarse —saber e ideología nunca pueden separarse por completo—, y las principales ideas desarrolladas por el esencialismo como *su saber*, científicamente legitimado o no, pueden ser puestas al servicio de posicionamientos ideológicos de izquierda, contestatarios, de lucha contra el orden social vigente, que se reivindican como "progresistas" y que abogan por el cambio. Esto es lo que ha ocurrido desde finales de los años setenta con las corrientes diferencialistas del feminismo, la otra posición esencialista que vamos a tratar aquí.[12]

Así como los sociobiologistas pueden usar la creencia en la existencia de una esencia sexual inmutable para defender la superioridad masculina como algo "natural", el feminismo diferencialista ha sostenido y propugnado la diferencia radical como la vía real hacia la igualdad de los sexos. En palabras de Elizabeth Badinter: "el diferencialismo feminista nació a finales de los años 70 como consecuencia de las decepciones provocadas por el feminismo universalista, dominante desde los tiempos de Simone de Beauvoir, partidaria de una política de mezcla de sexos fundada sobre la filosofía de la semejanza". A Beauvoir, "se le reprochó no haber resuelto los problemas esenciales", ya que siguiendo sus tesis y las de sus continuadoras, las mujeres consiguen "la doble jornada laboral, los trabajos peor pagados y una presión sexual más fuerte que nunca anteriormente" (Badinter, 1993: 40). Al constatar esto, algunas feministas, en primer lugar —en Estados Unidos— las "lesbianas separatistas", seguidas de otras más radicales (en Francia, Luce Irigaray), conciben la "igualdad" como un engaño nacido de no aceptar ni tener en cuenta las diferencias. Queriendo parecerse o equipararse a los hombres, las mujeres se vieron compelidas

[12] Para lo cual seguiremos de cerca la síntesis del feminismo diferencialista efectuada por Elisabeth Badinter (1993).

a negar su "esencia femenina", con el resultado de convertirse en una mala copia de sus amos, es decir, de la pérdida de su "identidad femenina". Esto es visto por las diferencialistas como una alienación todavía peor que la padecida anteriormente por las mujeres, proporcionando así una victoria fácil a la contraparte masculina y sus permanentes intereses de dominación.

Las diferencialistas reciben también los nombres de "feministas maximalistas" —las que acentúan las diferencias sexuales, por oposición a las minimalistas—, o "nacionalistas". Ponen énfasis en las diferencias corporales y, en un momento posterior en el desarrollo de sus tesis, resaltan la búsqueda de un inconsciente específicamente femenino, como vía para recuperar la esencia femenina. La nueva metonimia de la mujer es la vulva, lo cual constituye un curioso desplazamiento desde lo que había hecho esta función para numerosos médicos y filósofos del siglo XIX: el útero y los ovarios (Laqueur, 1994).[13] O no tanto, dado que los postulados del diferencialismo enlazan por múltiples vías con los del saber científico y filosófico generado por el patriarcalismo burgués decimonónico, aunque los objetivos políticos sean distintos y las valoraciones de los campos de la Naturaleza y de la Cultura se usen, como veremos, de forma completamente opuesta. Entre otras paradojas, cabe contar un nuevo ensalzamiento de la mujer-madre, lo cual, unido a proclamas como la de Luce Irigaray en favor del derecho a la virginidad, resulta, a juicio de Badinter, "un retorno de la sublimación de la maternidad"[14] —o, en otras palabras, otra vuelta de tuerca en los avatares de la anatomía femenina como "destino"—:[15]

> Ahí radica el verdadero destino de las mujeres, la condición de su potencia, de su felicidad y el futuro de la regeneración del mundo tan maltratado por los hombres. Las feministas diferencialistas preconizan la separación de los sexos y animan a las mujeres para que privilegien las relaciones entre ellas. Adrianne Rich, desde 1976 [*Nacida de mujer*], y Luce Irigaray ven en la relación madre/hija la quintaesencia de la pareja humana, el fundamento de la fuerza y de la amistad entre mujeres y una primera respuesta al patriarcado dominante en el mundo. (Badinter, 1993: 41)

Llevada a sus últimas consecuencias, esta estrategia desemboca en la creación de un mundo de mujeres, lo que quizás no sea otra cosa que la contrapartida de ciertos sueños masculinos sobre un mundo de hombres.[16]

[13] Oliva López (1998) nos ofrece un interesante trabajo sobre el pensamiento biológico metonímico y la equiparación "mujer = útero" por parte de los médicos mexicanos en la segunda mitad del siglo XIX.

[14] Badinter tiene publicado un estudio crítico sobre el "amor maternal" donde denuncia el carácter mítico de este supuesto "instinto", supuestamente esencial en las mujeres y clave para la adecuada perpetuación de la especie; por el contrario, ella defiende la historicidad de esas ideas, que cabría entender más bien como una construcción cultural (vid. Badinter, 1981).

[15] Para una de las formulaciones más recientes de estas ideas, desde la reflexión filosófica y la "toma de posición política", véase el texto de Sylviane Agacinski (1998).

