

Sexualidades: teoría social y la crisis de identidad¹

Anthony Elliot

INTRODUCCIÓN

En décadas recientes, la sexualidad se ha convertido en un tópico crecientemente discutido y debatido entre los teóricos sociales. De hecho, sexo y deseo se han convertido en el foco de una intensa fascinación feminista, filosófica y teórico-social, y ello es gracias al telón de fondo en que los teóricos se han visto en la necesidad de repensar la constitución y reproducción de sexualidades, cuerpos, placeres, deseos, impulsos, sensaciones y afectos. ¿Cómo pensar la sexualidad más allá de los constreñimientos de la cultura? es una pregunta crecientemente crucial para las posibilidades del radicalismo político actual. El impulso cultural de este giro hacia la sexualidad en la teoría social no es demasiado difícil de distinguir. En el ocaso de la revolución sexual de los años sesenta, y particularmente debido al surgimiento del feminismo, la sexualidad ha comenzado a tratarse como los cambios



¹ Traducido por A. Patricia Gaytán Sánchez, profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: apgs@correo.azc.uam.mx. Texto tomado de Anthony Elliot, "Sexualities: Social Theory and the Crisis of Identity", en George Ritzer y Barry Smart (eds.), *Handbook of Social Theory*, Sage, Thousand Oaks, pp. 428-438.

inducidos de amplio rango que toman lugar en la vida personal y social. Las políticas de identidad, diversidad sexual, feminismo posmoderno, o posfeminismo; las identidades gay² y lesbianas; la crisis de las relaciones personales y la vida familiar; el SIDA; la ética sexual y la responsabilidad de cuidado, amor y respeto: estos son los aspectos centrales de nuestros dilemas sexuales contemporáneos.

Este giro hacia la sexualidad en la teoría social es, como lo he mencionado, relativamente reciente. Los teóricos sociales por muchos años ignoraron enormemente el sexo. Esta negación es quizá menos extraña que su primera aparición, una vez que los placeres de la carne no fueron considerados como materia sustantiva o científica de las ciencias sociales —especialmente en una época en que las filosofías naturalistas o positivistas de las ciencias naturales dominaron los métodos de las ciencias sociales y las humanidades. Hubieron, es verdad, textos dispersos —*The Function of the Orgasm*,³ de Wilhelm Reich (1961), o *Love's Body*,⁴ de Norman O. Brown. Aun así, fue únicamente en los inicios de la protesta social y de los movimientos de los años sesenta y setenta que los sociólogos y los teóricos sociales dirigieron su atención hacia un análisis de la sexualidad de algún modo detallado.

En este capítulo exploraré los discursos centrales de la sexualidad que dominan la teoría social contemporánea y las ciencias sociales. Dichas aproximaciones pueden agruparse bajo cinco grandes encabezados —teoría psicoanalítica, foucaultiana, feminista, sociológica y *queer*.⁵ No pretendo en este análisis discutir todos los

² Palabra ya incorporada por la Real Academia de la Lengua Española en la vigésimo tercera edición de su diccionario, tal cual es empleada en la lengua inglesa, con el siguiente significado: “1. a. adj. Dicho de una persona, especialmente de un hombre: homosexual. [...]; 2. adj. Perteneciente o relativo a los homosexuales”. Véase www.rae.es/rae.html. [Nota de la traductora].

³ “La función del orgasmo”.

⁴ “El cuerpo del amor”.

⁵ Ya que sus traducciones al español suelen ser peyorativas y ofensivas (“marica” o “joto”, de acuerdo con el *Diccionario Compacto Larousse*), y en ese sentido distintas a la acepción que denota la palabra *queer* en su uso principal en inglés (idioma en el que a pesar de que puede ser utilizada ofensivamente también, es asimismo empleada para nombrar un tipo particular de estudios reconocidos académicamente); y debido a que “raro” y “extraño” se alejan de su referente concreto, que sería alusivo a la homosexualidad femenina y masculina, entre otros (véase el último apartado de este artículo), he respetado el anglicismo *queer*, esperando que en un futuro ocurra algo similar a lo que ocurrió con “gay”, apoyándome además en que ya existen publicaciones en castellano que utilizan el término “Teoría *Queer*” (Mérida, 2002). [Nota de la traductora].

temas significativos provocados por esos discursos o teorías. En su lugar, busco describir las contribuciones de teóricos particulares en términos generales, con el objetivo de sugerir algunas preguntas centrales a las que da lugar el análisis de la sexualidad dentro de la teoría social actual.

FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

El fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, inició una tendencia en el siglo xx que consistió en atribuir un lugar central a la sexualidad humana en la organización de la cultura y de la sociedad. La teoría de Freud desarrolló visiones de la mente agobiada por deseos conflictivos y represiones dolorosas; se trata de un modelo en el que el Yo, o Ego, lucha contra los querer del subconsciente, por un lado, y las demandas de represión y negación que surgen del Super-Ego, por el otro. El recuento freudiano de las formas complejas en que el individuo es atormentado por orígenes ocultos de conflicto mental proporcionó una fuente de inspiración para el abandono de la represión sexual tanto en la vida social como en la personal. En nuestra cultura terapéutica las restricciones y negaciones de la sexualidad han sido (y para muchos aún lo son) vistas como dañinas emocional y socialmente. La perspectiva freudiana de que la identidad se forja a partir del encuentro de la psique con ciertas experiencias particulares, especialmente aquellas olvidadas de la infancia, ha promovido un interés creciente en la historia secreta del Yo (Elliot, 1998).

Muchos críticos psicoanalistas que trabajan en las humanidades y en las ciencias sociales han buscado preservar el acento de las doctrinas de Freud en el análisis del discurso de la subjetividad y el deseo (Elliot, 1994 y 1999). Para estos teóricos, el psicoanálisis disfruta de una posición altamente privilegiada con respecto a la crítica social, debido a que se focaliza en la fantasía y en el deseo, en la “naturaleza interna” o los aspectos representacionales de la subjetividad humana –aspectos no irreductibles a las fuerzas sociales, políticas y económicas. De hecho, los teóricos sociales han partido de la teoría psicoanalítica para abordar un amplio rango de problemáticas, que van desde la destructividad (Erich Fromm) hasta el deseo (Jean

François Lyotard); desde las distorsiones en la comunicación (Jürgen Habermas) hasta el surgimiento de la cultura narcisista (Christopher Lasch). No obstante, es tal vez en términos de la sexualidad que Freud y el psicoanálisis han contribuido (y algunos dirían obstaculizado) más obviamente a las teorías social y cultural. El psicoanálisis ha sido importante, ciertamente, como fuente teórica para comprender la centralidad de las configuraciones específicas del deseo y el poder en el nivel de las “políticas de identidad”, abarcando desde la identidades feministas y posfeministas hasta las políticas de los gays y de las lesbianas. Es posible identificar tres enfoques clave a través de los cuales el pensamiento psicoanalítico ha estado conectado con el estudio de la sexualidad en la teoría social:

1. Como una forma de crítica social, proveyendo los términos conceptuales (represión, deseo subconsciente, complejo de Edipo, y otros por el estilo) con los cuales la sociedad y la política son evaluadas;
2. Como una forma de pensamiento que puede ser retada, deconstruida y analizada, primariamente, en términos de su sospecha del género en sus suposiciones sociales y culturales.
3. Como una forma de pensamiento que contiene tanto capacidad de comprensión, como ceguera, en tanto que las tensiones y las paradojas del psicoanálisis son puestas en evidencia.

