

El género en perspectiva histórica

Ignacio Lewkowicz

I

Pierre Menard, a comienzos del siglo XX, acometió una empresa literaria rigurosamente extraña: escribir Don Quijote. Borges aclara el carácter contemporáneo del proyecto. Se trataba de hacer la experiencia de reescribir nuevamente el mismo texto; no de situar al ingenioso hidalgo en contextos contemporáneos. Pues, señala, esos intentos eran *sólo aptos para embelesarnos con la idea primaria de que todas las épocas son iguales o de que todas son distintas*.

Antes y después de ese intento, la idea primaria de postular la identidad o la diferencia sustancial entre las épocas ha visitado con asiduidad las polémicas ideológicas en las que se requiere la presencia de un historiador. En esos montajes, esta presencia equivale a las pruebas que ofrecen los abogados de una y otra línea. Los defensores de la unidad sustancial de la experiencia humana harán que su perito historiador ilustre mediante ejemplos distantes y sorprendentes la innegable homogeneidad de lo esencial tras las diversas apariencias. Los fiscales de la diferencia bucearán hasta dar con experiencias tan visiblemente diferentes que nos impresionan en el sentido del carácter relativo de cada una. La defensa contraargumenta: la diferencia es tan visible porque precisamente es visible, vale decir, superficial; en el fondo, nada altera la identidad básica de las invariantes humanas. Pero esas invariantes, según la fiscalía, resultan tan abstractas que con eso se pierde la esencial diferencia entre experiencias irreducibles. Como en las películas sobre juicios y procesos, no

resultará aquí difícil imaginar la senda que seguirán transitando los contrincantes.

Sin embargo, en este montaje, el discurso histórico sólo opera como perito de parte. No trabaja según los procedimientos propios de la disciplina sino como un lugar del discurso ideológico que lo convoca a uno y otro lado en la polémica. No produce sus propios efectos sino que es obligado a pronunciarse en un terreno ya diseñado. Está encargado de ilustrar tesis previas y no de producir tesis propias. Afirmado como auxiliar, queda negado en su autonomía de pensamiento. Pero, aunque algunas experiencias pueden sugerir lo contrario, el discurso histórico puede constituir un campo de pensamiento con cierta autonomía en sus recursos y estrategias.

II

El campo que aquí consideramos es el *aglomerado* que se ha constituido en torno del nombre de *género*. El terreno de los discursos que se entrecruzan en torno de la diferencia sexual, los géneros socialmente reconocidos y la identidad femenina ha sufrido en los últimos veinte años una serie de modificaciones imposibles de reseñar. Poco a poco, se ha ido construyendo una zona equívoca en la que confluyen sin lograr comunicarse del todo las distintas versiones del psicoanálisis, las diversas políticas feministas y la dispersión de enfoques de las ciencias sociales. El carácter determinante de la sexuación humana, el carácter despóticamente jerárquico de la diferencia de sexo y el carácter construido de las identidades culturales de género se reclaman unas veces como puntos de verdad absolutos y otras veces como tantas voces igualmente legítimas en el debate acerca de la sexualidad.

El terreno del *género* ha devenido impenetrable pues no hay disponible mapa alguno que permita un recorrido ordenado. Las diagonales para internarse pueden ser múltiples. Sin embargo, si es cierto que rige la *idea primaria* de la identidad esencial de las épocas por un lado y la de la diferencia esencial por otro, no será aventurado conjeturar que la *polémica primaria* en torno de las ideas primarias constituye una presencia fuerte en el campo. Si esto así fuera, estas presencias fuertes determinarían una diago-

nal ideológicamente privilegiada para recorrerlo: el campo quedaría así repartido entre los partidarios de la identidad y los de la diferencia esencial. Pero si el privilegio de esta divisoria es ideológico, será preciso intentar sustraerse a su embrujo para poder pensar algo en el interior de ese campo hegemonizado por los a prioris de la identidad y la diferencia.

¿Qué dicen esos a prioris ideológicos? De un lado: la identidad sexual es un dato ineludible de la condición humana; la represión de la sexualidad es un dato estructural de la vida sociocultural; la condición femenina, por debajo de la diversidad de coloraturas locales que adopte, es la misma. De otro: la sexualidad es una construcción cultural variable de época en época, de cultura en cultura; la mujer que aparece en las teorías es el producto de una construcción social específica de la mujer; la dominación sexista trabaja en el interior de las disciplinas supuestamente científicas racionalizando lo que no es más que relación violenta de poderes; nada determinante hay en la condición biológica femenina. De un lado: la identidad femenina es un dato de los seres humanos con capacidad de parir, el resto es superestructura; del otro: las identidades femeninas son construcciones sociales libres y arbitrarias, el resto es ideología.

Simplificando, la idea primaria de la identidad de las diversas épocas en el campo de las sexualidades es tributario del énfasis en las determinaciones biológicas; la de la diferencia, del énfasis en el relativismo cultural. Pero no es fatal que el discurso histórico trabaje a sueldo de una u otra de las posiciones.

III

La autonomía de la posición del discurso histórico en este campo, si no se revela como auxiliar de una ideología, se va conquistando en discusión con ambos enfoques. Ahora bien, ambos enfoques resultan de una misma problemática que los estructura y dispone como partes simétricas de lo mismo: la problemática de la determinidad. Entonces la autonomía del pensamiento historiador tendrá que organizarse en discusión (o mejor, en diferencia) respecto de la problemática de la determinidad. Caso contrario, corre el riesgo de constituirse en un híbrido término medio (siempre posible, siempre inestable) entre las

posiciones en pugna.