[16] La mujer como elemento "reproductor" necesario en los patrilinajes plantea problemas que pueden conducir a soluciones o "sueños" de este orden —negación simbólica de su papel—, como en el caso de algunos linajes reales, como el azteca, donde las mujeres reproductoras del linaje devienen "la mujer de la discordia", convertidas en figura simbólica intercambiable (mientras sólo algunos de los reyes —hombres— juegan ese papel, cuando se dan las transiciones entre ciclos según la concepción mesoamericana del tiempo; vid. Susan D. Gillespie, 1999). Estos sueños —o "pesadillas"— de una masculinidad capaz de transmitirse íntegramente de generación en generación siguen, sin embargo, con nosotros. Véase por ejemplo el anuncio de la colonia *Azcaro Chrome* donde aparecen tres generaciones -abuelo/padre, hijo/padre, nieto/hijo- bajo el eslogan "Reflections of Men" (empleo la versión de este anuncio aparecida en *Gentlemen's Quaterly*, junio 2000). ¿Qué será lo que se refleja? La esencia, por supuesto, al parecer —nos lo sugiere la imagen— inmaculadamente transmitida. Aunque el hijo tenga ya sólo la mitad de la esencia —en lenguaje científico moderno "genes"— de su padre, y el nieto un cuarta parte de la de su abuelo, las aportadoras de los porcentajes restantes han desaparecido. De hecho, el papel de esas dos mujeres ausentes se reduce al de actuar como "reproductoras" del patrilinaje, transmitido "en esencia" por los hombres.

No cabe duda de que esta ideología maternalista y ginocéntrica encuentra eco social, dando lugar a ciertas imágenes culturales actualmente divulgadas con bastante fortuna, o simplemente contribuyendo a la legitimación de un imaginario colectivo ya existente con antelación (como siempre, en realidad se trata de un proceso dialéctico). Por lo pronto, queda justificada la superioridad moral de las mujeres sobre los hombres: "Si las mujeres son por su propia naturaleza "maternales", es decir, dulces, pacíficas, entrañables, es lógico que se crea que son el futuro radiante de la humanidad." (Badinter, 1993: 41). La maternidad pasa de ser considerada una relación privada a convertirse en un modelo público y, con las feministas "maternalistas", esto se lleva hasta la afirmación de una supuesta aptitud —natural, por supuesto— de las mujeres para comunicar y establecer relaciones con los demás; esto permitiría a las madres salvar el mundo a partir de nuevas formas de concebir el poder y la ciudadanía.[17]

El tema será recuperado y desarrollado por las "ecofeministas", para las cuales "la mujer encarna la naturaleza y la vida, mientras que al hombre se le deja de lado de la cultura y de la muerte" (Badinter, 1993: 42). De hecho, lo que se está propugnando en este tipo de discurso constituye la recuperación íntegra de la oposición Cultura/Naturaleza desarrollada de una u otra forma por los escri-

[17] En realidad, escribir en este sentido se puede decir que es, actualmente, ir con la corriente, o con la moda. Uno de los embates más recientes del esencialismo diferencialista viene de la mano de una "antropóloga", Helen Fisher, que con indudable olfato comercial acaba de sacar el libro *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y como están cambiando el mundo* (editado en versión española por Taurus; en el momento de escribir esto todavía no está disponible en México). El título ya es suficientemente indicativo de hacia dónde se está disparando (aunque la autora afirma que tuvo que ponerlo por presión de sus editores): hacia toda la corriente dimanada de la obra de Beauvoir, y de hecho Fisher no se recata a la hora de afirmar cosas —en la presentación de su libro en Madrid— como que existe evidencia científica (estudios de biología y comportamiento animal) para sostener que "la mujer nace mujer" o que "a medida que sepamos más del comportamiento de los animales podremos explicar mejor por qué los hombres y las mujeres no se comprenden" (*El País*, 18 de mayo de 2000), ya que "la naturaleza no nos ha hecho iguales" y "las habilidades sociales femeninas, las lingüísticas, sus dotes para el trato y el consenso, así como su mayor flexibilidad mental, juegan hoy a favor de las mujeres. Si unimos esos talentos innatos a la actual posibilidad de recibir formación, nos encontramos en la *female supremacist*" (entrevista con Julia Otero en *El País Semanal*, 11 de junio de 2000). En esta exposición pública de sus ideas rectoras, Fisher muestra fascinantes conexiones entre la sociobiología y el feminismo diferencialista, lo cual no ha de extrañarnos si tenemos en cuenta que ambos discursos se encuentran en el campo del esencialismo.