Ya que no puedo hacer justicia aquí al rango completo de las teorías sociales de la sexualidad psicoanalíticamente inspiradas, me concentraré a continuación en las contribuciones seminales de Herbert Marcuse y Jacques Lacan.

HERBERT MARCUSE

Un miembro de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, desarrolló una interpretación política radical de Freud que tuvo un impacto significativo sobre aquellos que trabajaban las ciencias sociales y las humanidades, así como sobre los estudiantes activistas y los liberacionistas sexuales. Marcuse imprimió un giro novedoso a la teoría de Freud sobre la represión sexual porque insistió, en primer lugar,

en que la famosa revolución sexual de los sesenta no amenazó seriamente el orden social establecido, sino que fue más bien otra forma de poder y de dominación. En vez de ofrecer liberación verdadera, la revolución sexual fue neutralizada por el avance del orden capitalista, a través de la canalización de pasiones y deseos liberados en desahogos alternativos más comerciales. La demanda de libertad individual y colectiva fue seducida y transfigurada por la fascinación de anuncios y comodidades lujosas, cuyo resultado fue una adaptación narcisista y defensiva al mundo más amplio. Esta apariencia narcisista característica de las relaciones sociales contemporáneas era de hecho, sostuvo Marcuse, evidente en la interpretación del psicoanálisis freudiano como psicología del ego en Estados Unidos –un tipo de terapia en el cual el autodomínio y el autocontrol fueron elevados sobre y muy por encima del subconsciente y la sexualidad reprimida.

Un rango de conceptos psicoanalíticos –incluyendo los de la represión; la división entre el principio del placer y el principio de la realidad; el complejo de Edipo, y otros más– ha probado ser una espina clavada del lado de los políticos radicales que buscan hacer una interpretación crítica de Freud. Muchos han argumentado que las teorías de Freud son políticamente conservadoras. Marcuse disiente. Él sostiene que los términos políticos y sociales no tienen que ser importados en el psicoanálisis, toda vez ya que están presentes en el trabajo de Freud. Más bien, las categorías políticas y sociales necesitan ser contrastadas con los supuestos centrales de la teoría freudiana. El núcleo de la revisión radical de Marcuse de la explicación de Freud sobre la sexualidad descansa en su división de la represión en básica y sobrante,⁶ así como en la conexión entre el principio de actuación⁷ y el principio de realidad. La represión básica se refiere al nivel mínimo de renuncia psicológica demandada

⁶ *Surplus repression* fue traducido en la edición mexicana de 1970 de *Eros y Civilización* (realizada por Juan García Ponce y publicada por la editorial Joaquín Mortiz) como “represión sobrante”. [Nota de la traductora].

⁷ *Performance principle* fue traducido en Marcuse (1970) como “principio de actuación” y definido por el propio Marcuse como “la forma histórica prevaleciente del principio de realidad” (Marcuse, 1970: 50). Se trata de un concepto fuertemente vinculado al de trabajo enajenado como una característica de la racionalidad técnica capitalista (Marcuse: 1970: 91-117). El concepto ha sido traducido también como “principio de efectividad” (véase www.visionesalternativas.com/index.php?option=com_deepockets&task=contShow&id=56738&Itemid). [Nota de la traductora].

por la vida social colectiva, con el objeto de la reproducción del orden, la seguridad y la estructura. La represión que es sobrante, por contraste, se refiere a la intensificación de la autorrestricción demandada por las relaciones asimétricas de poder. Marcuse describe a la familia patriarcal monogámica, por ejemplo, como una forma cultural en la que opera la represión sobrante. Tal represión sobrante, sostiene, funciona de acuerdo con el “principio de actuación”, definido esencialmente como la cultura del capitalismo. De acuerdo con Marcuse, el principio de actuación capitalista transforma a los individuos en “cosas” u “objetos”; reemplaza el erotismo con la sexualidad genital masculinista; y demanda un disciplinamiento del cuerpo humano (lo que en términos de Marcuse se conoce como “des-sublimación represiva”) para prevenir que el deseo irrumpa en el orden social establecido.

¿Qué oportunidad existe para la emancipación social y personal? Marcuse es sorprendentemente optimista acerca del cambio socio-sexual. Sostiene que el principio de actuación abre, irónicamente, un camino para la destrucción de la represión sexual. La afluencia material del avance de las sociedades capitalistas, afirma Marcuse, es la base sobre la cual puede darse una reconciliación entre cultura y naturaleza —el acomodo de una fase del desarrollo social que él llama “racionalidad libidinal”. Aunque es enloquecedoramente vago acerca de esta destrucción de la represión sexual, Marcuse ve en el surgimiento de la comunicación emocional y de la madurez de la intimidad una reconciliación de la felicidad con la razón. La “imaginación —escribe Marcuse (1956: 258)—, predice la reconciliación del individuo con el todo; del deseo con la realización; de la felicidad con la razón”.

JACQUES LACAN

Tal vez el autor más influyente que ha incidido en los recientes debates sobre la sexualidad en la teoría social es el controversial psicoanalista francés Jacques Lacan. Como Marcuse, Lacan critica las tendencias conformistas de una buena parte de la terapia psicoanalítica; fue particularmente crítico de la Psicología del Ego, una escuela de psicoanalistas que desde su perspectiva negaba las dimen-

siones inquietantes y poderosas de la sexualidad humana. Al igual que Marcuse, Lacan privilegia el lugar del subconsciente en la subjetividad humana y en las relaciones sociales. A diferencia de Marcuse, sin embargo, Lacan era pesimista con respecto a las posibilidades de transformación de la estructura sexual de la cultura moderna y a las dinámicas de las relaciones de género.

En un infame “retorno a Freud”, Lacan intenta leer conceptos psicoanalíticos a la luz de la lingüística estructuralista y postestructuralista —especialmente del núcleo de los conceptos de Saussure, como los de sistema; y diferencia y arbitrariedad entre significante y significado. Una de las características más importantes del psicoanálisis de Lacan es la idea de que el subconsciente, como el lenguaje, es un proceso interminable de diferencia, carencia y ausencia. Para Lacan, como para Saussure, el “Yo” es un intercambiable⁸ lingüístico que marca una diferencia y una división en la comunicación interpersonal; hay siempre en el lenguaje una escisión entre la persona⁹ que emite, “Yo”, y la palabra “Yo” que es hablada. El sujeto individual, afirma Lacan, es estructurado por y en contra de esta escisión, cambiando de un significante a otro en un juego de deseos potencialmente interminable. El lenguaje, y con él el subconsciente, prospera en la diferencia: los signos llenan la ausencia de los objetos reales en el nivel de la mente y del intercambio social. El “inconsciente”, argumenta Lacan, “es estructurado como un lenguaje”. Y el lenguaje que domina la psique es el de la sexualidad —compuesto de fantasías, sueños, deseos, placeres y ansiedades.

Este entretejido de lenguaje y subconsciente recibe su expresión formal en la noción lacaniana de orden simbólico. El orden simbólico, comenta Lacan, instituye significado, lógica y diferenciación; se trata de una esfera en la que los signos llenan amores perdidos, tales como el de una madre o un padre. Mientras que el niño pequeño fantasea en que es uno mismo con el cuerpo materno en sus primeros años, el orden simbólico le permite el desarrollo individual para simbolizar y expresar deseos y pasiones en relación con la identidad propia; con los otros; y dentro de la cultura más amplia. El término clave en la teoría de Lacan, que da cuenta de esta división entre unidad imaginaria y diferenciación simbólica, es el

⁸ *Shifter* en el original. [Nota de la traductora].

⁹ *Self* en el original. [Nota de la traductora].

de *falo*, un término utilizado por Freud en la teorización del complejo de Edipo. Para Lacan, como también para Freud, el falo es la primera marca de diferencia sexual. La función del falo en el orden simbólico es, de acuerdo con Lacan, la imposición del nombre-del-padre (*nom-du-père*). Ello no significa (absurdamente) que en la realidad cada padre individual prohíba la unión madre-infante, con lo cual Freud afirmó que el niño pequeño fantasea. Más bien significa que una “metáfora paterna” se inmiscuye en el ego narcisísticamente estructurado del niño para referirlo (a él o a ella) a lo que hay afuera; a lo que tiene la fuerza de la ley —llámese el lenguaje. El *falo*, concluye Lacan, es ficticio, ilusorio e imaginario. Aun así, tiene efectos poderosos, especialmente en el nivel del género. Las funciones del falo son menores en el sentido de la biología que en el de la fantasía, una fantasía que fusiona deseo, poder, omnipotencia y dominio.

Es frente a este complejo telón de fondo psicoanalítico que Lacan desarrolla un retrato global de la relación entre los sexos. A los hombres se les permite obtener prestigio fálico, asegura, una vez que la imagen del pene es simbólicamente igualada en el nivel de la diferencia sexual. “Puede decirse que el significante fálico, comenta Lacan (1977: 287), es elegido porque es el elemento más tangible en el rol de la copulación sexual [...]; es la imagen del flujo vital en tanto que formaliza la generación”. La masculinidad es forjada, así, mediante la apropiación del signo del falo, un signo que confiere poder, mando y dominación. La femineidad, por contraste, es construida alrededor de la exclusión del poder fálico. La femineidad sostiene una relación precaria, e incluso frágil, con el lenguaje, la racionalidad y el poder. “No hay mujer, nos dice Lacan, sino excluida del valor de las palabras” (1975: 221). Este punto de vista, como el lector deberá haberlo concluido ya, difícilmente obtiene gran apoyo de las feministas y, de hecho, Lacan ha sido tomado como objeto de crítica por muchas autoras feministas por su perpetuación de supuestos patriarcales en el discurso psicoanalítico. Sin embargo, tal vez valga la pena considerar que muchas posibilidades para la transformación del género están contenidas en la formulación de Lacan de la diferencia sexual y sus consecuencias culturales. Más allá del oscuro poder edípico del *falo*, Lacan deconstruye la identidad sexual como ficción o como fraude. El deseo, sostiene,

se oculta en los significantes sobre los que la identidad y el sexo se fabrican. La fijación del género está siempre abierta a ser reemplazada.

El “regreso de Lacan a Freud” ha ejercido una enorme influencia en los debates sobre sexualidad en la teoría social, especialmente en el área de los estudios feministas. Sin embargo, su trabajo ha sido también criticado por sus inclinaciones estructuralistas, su fracaso en atender las complejidades internas de la emoción y el afecto, y su relato pesimista de las posibilidades para el cambio social y personal (Elliot, 1994 y 1999; Frosh, 1987).

FOUCAULT SOBRE LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DE LA SEXUALIDAD

Para el filósofo e historiador francés Michel Foucault la sexualidad está intrincadamente ligada al avance de los sistemas de poder y dominación dentro de nuestra cultura más amplia. Los trabajos más importantes de Foucault de los años sesenta y setenta, tales como *Historia de la locura*, *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar* examinan las implicaciones sociales más profundas de las configuraciones de conocimiento y poder en las ciencias humanas —por ejemplo, en psiquiatría, sexología, criminología, penología y demografía. Dándole un giro novedoso a aquel *dictum* de Bacon que enuncia que “el conocimiento es poder”, Foucault sostiene que los discursos científicos en tanto que apuntan a descubrir la verdad sobre “lo criminal”, “la locura” o “el sexo” son, de hecho, utilizados para controlar a los individuos. En sus genealogías de redes de poder-conocimiento argumenta que las disciplinas científicas y sus discursos configuran las estructuras sociales en las que la cultura define lo que es aceptable e inaceptable; lo que puede decirse desde una posición de autoridad; y por quién y en qué condiciones sociales. En una sociedad tal como la nuestra, Foucault sostiene que:

Existen múltiples relaciones de poder que permean, caracterizan y constituyen el cuerpo social, y esas relaciones de poder no pueden ser establecidas, consolidadas o instrumentadas sin la producción, acumulación, circulación

y funcionamiento de un discurso. No existe ejercicio de poder posible sin una cierta economía de discursos de verdad que operan a través y sobre la base de esta asociación. Estamos sujetos a la producción de la verdad mediante el poder y no podemos ejercer el poder excepto a través de la producción de la verdad (Foucault, 1980a: 93).

La producción de discursos, textos y conocimientos está profundamente entrelazada con la operación del poder en la sociedad. El sujeto individual es concebido por Foucault en esta fase temprana de su carrera como el resultado o producto del posicionamiento discursivo y su fijación; el individuo está sujeto crecientemente a nuevas formas de poder y de control que Foucault llama “nuestra sociedad disciplinaria”. En términos weberianos, el sujeto foucaultiano está atrapado en la jaula de hierro de la modernidad (O’Neill, 1986; Turner, 1993). En la última etapa de su carrera, Foucault problematizó las concepciones globales de la sexualidad (tales como aquéllas representadas en las teorías psicoanalíticas, socialconstructivistas y feministas), y desarrolló genealogías poderosas del Yo y la subjetividad. Explicó este cambio de foco analítico del poder y la dominación a la sexualidad y al Yo en los siguientes términos:

Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental se tienen que tomar en consideración no solamente las técnicas de dominación, sino también las técnicas del Yo. Uno tiene que mostrar la interacción entre esos dos tipos del Yo. Cuando estaba estudiando los asilos, las prisiones, etcétera, tal vez insistí demasiado sobre las técnicas de dominación. Lo que llamamos disciplina es algo realmente importante en este tipo de institución, pero aquélla es únicamente un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestras sociedades. Habiendo estudiado el campo de las relaciones de poder tomando las técnicas de dominación como punto de partida, deberé estudiar en los próximos años las relaciones de poder especialmente en el campo de la sexualidad, comenzando por las técnicas del Yo (Foucault, 1985: 367).