tos de la gran mayoría de autores —masculinos y burgueses, pero también mujeres de la misma clase social convenientemente "alienadas"— del siglo XIX,[18] aunque, eso sí, cambiando las valoraciones: ahora la Cultura es el valor negativo, asociado a Thanatos, mientras que la Naturaleza se carga de significaciones positivas, ligándose a un Eros que ya no es concebido como esencialmente perturbador o peligroso, destructor en potencia del orden civilizatorio –masculino, burgués, patriarcal, occidental- ensalzado en la "Era del Progreso", sino que es pensado como lo único que puede salvar al mundo, precisamente *contra* una civilización "masculina" que ahora es negativizada. En la Era del Progreso (siglo XIX), la Cultura (=Hombre), recibía, por supuesto, la valencia positiva enfrente de la Naturaleza (=Mujer), concebida como algo a ser conquistado, dominado y explotado por la tecno-ciencia masculina. En el ultimo cuarto del siglo XX, en plena constestación "postmodernista" de la idea misma de "progreso" —dado el peso de los desastres provocados por la ideología del progreso indefinido y el surgimiento de la concienca ecológica—, la valencia positiva se desplaza hacia la Naturaleza enfrente de la Cultura. En este contexto, aparece la tentación de retirarse al ámbito natural de siempre, abandonando el espacio de la Cultura —incluyendo el aparato tecno-científico desarrollado por los hombres para el dominio y explotación de la Naturaleza— conquistado en gran parte a partir del feminismo representado por la denostada Simone de Beauvoir.[19]

De lo que se trata aquí, pues, es de volver a la Naturaleza otra vez, después de haber salido trabajosamente de ella para conquistar un lugar, siempre precario y amenazado por el orden patriarcal, en la Cultura: volver a la Edad de Oro regida por las madres —y las "diosas madres"—, es decir, volver a un matriarcado supuestamente primigenio, una de las ideas persistentes de nuestro imaginario colectivo, aunque los datos de la moderna antropología no corroboren la antigua hipótesis evolucionista de Bachofen sobre el tema.[20] Se reivindica, pues, la identidad Mujer/Naturaleza, ante lo cual podemos preguntarnos: ¿un nuevo paso en la alienación de las mujeres, integrando en un discurso aparentemente liberador la ideología que ha servido tradicionalmente para oprimirlas?[21] Eso parece, al menos si tenemos en cuenta que una de las consecuencias de esta posición ha sido la revalorización del trabajo doméstico por considerarlo "más pacífico y

[18] Vid. los trabajos de Bram Dijkstra (1988) y Alicia H. Puleo (1992).

[19] Contra este repliegue han reaccionado autoras como Donna J. Haraway, que proponen un feminismo capaz de reivindicar otro tipo de relación con lo natural pero sin renunciar a servirse de la tecno-ciencia (vid. Haraway, 1995).

[20] Sobre la ginecocracia de Bachofen y el evolucionismo, vid. Díaz-Polanco (1989).

[21] No sería el primer caso, por supuesto. Operaciones de este tipo se producen recurrentemente en el desarrollo de los saberes modernos. Quizás el caso más conspicuo sea el de la integración de los principios de la economía política capitalista por el materialismo histórico de Marx y Engels, convirtiendo el trabajo en el valor supremo de la "clase obrera", y la producción en paradigma explicativo para la evolución de las sociedades humanas (evidente en los trabajos de antropología marxista sobre las "economías" primitivas). Véase al respecto el impactante ensayo de Jean Baudrillard (1996). Desde el discurso feminista contemporáneo, un trabajo sumamente clarificador al respecto es, a mi juicio, el de Donna J. Haraway (1995).

cercano a la naturaleza" (Badinter, 1993: 42). Se habla del poder ejercido por el estamento médico masculino sobre el vientre de las mujeres, lo cual es cierto desde la instauración de ese estamento como grupo de poder en el siglo XIX, pero ahora éstas —incluso desde antes de la fecundación *in vitro*— temen verse privadas de la función reproductora, es decir, precisamente de lo aducido históricamente por los médicos –asegurar esa función- como argumento para instaurar su poder sobre el vientre femenino.

Inscritas en el auge de los movimientos "verdes" en el último cuarto del siglo XX, las ecofemistas lógicamente reivindican el conjunto de la cadena de la existencia y la implicación en el entorno, bajando al ser humano de su pedestal "cultural" —aquel en donde lo habrían colocado básicamente los hombres— para pasar a considerarlo simplemente como un animal entre otros. Yendo más allá, algunas ecofeministas reivindican los lazos que unen a la mujer con el animal en contra del hombre, considerados ambos, mujer y animal, víctimas del mismo depredador o explotador. El hombre, es decir, el macho de la especie *homo sapiens sapiens*, pasa a ser concebido como un animal corrompido y pervertido, autoexcluido del mundo natural. Esto lleva a extraer la asombrosa conclusión de que entre la mujer y el animal existe solamente una diferencia de grado, mientras que entre la mujer y el hombre existe una diferencia natural. Obviamente, esto implica dividir la especie *homo sapiens sapiens* entre sus sexos, eliminar de ella al contrario, al reproductor necesario pero intolerable; de hecho, significa abolir de raíz el concepto mismo de especie, la clasificación de la naturaleza desarrollada desde la época de Linneo y, ya puestos, los principios mismos en que se basa la visión científica del mundo generada y desarrollada en Occidente; generada y desarrollada básicamente por hombres, es cierto. Con esto nos situamos fuera de la discusión científica y de toda argumentación posible: ¿cómo se puede argumentar contra esto, desde qué espacio discursivo o, como diría Foucault (1998), desde qué *episteme*? Subsiste un hecho: el reproductor *de la misma especie* es necesario; no existe la reproducción interespecífica. El "hombre expulsado de la naturaleza" —ahora intuimos que fue Adán quien, por propia voluntad, comió del fruto prohibido y lo dio a comer a Eva para arrastrarla consigo— es tan necesario para establecer la relación madre-hija como la "mujer de la discordia" lo fue para asegurar la continuidad del linaje reinante entre los aztecas (Gillespie, 1999). Sin embargo, en la era de la fecundación *in vitro* y los bancos de semen quizás esto ya no vaya a importar mucho.