La preocupación de Foucault acerca de la cultura de la sexualidad fue provocada, en parte, por su propia homosexualidad; en particular, el autor estaba conflictuado por lo que él observó como el régimen de gobierno del sexo heterosexual, intolerante y represivo en la sociedad francesa. Se fascinó crecientemente con los movi-

mientos de liberación sexual de los años setenta y ochenta, especialmente con los que impulsaban la politización de las identidades gays y lesbianas; consideró a las demandas políticas de liberación sexual, como las definieron teóricos como Marcuse, de crucial importancia para redefinir las configuraciones de los deseos normales y patológicos, los actos y las identidades. Sin embargo, sospechó de la afirmación de varios liberacionistas sexuales de que el deseo era reprimido en las sociedades occidentales; él estaba más preocupado por la noción de que, si la sexualidad era liberada de los constreñimientos sociales y personales existentes, la sociedad podría alcanzar niveles más altos de autonomía. Con su rechazo a lo que describió como el “culto del Yo californiano” –la noción de que el escrutinio de la sexualidad revelaría la esencia del verdadero Yo– Foucault buscó desarrollar un enfoque radicalmente diferente para analizar la cultura de la sexualidad, el deseo y la identidad sexual.

En el núcleo del enfoque de Foucault se aprecia un rechazo al supuesto modernista de que el sexo debería comprenderse como un fundamento natural o biológico sobre el cual se agrega una impresión de “sexualidad” y “género”. Dándole un giro a tal sabiduría convencional en su cabeza, Foucault argumenta que la idea del sexo como origen, como base, o como algo dado para la identidad y las relaciones sociales es en sí misma resultado de un régimen discursivo de la sexualidad. El propio Foucault lo explica: “No debemos cometer el error de pensar que el sexo es una agencia¹⁰ autónoma que produce efectos secundarios sobre la extensión completa de su superficie de contacto con el poder. Por el contrario, el sexo es el elemento más especulativo, el más ideal y el más interno en un desarrollo de la sexualidad organizado por el poder en su control sobre los cuerpos y su materialidad, sus fuerzas, energías, sensaciones y placeres” (Foucault, 1980b: 155).

Los tipos preexistentes de placer sensual, afirma Foucault, se convierten en “sexo” en tanto que los discursos acerca de él –tales como los textos médicos, los libros terapéuticos, los manuales de autoayuda, etcétera– provocan un orden de prácticas sexuales “normales” y “patológicas”. El sujeto humano es, de acuerdo con Foucault, “no sexuado” en cualquier sentido significativo previo a su consti-

¹⁰ En lo subsecuente, equipárese el término “agencia” con su connotación sociológica más contemporánea: “acción”. [Nota de la traductora].

tución dentro de un discurso a través del cual se convierte en portador de un sexo natural o esencial.

En *La historia de la sexualidad*, Foucault presenta antes que nada lo que él llama la “hipótesis represiva”. De acuerdo con esta hipótesis, la expresión saludable de la sexualidad ha sido censurada, negada, prohibida; por lo menos, esto es sostenido para el caso de Occidente. La sexualidad reprimida: este teorema ha sido crucial no sólo para las teorías freudiana y posfreudiana, sino también para varios liberacionistas sexuales. Foucault, sin embargo, rechaza la tesis de la represión sexual. El sexo, asegura, no ha sido enviado bajo tierra en la cultura contemporánea. Por el contrario, se ha dado una amplia discusión acerca del sexo y de la sexualidad. Esta última, sostiene Foucault, ha florecido. La sexualidad para Foucault es un efecto final, un producto de nuestro interminable monitoreo, discusión, clasificación, ordenamiento, registro y regulación del sexo. Como un ejemplo, Foucault considera las actitudes hacia la sexualidad en la época victoriana de finales del siglo XIX. El victorianismo, escribe Foucault, es usualmente asociado con la emergencia de la mojigatería, el silenciamiento de la sexualidad, y la racionalización del sexo dentro de la esfera doméstica, el hogar, la familia. En contra de dicha sabiduría convencional, no obstante, él argumenta que la producción de la sexualidad durante la era victoriana como un secreto, como algo prohibido o tabú, creó una cultura en la que el sexo tenía, entonces, que ser administrado, regulado y vigilado. Por ejemplo, los doctores, los psiquiatras y otros catalogaron y clasificaron numerosas perversiones. Tales cuestiones acerca del sexo se convirtieron en infinitamente rastreadas y monitoreadas con el avance de la medicina social, la educación, la criminología y la sexología.

De acuerdo con Foucault, esta adopción de una ciencia de la sexualidad surgió de la conexión de la confesión¹¹ con el crecimiento del conocimiento acerca del sexo. La Iglesia Católica Romana, sostiene Foucault, fue el principal medio de regulación de la sexualidad individual de los creyentes. La iglesia era el lugar al que los sujetos venían a decir la verdad acerca de ellos mismos, especialmente en relación con la sexualidad, a sus párrocos. La confesión

¹¹ Religiosa. [Nota de la traductora].

puede visualizarse como la fuente de la preocupación occidental sobre el sexo, particularmente en términos del incentivo autorizado para hablar de ello. Sin embargo, la confesión se desconectó de su marco religioso más amplio en algún momento del siglo XVIII y fue transformada en algún tipo de investigación o interrogatorio mediante el estudio científico del sexo y la creación de discursos médicos acerca de él. El sexo se relacionó cada vez más con las redes del conocimiento y el poder, y con el tiempo se convirtió en tema de una creciente autovigilancia, autorregulación y autointerrogación. En otras palabras, en vez de que el sexo fuera regulado por fuerzas externas, se trata más bien de un asunto de disciplina actitudinal conectada con temas de, digamos, conocimiento y educación. La psicoterapia y el psicoanálisis, afirma Foucault, son instancias de esta autovigilancia en la era contemporánea. En terapia, el individuo no se siente muy forzado a confesar sus prácticas sexuales y fantasías eróticas; más bien, la información divulgada por el paciente es tratada como un medio para la libertad, para la realización de la liberación de la represión.

Los escritos de Foucault han sido criticados con dureza sobre la base del determinismo sociológico —esto es, que su definición de poder principalmente en términos de sus consecuencias disciplinarias sobre cuerpos pasivos niega el papel activo de la agencia humana (Giddens, 1981; Habermas, 1987). Sus escritos sobre la sexualidad y el *Self* han sido también criticados por su negación de las dinámicas de género (McNay, 1992). No obstante esos cuestionamientos, muchos teóricos sociales, desde sociólogos hasta críticos literarios, han partido de las ideas de Foucault sobre la sexualidad para desacreditar las nociones tradicionales de la racionalidad, del sujeto unificado, y de la sexualidad como fundamento de la identidad.

FEMINISMO Y SEXUALIDAD

Son muchos los enfoques distintos que el feminismo ha adoptado en la exploración de los temas de la sexualidad y el género. Algunas feministas han ofrecido perspectivas sobre el rol de las mujeres desde el punto de vista de nuestra sociedad patriarcal, en la cual las mujeres son objeto de opresión sexual, abuso, hostigamiento y de-

nigración. Otras se han concentrado en, digamos, los regímenes de embellecer o los modos de autopresentación a los cuales se someten las mujeres al adoptar “máscaras de femineidad”, con el propósito de funcionar como objetos del deseo sexual de los hombres. Incluso, otras feministas han examinado las influencias más amplias de la economía y las políticas públicas en la reducción de la sexualidad de las mujeres a las tareas de la crianza de los hijos y los deberes del hogar. En esos enfoques contrastantes los temas de la diferencia sexual; de la jerarquía de género; de la marginación social; y de las políticas de identidad alcanzan diferentes niveles de prominencia. Para los propósitos de esta breve discusión exploraré los cruciales vínculos entre subjetividad sexual y prácticas de género tal como los elaboran el pensamiento feminista contemporáneo, el análisis cultural y el psicoanálisis.

Las relaciones entrelazadas de subjetividad, género y sociedad fueron poderosamente teorizadas a finales de los años setenta por la socióloga feminista estadounidense Nancy Chodorow. En *La reproducción de la maternidad* (1978), que es en la actualidad considerada como una declaración feminista clásica sobre la sexualidad y el género, Chodorow combina enfoques sociológicos y psicoanalíticos para estudiar la reproducción de las asimetrías de género en las sociedades modernas. Su idea era centrarse en las ramificaciones emocionales, sociales y políticas de la maternidad exclusivamente femenina, poniendo atención especial a la construcción de la masculinidad y de la femineidad. Contra la corriente de varias teorías de la socialización, Chodorow alegaría que el género no es sólo materia del “rol” como una consecuencia de la forma en que las madres se relacionan emocionalmente con los hijos.

Al explicar los roles de género que hombres y mujeres esperan conformar, Chodorow sostiene que el desarrollo del infante adquiere un núcleo de identidad de género que funciona como una fuerza psicológica en la perpetuación del patriarcado. El núcleo de su argumento está en la diferencia de género. Las madres, asegura, experimentan a sus hijas como dobles de ellas mismas, a través de una proyección narcisista de mismidad. La madre se relaciona emocionalmente con su hija como una extensión de ella misma, no como una persona independiente; la hija, como consecuencia, encuentra extremadamente difícil desengancharse emocionalmente de su ma-

dre, y con ello crear un sentido de independencia e individualidad. Chodorow visualiza pérdidas y ganancias aquí. La empatía, sensibilidad e intimidad son las ganancias de ese flujo de fusión narcisista entre madre e hija. Las hijas, argumenta, están dispuestas a crecer con un sentido de continuidad emocional con su madre, una continuidad que provee fuertes conexiones relacionales en la vida adulta. En este recuento, las chicas se convierten en madres una vez que sus mismas madres femeninas están profundamente inscritas en sus psiques. Sin embargo, las pérdidas consisten en que, debido a que las hijas no son percibidas como otros separados, las mujeres carecen, consecuentemente, de un fuerte sentido del Yo y de la agencia. Los sentimientos de inadecuación, falta de autocontrol y temor a la fusión con otros emergen como núcleo de problemas emocionales para las mujeres.

En contraste, Chodorow concibe a la identidad sexual masculina como basada sobre una firme represión del amor maternal. Los niños, sostiene, deben negar su vínculo primario con el amor materno —de esta forma reprimen permanentemente la femineidad en su subconsciente. Esta no es una tarea que los niños completen por sí mismos, sin embargo. Las madres, de acuerdo con Chodorow, asisten a los niños en este doloroso proceso de represión psíquica a través de su propia comprensión tácita de la diferencia de género. Es decir, debido a que las madres experimentan a sus hijos como otros, los impulsan hacia la individuación, la diferenciación y la autonomía. Las madres guían a sus hijos en el desenganche emocional de la intimidad. La madre, en efecto, prepara a su hijo para una relación instrumental y abstracta con el Yo, con otras personas y con la sociedad más amplia; y ello, por supuesto, es una relación que los hombres esperarán mantener en el mundo público del trabajo, las relaciones sociales y la política.

El trabajo de Chodorow es una importante contribución al feminismo académico; su sociología orientada psicoanalíticamente ha influenciado a muchas investigadoras feministas del género y la identidad en el marco más amplio de las familias y las comunidades. Su afirmación principal de que las mujeres madres recuperan una intensidad del sentimiento originalmente experimentado en la relación madre-hija ha sido especialmente fructífera. Tal afirmación conecta en el trabajo de Chodorow una explicación más am-

plia de la alienación de género y la opresión. La vida emocional de las mujeres es vaciada y secada una vez que a los hombres les es extirpada la comunicación interpersonal y la intimidad sexual. Desde este ángulo, el deseo de tener un hijo está, en parte, originado en la represión y en la distorsión del sistema de género común. Frente a este telón de fondo, Chodorow propone compartir el cuidado de los hijos como un medio de transformar el régimen de género común.

Un interés similar sobre la relación madre-hija se encontrará en los escritos de la filósofa francesa Luce Irigaray. Al igual que Chodorow, el objetivo de Irigaray es analizar las fuerzas simbólicas más profundas que limitan o constriñen la autonomía y el poder de las mujeres. A diferencia de Chodorow, sin embargo, Irigaray propone una tesis más formalista o estructuralista. Al formular su problema a partir de Lacan, Irigaray alega que la mujer es, por definición, excluida del orden simbólico. Desde esta perspectiva, lo femenino no puede simbolizarse adecuadamente bajo condiciones patriarcales. Es en este sentido que Irigaray sostiene que “no hay posibilidad en absoluto dentro de la lógica de operaciones socioculturales actual, para una hija situarse a sí misma con respecto a su madre debido, hablando estrictamente, a que ninguna de las dos tiene un nombre, significado, sexo propio, ni puede ser ‘identificada’ con respecto a la otra” (Irigaray, 1985: 143). De forma similar, la psicoanalista feminista francesa Julia Kristeva (1984) contrasta, frente a la tendencia patriarcal del orden simbólico lacaniano, el orden “semiótico” —una esfera de la experiencia pre-lingüística, pre-edípica, consistente en orientaciones, afectos, ritmos y tonalidades. De acuerdo con Kristeva, las orientaciones semióticas giran en torno a la pérdida de la madre pre-edípica, y hacen en sí mismas sentir la ruptura del lenguaje —en deslices, silencios, ritmos tonales. Esas orientaciones semióticas, sugiere, son subversivas de la ley simbólica del padre, toda vez que están enraizadas en una conexión pre-edípica con el cuerpo materno. El potencial subversivo de lo semiótico está, así, atado cercanamente a la femineidad, razón por la cual Kristeva dedica mucho de su trabajo psicoanalítico al análisis de la maternidad y sus consecuencias físicas.

Más recientemente, el desarrollo de una teoría social de la sexualidad ha sido transformada por los escritos de la feminista estado-

unidense postestructuralista Judith Butler, la cual busca desacreditar el trabajo de teóricas como Chodorow, quien apela a la mujer como fundamento o base de la teoría y política feministas. Argumenta que las nociones de “identidad” o “núcleo genérico de identidad” sirven para reforzar un orden de género binario que mantiene la opresión de las mujeres. Al igual que Kristeva e Irigaray, Butler observa a la identidad sexual como algo que emerge con el deseo, la fantasía, la emoción, el símbolo, el conflicto y la ambivalencia. A diferencia de ellas, sin embargo, sostiene que el deseo no es tanto una fuerza física sino un resultado de la internalización de imágenes de género sobre la superficie de nuestros cuerpos. Partiendo del trabajo de Foucault, Butler argumenta que el vínculo entre sexo y poder de género es producido no por medio de la naturaleza, la biología o la razón, sino a través del desarrollo del conocimiento, el discurso y las formas de poder, actualizado mediante cuerpos actuantes y prácticas sexuales.