Más grave aún que este escoramiento hacia el lado puramente ideológico por parte del discurso ecofeminista, sacrificando en la operación las bases racionales mismas de cualquier saber científico, es entender a dónde conduce, en qué desemboca, este posicionamiento. Pienso que no se podría encontrar una asunción mayor de las ideas propugnadas por el pensamiento burgués patriarcal decimonónico sobre las mujeres como seres detenidos en un estadio de la evolución inferior al del hombre.[22] Ahí la proximidad con el animal quedaba

[22] Junto con las "razas inferiores" o "salvajes", estadio también representado en el plano ontogenético por los niños (Dijkstra, 1988). Esto, en cierto modo, equipara las mujeres a los crimi-

instaurada por ese bloqueo en la evolución de la contraparte femenina de la especie; la mujer no había seguido evolucionando porque para cumplir con sus funciones reproductivas no necesitaba avanzar más. El argumento es exactamente el mismo, lo único que cambian son los juicios de valor. Para ciertos autores varones del XIX, el hombre era un ser superior precisamente por haber conseguido alejarse de la Naturaleza; eso le convertía en el fundador y garantía del orden cultural, de la "civilización" misma. A finales del siglo XX, ciertas autoras mujeres efectúan una completa transvaloración de los valores, manteniendo prácticamente intocado el mismo esquema argumentativo: ahora lo inferior deviene superior, lo natural es superior a lo artificial, y lo más cercano al estado de naturaleza —mujer, animal— es moralmente superior a lo que se ha desviado o perdido en el estado de cultura, el hombre desnaturalizado.

Me he extendido en la consideración de este caso porque pienso que ilustra a la perfección las paradojas a que conduce una posición contestataria y/o liberadora basada en supuestos de carácter esencialista. Ante la ofensiva de un determinismo biológico que nos ata a ser lo que de nosotros han predeterminado nuestros genes egoístas, en consonancia con lo predeterminado por haber nacido en sociedades basadas en la economía de mercado neoliberal y la gestión cibernética de las poblaciones, desarrollar estrategias igualmente deterministas de resistencia no permite liberar nada. No se puede combatir el esencialismo con más esencialismo, porque al completar el círculo nos encontramos en el mismo sitio, en la separación, la sobredeterminación de los roles genéricos y, en definitiva, en una guerra interminable que sólo puede llevar de una opresión a otra. Darle la vuelta al calcetín agujereado no constituye la solución; que las mujeres asuman las bases del juego delimitadas anteriormente por los hombres, simplemente cambiando la valencia de su posición y sin moverse de ella, constituye una victoria más bien pírrica, un magro resultado para más de cien años de lucha y reflexión. Pero es que, sobre todo, resulta inútil; igual que el materialismo histórico le hace el juego a la economía política capitalista, en última instancia fortaleciéndola, el esencialismo feminista se lo hace al Esencialismo de siempre, puesto desde siempre al servicio de las tecnologías de dominación y control, como actualmente ocurre con la biología evolutiva y la genética de las poblaciones, convertidas -en tanto que sociobiología, *the new synthesis*-, en la nueva doctrina del Gran Hermano.

La perspectiva constructivista (y el problema de sus límites)

Las posiciones constructivistas resultan más difíciles de delimitar, caracterizar y sintetizar que sus opuestas en el debate que aquí estamos considerando. Eso

nales, ya que, como señala Georges Vigarello, a finales del siglo XIX "los criminales pasan a ser "individuos que se han quedado en una fase anterior de la evolución", constituyen "una raza aparte", más cercana a los animales superiores, objeto de "tendencias regresivas transmitidas hereditariamente",..." (Vigarello, 1999: 278).

por varias razones. En primer lugar, "constructivismo" es una palabra que nos remite a contextos muy diversos, donde cubre significados no siempre equiparables entre sí: existe un constructivismo en las artes, un constructivismo pedagógico, hay biólogos constructivistas, y existe una corriente o conjunto de corrientes dentro de las Ciencias Sociales que suelen emplear en su autodenominación la etiqueta "constructivista", o "construccionista".[23] Incluso remitiéndonos a este último caso, el de las Ciencias Humanas y Sociales, resulta difícil encontrar filiaciones comunes entre los distintos discursos que suelen reclamarse como constructivistas. Se habla de la "construcción del género" —y del "sexo"—, también de la construcción del cuerpo y de la experiencia sexual, e incluso del "sujeto", por no hablar de las "identidades" –sexuales o de otro tipo-; se nos remite a las investigaciones de Margaret Mead y de la antropología social en general, pero también a la investigación sociológica e histórica, especialmente, esta última, en lo referente a la historia de las mentalidades, de la "vida privada", y todo aquello que arranca con la Escuela de los Anales en Francia. Igualmente, se nos sitúa en la línea abierta por los trabajos del filósofo francés Michel Foucault, de gran influencia en el pensamiento feminista constructivista norteamericano y en toda una corriente de historización del cuerpo, el género y la sexualidad, donde nos cruzamos con la antropología histórica, muy influida a su vez por la historiografía francesa. Podemos recurrir además, por si no tenemos bastante, a una serie de trabajos y perspectivas donde se dan cita la biología, la sociología, el psicoanálisis, la teoría de sistemas, la cibernética, etc., reunidas y más o menos conjuntadas bajo la etiqueta "constructivismo".[24] Por último, cabe tener en cuenta la popularidad incomparablemente menor de las ideas constructivistas enfrente de las esencialistas. Son ideas más nuevas, de reciente aparición en el panorama teórico, y muchas veces con un grado de dificultad que las hace de divulgación difícil. La perspectiva constructivista sobre la realidad choca con un "sentido común" cultural ampliamente arraigado donde el esencialismo crece y se reproduce con facilidad, mientras que el constructivismo tiene que empezar por "deconstruir"[25] esa mezcla de saberes e ideologías populares si quiere tener alguna oportunidad de ser escuchado. Se trata de ir a contracorriente, lo cual no ha contribuido precisamente a la consolida-

[23] Algunos autores (Pakman, 1996: 245-262) distinguen entre "constructivismo" y "construccionismo social", pero sin explicitar claramente las diferencias. En otros casos, como veremos, autores provenientes del campo de las Ciencias Humanas y Sociales emplean "constructivismo" cuando se refieren a la "construcción social" de cosas como el género o la sexualidad. Incluso algunos emplean "constitución (cultural de la "realidad")" en el sentido de "construcción". Puede que se trate solamente de un problema de traducción, o de algo más, pero en todo caso pensamos que los significados a que corresponden todos estos significantes comparten suficientes elementos como para que la distinción entre ellos pueda pasarse por alto aquí (siempre dentro del campo de las Ciencias Humanas y Sociales, se entiende).

[24] Véanse, como muestra, las compilaciones de Marcelo Pakman (1996) y Dora Fried Schnitman (1995).

[25] Empleamos "deconstruir" —y sus derivados—, en lugar de "desconstruir", por tratarse el primero de un vocablo ampliamente aceptado y difundido en la literatura especializada sobre el tema.

ción de un cuerpo unificado de conocimientos, como paso previo para su divulgación exitosa. Se da entonces la paradoja de que ideas como la de la construcción sociocultural del género tengan una repercusión social más bien escasa, a pesar de ser ampliamente aceptadas ya en los medios académicos. Ideas como que el "hombre" y la "mujer", lo "masculino" y lo "femenino", nuestras ideas sobre el cuerpo, o las "identidades sexuales", todo eso, son fundamentalmente construcciones sociales, con todo lo que ello implica, son ideas que a duras penas han salido de los círculos científico-académicos, si es que podemos decir que han penetrado en ellos de una forma satisfactoria. No han contribuido precisamente a su divulgación posiciones como las del feminismo esencialista o el diferencialismo mostrado por sectores del movimiento *gay*. Sin ir tan lejos, la idea de que existen identidades sexuales más o menos fijas o la tipologización de sujetos sexuales concebidos en términos estables, como poseedores de características diferenciales propias por el hecho de ser "homosexuales", "heterosexuales" o "bisexuales", características de origen incierto pero difícil o imposible de modificar, tampoco contribuye a la popularidad del constructivismo, sino más bien a todo lo contrario.

¿Qué es, pues, "constructivista"? ¿Qué discursos, actitudes o posiciones teóricas pueden entrar en esta etiqueta? Se puede decir que, en un sentido amplio, se sitúa de uno u otro modo en el campo del "constructivismo" cualquier discurso que se oponga al esencialismo, ya que ir en contra del biodeterminismo, o simplemente de concepciones unitarias, con carácter de esencias inmutables, de la "masculinidad", la "feminidad" o la "sexualidad", supone introducir ideas como la "plasticidad", la historicidad, la diversidad cultural, el carácter ideológico de las supuestas esencias, la idea de cambio, es decir, la panoplia de recursos con que cuenta el constructivista para defender sus tesis y refutar al esencialismo y sus consecuencias. Sin intención —ni posibilidad aquí— de ser exhaustivos, veamos algunos ejemplos de "constructivismo", declarados o no, con respecto a los temas que nos ocupan. Por razones de espacio, me limitaré a mi área disciplinar, la antropología, aunque sin dejar de señalar relaciones interdisciplinares especialmente relevantes, como las establecidas con el pensamiento feminista constructivista de filiación foucaultiana. En primer lugar, podemos volver al texto de Sahlins citado en el apartado anterior para mostrar que, de hecho, en su refutación de la sociobiología este autor emplea una estrategia "constructivista", aunque quizás él no se reconocería explícitamente como formando parte de escuela o corriente alguna con ese nombre. Veamos algunas citas. Hablando de la selección por parentesco, y a partir del análisis de los datos etnográficos a su disposición en ese momento (1976), Sahlins concluye que "la cultura es la condición indispensable de este sistema de organización y reproducción humanas,[26] con todas sus sorpresas para la teoría biogenética del comportamiento social. La sociedad humana es cultural, única *en virtud de su*