En *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990)¹² y *Bodies that Matter* (1993),¹³ Butler sostiene que sexo y sexualidad son constituidos y reproducidos a través del cuerpo que actúa –la producción de los cuerpos masculinos y femeninos; de los cuerpos lésbicos y gays; el cuerpo “sexy”; el cuerpo sano y saludable; el cuerpo anoréxico; el cuerpo hermoso. El género, dice Butler, no es la consecuencia del “Yo verdadero” o del “núcleo de la identidad sexual”, sino más bien es una cuestión de desempeño: el desempeño de un estilo corporal. Para Butler, los individuos modelan sus actuaciones de género a partir de fantasías, imitaciones e idealizaciones de lo que piensan que significa ser un “hombre” o “una mujer” dentro del rango de representaciones culturales del sexo en el actual régimen del género. La noción de Butler de desempeño, del cuerpo que actúa, acompaña la copia, imitación y repetición de estereotipos culturales, convenciones lingüísticas y formas simbólicas que gobiernan la producción de la femineidad y de la masculinidad.

¹² Existe versión en español; véase Butler (2007) [Nota de la traductora].

¹³ Existe versión en español; véase Butler (2003) [Nota de la traductora].

LA SOCIOLOGÍA DEL SEXO

Los sociólogos sostienen que entre los cambios que dominan nuestra cultura pocos son más profundos que aquellos que transforman la textura de la vida familiar. En muchas sociedades avanzadas estamos dirigiéndonos a una situación en la que casi la mitad de los primeros matrimonios terminan en divorcio, y las estadísticas son incluso peores para el segundo matrimonio y subsecuentes. Entre los conservadores, este declive es frecuentemente entendido como un símbolo de la decadencia moral de la sociedad; su lamento está dirigido a varias fuentes: desde la permisividad sexual al feminismo; desde las nuevas formas de organización de la paternidad hasta la proliferación de la homosexualidad abierta. Nuestra nueva era, sostienen muchos conservadores, es una que anuncia el fin de los lazos familiares que contiene. Un punto de referencia clave aquí es un estudio reciente acerca de las familias estadounidenses, *A Generation at Risk. Growing Up in an Era of Family Upheaval*.¹⁴ Paul Amato y Alan Booth, los autores del estudio, afirman que los costos de nuestra sociedad separatista y divorciante son simplemente demasiado altos. El divorcio puede convenir a los adultos, pero no a los niños. Son los niños los que sufren el impacto doloroso y destructivo a largo plazo del divorcio en su propio sentido del Yo, en su sexualidad y en sus relaciones íntimas. Basados en un análisis de parejas casadas por más de quince años, los autores de *A Generation at Risk* sugieren que los padres infelices deberían tratar de permanecer juntos por el bien de sus hijos. Es bien sabido que los hijos pueden sufrir si permanecen con padres en “matrimonios altamente conflictivos”, pero los autores argumentan que en los “matrimonios poco conflictivos” las parejas deben hacer ciertos sacrificios con el propósito de cumplir con sus responsabilidades societales y como padres.

Existen algunas críticas más que obvias que deben realizarse a este argumento. Por un lado, se pone poca o ninguna atención al daño emocional sufrido por los niños que viven en contextos familiares carentes de respeto, sin mencionar la falta de amor. Por otro lado, suena excesivamente prescriptivo y moralista. ¿Quién exacta-

¹⁴ “Una generación en riesgo: crecer en una era de trastorno familiar”. [Nota de la traductora].

mente está autorizado para determinar si los conflictos que se viven en un matrimonio son de “bajo nivel” o de “alto nivel”? Las emociones, después de todo, no son exactamente trabajadores calificados. En una escala sociológica más profunda existe algo turbio con los argumentos acerca de “la ruptura de la familia”. Ciertamente, el nacimiento de las familias monoparentales, así como el dramático incremento de nacimientos fuera del matrimonio, indican que los cambios de amplio rango están extendiéndose en la sociedad. Y el divorcio innegablemente es una característica inminente de la familia y de los acuerdos domésticos. Incluso los críticos, tanto los liberales como los conservadores, no reconocen con facilidad el hecho de que la gente con mucha frecuencia se vuelve a casar. Las implicaciones de ello son de gran alcance, e incluso algunos sociólogos sugieren que más que una ruptura la familia está sufriendo una renovación constructiva.

Las relaciones sexuales hoy en día, llevadas a cabo dentro y fuera del matrimonio, adoptan lo que se ha dado en llamar el movimiento hacia la “individualización”. La individualización se refiere principalmente a la autoconstrucción y el autodiseño, mediante los cuales la formación de la identidad y la sexualidad se convierten en menos dependientes de las tradiciones sociales y de las costumbres y se organizan en torno a decisiones personales y de elección. La autoproducción de la individualización inevitablemente se efectúa en medio de constreñimientos sociales tradicionales, económicos y políticos. Sin embargo, la individualización, como lo sostiene el sociólogo alemán Ulrich Beck, es una compulsión paradójica que conduce al individuo a un escenario social postradicional; a un escenario en el que la persona debe vivir como un agente individual, diseñador de su propia biografía. Se produce una nueva contingencia en el nivel de Yo, de la identidad y de la sexualidad, afirma Beck. Lo que significa tanto para las familias como para los acuerdos domésticos es que el acento actual sobre la elección y la autonomía individual provee una radicalización dinámica que altera la esfera interpersonal en la que se fundan las relaciones.

Beck sostiene que existen muchas pautas de desarrollo familiar que sugieren que las expectativas tradicionales (hasta-que-la-muerte-nos-separe) están siendo puestas a un lado, y que en su lugar las relaciones domésticas se están basando cada vez más en el creci-

miento del individuo, así como en el cuidado de los otros. El “individuo individualizado”, sostiene Beck, se compromete en relaciones en las que el anclaje clave es la confianza. Si ésta se evapora también lo hace la relación: los lazos tradicionales ya no unen más en el sentido en el que alguna vez lo hicieron. Beck conecta este rediseño de la familia viviente con las formas cambiantes en las que los individuos experimentan el sexo, la sexualidad, las relaciones y la intimidad. “Las tradiciones de matrimonio y de familia, escribe Beck, se están convirtiendo en dependientes de la toma de decisiones, y con todas sus contradicciones deben ser experimentadas como riesgos personales” (Beck, 1991: 96). La teoría social de Beck permite traer a la luz transformaciones sociales muy amplias en el nivel de las relaciones personales y sociales. Muchos padres son ahora padrastros y madrastras,¹⁵ así como padres y madres biológicos; y la tendencia es hacia un nuevo compromiso con los demás a través de los lazos familiares. Ello puede ser apreciado positivamente por los niños, en la medida en que involucra una “extensión” de las relaciones de la niñez en el sentido más profundo del término. Como Beck lo nota, existen muchas fuerzas sociales que trabajan aquí, incluyendo las opciones de empleo más flexibles; los logros recientes en la autonomía de las mujeres; las nuevas definiciones emergentes de la masculinidad; así como los experimentos nacientes en diversos estilos de vida heterosexuales y homosexuales. Sumado a todo lo anterior, la variedad de opciones en el área de las tecnologías reproductivas –tales como la fertilización *in vitro* y el congelamiento de embriones– y los cambios en las actitudes humanas hacia la reproducción sexual se vuelven crecientemente transparentes. Esos desarrollos se acomodan en un mundo de nuevas posibilidades y riesgos para la gente.