[26] Un poco antes nos ha dicho que "lo que se reproduce en los órdenes culturales humanos no es los seres humanos como seres humanos, *sino el sistema de grupos, categorías y relaciones sociales en el que viven*" (Sahlins, 1990: 84; subrayado del autor).

construcción por medios simbólicos" (1990: 85; subrayado nuestro). Ahí vemos uno de los puntos donde la posición constructivista difiere claramente de la esencialista: la separación, determinante para los constructivistas, entre el mundo cultural humano y el mundo de los animales, incluso de los superiores, mientras que para los sociobiologistas la separación entre la "tradición animal" y la cultura es sólo de grado.[27] El lenguaje, ciertamente, es considerado como algo único,[28] pero se adopta de él una concepción funcional que

> [...] es particularmente apropiada a un punto de vista biológico, ya que para éste el habla humana se subsume automáticamente en la acción adaptativa de responder al mundo natural o dado. Lo que se pierde en ello es la acción creativa de construcción de un mundo humano: esto es, mediante la sedimentación de valores significativos sobre las diferencias "objetivas" de acuerdo con esquemas locales de significación. Por lo que se refiere a su concepto o significado, una palabra no es referible simplemente a estímulos externos sino ante todo a su lugar en el sistema del lenguaje y la cultura, en resumen, a su *propio* entorno de palabras conexas. Por contraste con éstas se construye su propia valoración del objeto, y la totalidad de esas valoraciones es una constitución cultural de la "realidad". (Sahlins, 1990: 87)

En lo referente a la visión constructivista sobre el género y la sexualidad, contamos con un texto que se ha convertido ya en clásico con apenas veinte años de vida, la compilación editada por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead en 1981 con el título suficientemente explícito de *The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Ortner y Whitehead, 1996), cuyos textos exploran las posibilidades del constructivismo basándose en información etnográfica procedente de un amplio abanico geográfico. No obstante, existe un cierto consenso en señalar a Margaret Mead como la autora que abrió desde la antropología cultural norteamericana el camino hacia una idea constructivista del género, al presentar datos etnográficos sobre una multiplicidad de identidades sexo-género desconocida en los Estados Unidos —y en otros países occidentales—, disociando el sexo biológico del comportamiento de género supuestamente esperado para cada sexo. Así, la primera monografía de Mead, *Coming of Age in Samoa* (1928), respondía al interés de su maestro Franz Boas por hacer resaltar la influencia de la cultura sobre la biología, dedicándose los capítulos finales del libro a una comparación entre la conducta de las adolescentes samoanas y la de las de la clase media euroamericana (Mead, 1990). De igual modo, siete años más tarde *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* mostraba el interés de Mead por probar

[27] Esto explica su confianza en la observación del comportamiento animal como fuente para comprender a los humanos; una posición ampliamente compartida desde campos como la etología, la primatología e incluso la paleontología. En esta visión, la cultura no se considera algo suficientemente sustancial y relevante, capaz de invalidar la comparación entre humanos y animales, ya que unos y otros pueden ser comprendidos a partir de los genes, la fisiología del cerebro o las hormonas.

[28] Wilson, citado por Sahlins (1990: 85).

que los roles sexuales masculino y femenino y los patrones de conducta asociados a ellos no dependen de una "naturaleza" heredada genéticamente, sino de las pautas culturales transmitidas mediante procesos de socialización-enculturación. Para ello, la autora estableció una comparación hoy justamente famosa entre tres culturas de Nueva Guinea, los arapesh, los mundugumor y los chambuli, entre las que, a pesar de la reducida distancia geográfica, los roles de género actuaban en sentidos dispares o incluso opuestos (Mead, 1984).

Trabajos de otros autores han seguido mostrando esta existencia de una diversidad muy amplia de comportamientos y concepciones, resistiendo actualmente en todo el mundo los embates de la occidentalización, ahora llamada más eufemísticamente "globalización". Presupuestos ampliamente compartidos, como el de la agresividad natural superior de los hombres, pueden ser puestos en entredicho, no sólo por ejemplos clásicos como los arapesh —dulzura compartida entre los géneros— o los mundugumor —agresividad igualmente equiparable— descritos por Mead, sino por ejemplos proporcionados sobre trabajos realizados ya más en concreto sobre la "masculinidad", como los semai presentados por D. D. Gilmore (1994). Como escribe Badinter, las preguntas que aparecen comparando modelos como el de Rambo o el de James Bond con el modelo de hombre semai son las siguientes: "¿cuál de los dos es más viril?, ¿cuál es más normal y se identifica mejor con su propia naturaleza?, ¿cuál de los dos se ha visto más presionado por su entorno y por la educación?, ¿cuál de los dos ha inhibido una parte de sí mismo?" (Badinter, 1993: 45)