El sociólogo británico Anthony Giddens también considera al mundo moderno como desencadenante de desarrollos positivos y negativos en el nivel del Yo, la sexualidad y la intimidad. Como Beck, Giddens sostiene que el Yo se individualiza crecientemente hoy en día –el Yo se convierte en algo que es reflejado, re-trabajado, alterado e, incluso, reconfigurado. “El Yo, escribe Giddens, se convierte en un proyecto reflexivo” (Giddens, 1991: 32). Por reflexivi-

¹⁵ *Step-parents* en el original. [Nota de la traductora].

dad, Giddens entiende una disposición de automonitoreo continuo, en la que los practicantes sociales son constantemente examinados y reformados a la luz de la nueva información y los desarrollos más recientes acerca de aquello que practican. De nuevo, el matrimonio es un ejemplo clave. De acuerdo con Giddens, las estadísticas acerca del matrimonio y el divorcio no existen en una esfera separada de la de los agentes humanos de carne y hueso que conforman esas estadísticas. Por el contrario, la sociología de Giddens enfatiza la cognoscibilidad de los agentes sociales, y particularmente, la manera en la que las transformaciones sociales afectan a la organización reflexiva del Yo. El advenimiento de una sociedad divorciante, comenta Giddens, penetra el núcleo de nuestras vidas personales de tal forma que es virtualmente imposible equiparar el amor romántico con el “para siempre” o la permanencia del contrato matrimonial. Cuando la gente se casa hoy en día, lo hacen frente a un escenario de altas estadísticas de divorcio –conocimiento que, en este caso, altera su concepción acerca de la permanencia de las relaciones. “Al luchar en contra de los problemas íntimos, sostiene Giddens, los individuos contribuyen activamente a reconstruir el universo de actividad social a su alrededor” (1991: 12). En *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (1992),¹⁶ Giddens habla de la “pura relación”,¹⁷ una relación creada y mantenida sobre la mutua confianza entre las partes. Así lo explica:

La pura relación no tiene nada que ver con la pureza sexual, y es un concepto restrictivo más que descriptivo. Se refiere a una situación en la que una relación social es iniciada para su propio beneficio, por aquello que puede derivarse para cada persona desde una asociación sostenida con otro; y que se continúa sólo en tanto que proporciona para ambas partes suficientes satisfacciones para permanecer en ella (Giddens, 1992: 58).

En el centro de este relato del estilo de vida y de la intimidad postmoderna contemporánea descansa una radicalización del género y del sexo. Si las relaciones se diseñan y se mantienen mediante compromisos personales, de confianza y de satisfacción emocional, ello implica que los hombres y las mujeres contemporáneas

¹⁶ Existe versión en español; véase Giddens (1995). [Nota de la traductora].

¹⁷ *The pure relationship* ha sido traducido al español como “pura relación personal”. Véase Giddens (1995). [Nota de la traductora].

demandan igualdad con el propósito de proveer con su consentimiento a ese mundo postradical de la intimidad en el que se encuentran. El feminismo y el movimiento de las mujeres, afirma Giddens, son cruciales para este proceso de democratización en la esfera del género, la sexualidad y la intimidad.

Se encontrará un énfasis afin sobre la reflexividad en la construcción y deconstrucción de la sexualidad en el trabajo del teórico social británico Jeffrey Weeks. En una serie de publicaciones (1977, 1985, 1995), Weeks desarrolló un enfoque social constructivista del estudio de la sexualidad, en el cual el sexo es menos un asunto de deseos internos y de comportamiento personal, y más un terreno en el que las ideologías, las normas culturales y las instituciones se entretajan. Weeks alega que la noción de prácticas homosexuales, que revela una identidad definida –“lo homosexual”– no surge en Occidente sino hacia finales del siglo XIX. Antes, la vigilancia de la homosexualidad no fue emprendida bajo el monitoreo de las personas desviadas, sino mediante el castigo de actos particulares, organizados bajo la categoría general de sodomía. Al prestar atención a las formas en que se caracteriza socialmente a la homosexualidad en relación con los rasgos específicos de la identidad, las disposiciones psicológicas y los indicadores culturales, Weeks intenta destacar las pautas de invención social que respaldan los regímenes de sexualidad de la modernidad.

TEORÍA QUEER

La historia de la etiqueta “Teoría *Queer*” se establece en el contexto de las políticas sexuales radicales de los años setenta, en particular de la suposición de que la homosexualidad es un fundamento o identidad de una minoría sexual experimentada en el orden sociocultural. El desarrollo de este enfoque teórico de la sexualidad surgió no sólo de algunas divisiones sociales emergentes alrededor del significado de la homosexualidad durante los años ochenta, sino también de varios nuevos intentos por evitar las estrategias excluyentes y separatistas de oposición política a la dinámica heterosexual y *masculinista* de la cultura occidental. Si la primera generación de activistas y teóricos gays, lesbianas y feministas buscó analizar a la

homosexualidad como una experiencia minoritaria, el foco de la Teoría *Queer* ha sido discutir la división binaria entre experiencia minoritaria y mayoritaria, así como entre las dinámicas sociales de la heterosexualidad y la homosexualidad.

El fundamento teórico de la Teoría *Queer* descansa en el postestructuralismo y en el deconstructivismo literario, así como en la influencia de teóricos sociales como Foucault, Lacan y Derridá, entre otros. Al ser menos un cuerpo unitario y coherente que un ensamblaje de herramientas conceptuales y estrategias políticas, la Teoría *Queer* intenta subvertir los estereotipos culturales utilizados para comprender a gays, lesbianas o bisexuales con el objeto de poner especial atención en los saberes *queer* que la modernidad ha desencadenado en su marco de identidades sexuales y diferencias. Así explica Teresa de Laurentis (1991: v) este filo transgresor de la Teoría *Queer*:

Hoy en día tenemos, por un lado, los términos “lesbiana” y “gay” para designar distintos tipos de estilos de vida, sexualidades, prácticas sexuales, comunidades, problemas, publicaciones y discursos; por otro lado, la frase “gay y lésbico”, o más frecuentemente, “lésbico-gay” (las damas primero), se ha convertido en una de uso común. [...] En un sentido, el término “Teoría *Queer*” se incorporó en un esfuerzo por evitar todas esas distinciones finas en nuestros protocolos discursivos, no para adherirse a alguno de los términos dados, ni para asumir sus responsabilidades ideológicas, sino para transgredirlas y trascenderlas –o al menos problematizarlas.

Por lo tanto, la Teoría *Queer* no sólo abarca a lesbianas, gays y bisexuales, sino también a sádicos, fetichistas, *voyeurs*,¹⁸ travestis, transexuales,¹⁹ marimachos, y todas las demás prácticas que atrae la etiqueta “sexualidades desviadas” en el interior de las relaciones de poder asimétricas del patriarcado.