Para terminar, y como un ejemplo más de posición constructivista, voy a presentar brevemente algunas ideas sobre la experiencia sexual adoptadas en el trabajo de investigación que he venido desarrollando en los últimos años (Vendrell, 1999). Mi punto de partida ha sido la necesidad de entender la experiencia sexual como producto de un proceso de "sexualización", o problematización de los cuerpos y de ciertas prácticas en términos de unos patrones culturales llamados en conjunto "sexualidad", deudores de un discurso sexológico ampliamente divulgado que subsume diversos saberes desarrollados en los últimos doscientos años junto con ideologías sobre el cuerpo y sus usos mucho más antiguas. En este modelo, de filiación foucaultiana, la cultura no aparece como algo que reprime o regula una sexualidad natural, sino como el marco donde se *construye* una forma determinada de experiencia del cuerpo, a la que llamamos "sexualidad". Con esto nos oponemos a la hipótesis naturalista-represiva, de carácter esencialista, presentada en el apartado anterior. Esa hipótesis nos muestra al instinto o impulso sexual como una fuerza irreductible que pugna por liberarse de la represión a que es sometida culturalmente, amenazando de paso con llevarse por delante el orden social mismo. Desde la óptica constructivista, en cambio, en lo referente a la "pulsión sexual" ya no se trata de ver la acción de la cultura como represora de una fuerza biogenéticamente enraizada, sino como la acción de configurar e implantar en el organismo una fuerza culturalmente construida. Esto se lleva a cabo asimilando determinados patrones de significación a determinados estados y procesos fisiológicos posibles en el organismo

humano, recibiendo éstos así una forma que les permitirá ser percibidos y reconocidos según esos patrones culturalmente configurados.[29]

Ésta es una posición que puede ser llamada "constructivista", y así lo ha sido anteriormente, con sus variantes, por las autoras feministas que han adoptado de una u otra forma las tesis de Michel Foucault. Alicia H. Puleo (1992) habla de "enfoque constructivista de la sexualidad"; Gayle Rubin (1989), de "alternativa constructivista al esencialismo sexual"; Carole S. Vance (1989), simplemente, de "construcción social de la sexualidad". Este enfoque constructivista de la sexualidad se relaciona directamente con las teorías de la construcción social del género (o del sexo, o incluso del cuerpo). Sin negar el cuerpo como realidad en mayor o menor medida de orden biológico, estos enfoques abogan por una asunción de que tanto el cuerpo como sus actos (y, podríamos añadir, sus pensamientos, o las formas de concebir sus actos) han de ser entendidos siempre según los códigos de significación culturalmente dominantes. En palabras de Vance, "las identidades personales profundamente sentidas, como la masculinidad/feminidad, la heterosexualidad/homosexualidad, no son privadas ni producto exclusivo de la biología, sino que se crean por intersección de fuerzas políticas, sociales y económicas que varían con el tiempo" (1989: 22).

Uno de los problemas de la perspectiva constructivista son sus límites. Todo lo que ha sido aprendido y construido puede ser desaprendido y deconstruido, es decir, puede cambiar, lo cual constituye una de las consecuencias más importantes —y aterradoras—, por no decir la más importante, del constructivismo. Los constructivistas, por supuesto, desarrollan una cierta tendencia a desmontar las construcciones con las que se encuentran, aunque sólo sea para comprender cómo están hechas, o, eventualmente, cómo funcionan como máquinas de opresión o regulación, de dominación o control en términos políticos. Para muchos, esta puede ser la mejor estrategia de liberación: deconstruir para comprender y, así, poder cambiar, poder reedificar algo nuevo con lo que podamos sentirnos más a gusto y de lo que, sobre todo, seamos conscientes de que se trata de nuestra obra (y que por tanto puede volver a ser desmantelado, cambiado, rehecho, etc.). El constructivismo, en cierto sentido, al menos en sus versiones más "radicales",[30] supone una transformación rotunda en cuanto a la visión del mundo, que pasa a ser visto como algo mucho más móvil, etéreo, difuso, algo sobre lo que no pueden emitirse proposiciones verificables —o refutables— en función de una Realidad última, porque ésta no se encuentra en parte alguna a no ser también como una construcción. La asunción de la no existencia de un principio de Verdad más allá de nuestras "verdades" humanas, humanamente construidas y reconstruidas con las herramientas conceptuales y simbólicas a nuestro alcance, resulta desestabilizadora, y por lo tanto suscita reacciones, llamadas al orden de todo tipo que, sin embargo, comparten la adscripción a principios esencialistas más o menos moderados o duros. Algunos autores, sin em-

[29] Vid. Geertz (1987).
[30] Sobre el "constructivismo radical", vid. Glasersfeld (1996).

bargo, se contentan con señalar el peligro del derribo absoluto, de que la deconstrucción acabe por no dejar nada en pie, títere con cabeza; en algún lugar habría que pararse y empezar a reconstruir, sobre algún fundamento medianamente sólido. Para Badinter, por ejemplo, "los más radicales de entre los "constructivistas", inspirándose en Jacques Derrida, sólo se ocupan del derribo. Se trata de explosionar definitivamente el dualismo de géneros e incluso de sexos, que no son otra cosa que oposiciones ideológicas destinadas a mantener la opresión de unos por otros" (1993: 46).