En *Essentially Speaking*,²⁰ Diana Fuss (1989) desarrolla una crítica postestructuralista del binarismo homosexual-heterosexual. La heterosexualidad, sostiene Fuss, cobra significación a partir de su

¹⁸ Voz francesa, definida por la Real Academia de la Lengua Española como: “persona que disfruta contemplando actitudes íntimas o eróticas de otras personas” (www.rae.es). [Nota de la traductora].

¹⁹ *Drag queens* y *gender benders* en el original. [Nota de la traductora].

²⁰ “Hablando esencialmente” [Nota de la traductora].

opuesto, la homosexualidad; el fundamento sexual de la primera está enmarcado sobre una exclusión y represión de la segunda; la producción de las divisiones y diferencias hetero-homosexuales resulta crucial para el funcionamiento de la opresión sexual. Ello acarrea implicaciones radicales para la comprensión de la identidad sexual, y especialmente para la construcción de las identidades de lesbianas y gays. Fuss argumenta que la oposición hetero-homosexual constituye una normatividad establecida para las identidades sexuales, un orden cultural rígido en el que las diferencias sexuales son negadas y desplazadas para siempre. Así, la afirmación de las comunidades basadas en las identidades gay y lesbiana tiene el efecto paradójico de reforzar la heterosexualidad y la homofobia como la dinámica clave de organización sociosexual. En contraposición a las políticas de la identidad, Fuss (1991) convoca a los radicales sexuales a protestar y, por consiguiente, a desestabilizar la jerarquía hetero-homosexual. Ella insta, en breve, a una política de las identidades relacionales.

Eve Kosofsky Sedgwick (1990), algunas veces apodada la “madre de la Teoría *Queer*”, va un paso más allá. En *The Epistemology of the Closet*²¹ ella sostiene que el binarismo hetero-homosexual no sólo configura y estructura las identidades sexuales y las diferencias, sino que conforma categorías clave del pensamiento y de la cultura occidentales. Para Sedgwick, el binarismo hetero-homosexual organiza la experiencia de la gente y el conocimiento del mundo, particularmente las formas de autoconocimiento y autorrevelación. “Salir a la luz” y “clóset” son términos clave para comprender las experiencias de la gente gay y lesbiana; pero esas amplias categorías de autodefinition afectan también profundamente a los heterosexuales, que sitúan sus propias identidades y prácticas en relación con la homosexualidad, especialmente con su poder para perturbar y desplazar. La crisis contemporánea de definición homo-heterosexual es en el fondo un deseo de certeza en el nivel del conocimiento sexual. Siguiendo a Foucault, Sedgwick afirma que la secrecía que rodea al conocimiento del clóset es mantenida y frustrada debido al riesgo de revelación del secreto. En forma similar a la descripción de Lacan del “falo” como un “significante dominante”, Sedgwick

²¹ La epistemología del clóset. [Nota de la traductora].

describe la división hetero-homosexual como el pivote de la lógica cultural del avance de las sociedades. El conocimiento del clóset y sus secretos, afirma Sedgwick, está investido con mucha energía y ansiedad, con un conjunto de temores y fantasías que asegura la distancia entre apariencia y realidad; norma y patología; poder e impotencia.

El trabajo de Sedgwick ha sido muy influyente en la Teoría *Queer*, principalmente porque ha llevado el debate más lejos de las estrechas definiciones de las políticas de la identidad, así como también más allá de las oposiciones básicas de opresión y resistencia. Al rehusarse a aceptar que el mundo puede ser fácilmente dividido entre homosexuales y heterosexuales, Sedgwick busca subrayar: a) que el conocimiento es la consecuencia de los cuerpos; b) que el centro no es el objeto del fundamento del sujeto humano; c) que las identidades sexuales son fundamentalmente provisionales, móviles y fracturadas; y d) que la inestabilidad de la oposición binaria hetero-homosexual amplía las posibilidades para la reinención de identidades, deseos, prácticas, comunidades, conocimientos y estructuras sociales.

COMENTARIOS FINALES

En este capítulo he llevado a cabo una investigación del trabajo reciente sobre sexualidad en la teoría social. Situando a la sexualidad en los espacios discursivos del psicoanálisis; el análisis foucaultiano; el feminismo; el pensamiento sociológico; y la Teoría *Queer* encontramos problemas de primera importancia para las ciencias sociales. Aunque los enfoques precedentes comparten poco en términos analíticos, todos ellos están preocupados por el cuestionamiento de la constitución de la sexualidad, así como por los contextos interpersonal, social, cultural, político y epistémico en los cuales la sexualidad es producida.

BIBLIOGRAFÍA

Beck, Ulrich

1991 *The Reinvention of Politics*, Polity Press, Cambridge.

Butler, Judith

2007 *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Ibérica, Barcelona.

2003 *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Ibérica, Barcelona.

1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, Nueva York.

1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.

Chodorow, Nancy

1978 *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, California.

De Laurentis, Teresa, editora

1991 "Queer Theory", *Differences*, vol. 3, núm. 2.

Elliot, Anthony

1999 *Social Theory and Psychoanalysis in Transitions. Self and Society from Freud to Kristeva*, segunda edición, Free Association Books-New York University Press, Londres.

1994 *Psychoanalytic Theory. An Introduction*, Blackwell, Oxford.

Elliot, Anthony, editor

1998 *Freud 2000*, Routledge, Oxford y Nueva York.

Foucault, Michel

1985 "Sexuality and Solitude", en M. Blonsky (ed.), *On Signs. A Semiotic Reader*, Blackwell, Oxford.

1980a "Two Lectures", traducción de C. Gordon *et al*, en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*, Pantheon, Nueva York.

1980b *The History of Sexuality. An Introduction*, Penguin, Harmondsworth.

Frosh, S.

1987 *The Politics of Psychoanalysis*, Macmillan, Londres.

Fuss, Diana

1991 *Inside/Outside. Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, Nueva York.

1989 *Essentially Speaking*, Routledge, Nueva York.

Giddens, Anthony

1995 *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid.

1992 *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge.

1991 *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge.

1981 *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan, Londres.

Habermas, Jürgen

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge.

Irigaray, Luce

1985 *This Sex wich Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

Kristeva, Julia

1984 *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, Nueva York.

Lacan, Jacques

1977 *Ecrits. A Selection*, Tavistock, Londres.

1975 *Encore. Le Seminaire xx*, Seuil, Paris.

McNay, L.

1992 *Foucault and Feminism*, Polity Press, Cambridge.

Marcuse, Herbert

1970 *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, Joaquín Mortiz, México, D. F.

1956 *Eros and Civilization*, Ark, Londres.

Mérida Jiménez, Rafael M., editor

2002 *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Madrid.

O'Neill, J.

1986 "The Disciplinary Society: From Weber to Foucault", *British Journal of Sociology*, núm. 37, pp. 42-60.

Sedgwick, Eve K.

1990 *The Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley, California.

Turner, B. S.

1993 *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge, Londres.

Weeks, Jeffrey

1995 *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge.

1985 *Sexuality and its Discontents*, Routledge, Londres.

1977 *Coming Out*, Quartet Books Limited, Londres.