De eso se trata, en efecto: ¿dónde nos paramos? ¿En el género, en el sexo, en el cuerpo, en la vacuidad universal? Para ilustrar mejor este punto, que puede mostrar las diferencias entre un constructivismo radical y otro de corte más moderado, veamos dónde se detiene Vance: nos dice:

> [...] aunque la sexualidad, como toda actividad cultural humana, se base en el cuerpo, la estructura, la fisiología y el funcionamiento del cuerpo no determinan la configuración o el significado de la sexualidad de una forma directa ni simple. [...] El papel de la cultura tampoco se limita a elegir ciertos actos sexuales (mediante alabanzas, estímulos y recompensas) y rechazar otros (mediante la ridiculización, el desprecio o la condena) como quien elige en un "buffet" sexual. La construcción social de la sexualidad es mucho más profunda y abarca hasta la misma forma de conceptuar, definir, nombrar y describir el sexo en distintos tiempos y en distintas culturas. (1989: 20)

¿Está siendo Vance muy radical, con su apelación a la "profundidad"? En realidad, incluso desde un punto de vista no necesariamente radical, es posible que se quede corta. En este texto, al menos, parecería que se mueve por la perspectiva constructivista con cierta ambigüedad. ¿Dónde está la posible incongruencia? A mi juicio, en recuperar una invariable: el "sexo" —ese sexo que no nos acaba de quedar claro cómo concibe, aunque podemos pensar que se trata del sexo en tanto que sexualidad—, siendo éste un elemento del que la hipótesis constructivista llevada a sus últimas consecuencias tiende también a desprenderse. Parece, en efecto, muy dudoso que podamos seguir llamando "el sexo" a algo que supuestamente existiría por debajo de las conceptualizaciones, definiciones, nombres y descripciones a que alude Vance. ¿Qué existe, pues, por debajo de todo eso, por debajo de *las palabras*? ¿Cuál es *la cosa*? Quizás podamos situar ahí a los cuerpos y sus posibilidades en cuanto al placer, la reproducción, o como fundamento para identidades de género[3]. El "sexo", entonces, quedaría como solamente una de las formas histórico-culturales que han aparecido para conceptualizar, definir, nombrar y describir, es decir, para *construir*, ciertas formas posibles de gestión de los cuerpos y de algunas de sus posibilidades.

[3] Judith Butler (1993) insiste en que incluso el cuerpo es una construcción. Por su parte, Thomas Laqueur se muestra así de contundente en lo referente al sexo biológico: "El sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII [...] como nuevo fundamento para el género" (1994: 257-259).

Bibliografía

Abraham, G., "Aportación a una filosofía de la sexología", Abraham y Pasini (dirs.), *Introducción a la sexología médica*, Barcelona: Crítica, 1980.

Agacinski, S., *Política de sexos*, Madrid: Taurus, 1998.

Badinter, E., *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*, Barcelona: Paidós/Pomaire, 1981.

Badinter, E., *XY. La identidad masculina*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Baudrillard, J., *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa, 1996.

Bruckner, P. y Finkielkraut, A., *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona: Anagrama, 1996.

Butler, J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1993.

Dawkins, R., *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat, 1994.

Díaz-Polanco, H., *Las teorías antropológicas 1. El evolucionismo*, México: Juan Pablos Editor, 1989.

Dijkstra, B., *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, New York: Oxford University Press, 1988

Freud, S., *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Fried Schnitman, D. (comp.), *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, 1995

Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 1989.

Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1996.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1998.

Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa, 1987.

Gillespie, S. D., *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexica*, México: Siglo XXI, 1999.

Gilmore, D. D., *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Paidós, 1994.

Glasersfeld, E. v., "Aspectos del constructivismo radical", M. Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 23-49.

Haraway, D. J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.

Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid: Siglo XXI, 1987.

Jambet, C., "Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*", Balbier, Deleuze y otros, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 227-241.

Lamo de Espinosa, E., J. M. González y C. Torres, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Laqueur, T., *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra, 1994.

López Sánchez, O., *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*, México: CEAPAC/Plaza y Valdés, 1998.

Masters y Johnson-Playboy, *Crítica a las formas de la sexualidad burguesa*, Buenos Aires: Cuervo, 1976.

May, L., *Masculinity & Morality*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Mead, M., *Sexe i temperament en tres societats primitives*, Barcelona: Edicions 62/Diputació de Barcelona, 1984.

Mead, M., *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona: Paidós, 1990.

Ortner, S. B. and Whitehead, H., *The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York: Cambridge University Press, 1996.

Pakman, M. (comp.), *Construcciones de la experiencia humana* (2 vols.), Barcelona: Gedisa, 1996.

Puleo, A. H., *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid: Cátedra, 1992.

Rubin, G., "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", C. S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Revolución, 1989, pp. 113-190.

Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología.Una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid: Siglo XXI, 1990.

Vance, C., "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", C. S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Revolución, 1989, pp. 9-50.

Vendrell, J., *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona: Ariel, 1999.

Veuille, M., *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1990.

Vigarello, G., *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*, Madrid: Cátedra, 1999.