La problemática de la determinidad se caracteriza por un principio: nada ocurre que no sea actualización de determinaciones previas. Lo que ocurre es manifestación, realización o actualización. Ahora bien, morfológicamente, “determinación” es acción y efecto de determinar. En la problemática de la determinidad, si cualquier ente se caracteriza por estar determinado de antemano, jamás ocurre la *determinación* en sentido fuerte, vale decir, la acción de determinar. En la problemática de la determinidad no sólo todo *está* determinado: más aún, ya *estaba* determinado.

Tanto la perspectiva biológica como la culturalista tienden a transcurrir bajo la hegemonía discreta de la determinidad. Las determinaciones biológicas no son actuales sino meras actualizaciones de lo que ya era en la especie misma a la que pertenece un ser humano sexuado. Las determinaciones culturales no son actuales sino meras actualizaciones de lo que ya era en potencia en el universo cultural específico en el que se constituye como humano un ser biológicamente sapiens. Aquí, las determinaciones biológicas y las culturales se referirán, naturalmente, sólo al campo requerido para especificar históricamente las *sexualidades*.

La perspectiva historiadora, cuando logra afirmarse en su autonomía no podrá negar el peso inevitable de la biología y la cultura en la constitución de la sexualidad específica de un individuo de la especie en una situación sociocultural. Pero negar el peso de algo y negar su carácter determinante distan de constituir sinónimos. La perspectiva historiadora tiene que asumir las instancias biológica y cultural como *condicionantes* de la sexualidad. La condición condiciona; la determinación determina. La condición constituye un elemento que inevitablemente ha de ser tenido en cuenta; la determinación es un elemento que establece inevitablemente el modo en que ha de ser tenido en cuenta. Una condición puede ser excedida, apropiada y significada por otra más fuerte. Una determinación traza los límites de su ser, su significación y su eficacia. ¿Es posible sustraerse al juego de la determinidad con sólo sustituir ‘determinación’ por ‘condicionamiento’? ¿Resultaría algo más que una transacción promedial entre ambas determinaciones ahora ablandadas como condiciones? ¿Y qué se ganaría si fuera eso posible? El discurso

histórico dista aún de haber conquistado un seguro territorio desde el cual dar respuesta afirmativa y satisfactoria a estos interrogantes.

IV

La última gran experiencia historiadora respecto de la variación sociocultural de las modalidades subjetivas ha sido lo que se ha llamado *historia de las mentalidades* –asociada definitivamente con los historiadores nucleados, desde los años treinta, en torno de la revista *Anales*. Pero esta experiencia no logra satisfacer los requerimientos de nuestra actualidad teórica y social. El concepto de *mentalidad*, baluarte de un modo de aproximación a la realidad subjetiva de los hombres de épocas diversas, termina por resultar solidario (o al menos compatible) con el régimen de pensamiento en que se articulan enfrentados el relativismo cultural y el determinismo biológico.

El concepto de *mentalidad* se hace cargo de una evidencia decisiva. Los hombres, las mujeres, los niños difieren enormemente de situación en situación. Pero, ¿qué estatuto tiene esa diferencia? Las mentalidades son ideas difusas, asistemáticas, que proceden de un fondo no conciente; son ideas prácticas que preestructuran los juicios de valor; ideas reguladoras que determinan actitudes y acciones. Las mentalidades son otras tantas dispersiones de ideas, concepciones, significaciones, representaciones que los hombres de una época practican espontáneamente, en este caso, acerca de sí mismos, de su propio género, del otro y de la relación entre ambos.

Pero el concepto de mentalidad deja un punto sin decidir. Pues esas concepciones, significaciones y representaciones sólo pueden ser tales respecto de algo: concepción de la mujer, representación de la mujer, significación atribuida a las marcas genitales femeninas. Entonces, ese *algo* ya presentado subyace a la experiencia de las diferentes representaciones. La historia de las mentalidades analiza con enorme riqueza la variación histórica de las representaciones, pero en ningún momento parece haber abandonado el supuesto de que *en el fondo* las diversas experiencias constituyen los contenidos específicos de una estructura que no depende de esos mismos contenidos. La base sobre la que

descansan las distintas representaciones no se deja modificar por ellas. La significación está en un exilio irremediable respecto de ese algo al que vienen a significar. La historia de las mentalidades supone una estructura que subyace invariante. Tan invariante que la historia de las mentalidades ni siquiera se ve impelida a tematizar sobre el carácter invariante de esas postulaciones de fondo.

Convengamos en llamar –quizá abusivamente– *biologismo* a las tendencias de pensamiento sobre la naturaleza humana que de algún modo postulan invariantes fundantes que subyacen a cualquier experiencia humana. El abuso puede aparecer en la medida en que hay una serie de elementos que distintas teorías adoptan como invariantes de la cultura que son culturales y no biológicos. Pero aquí el abuso es meramente aparente. Pues cualquier instancia que sea invariante y estructurante a la vez de los hombres pasa a tener el mismo papel –cualquiera sea su procedencia material o simbólica– que la biología: un pilar fundamental de la naturaleza humana. En este sentido (y quizá sólo en este sentido) se puedan considerar las invariantes humanas del incesto y la lengua (siempre en el límite con la naturaleza), si de ellos se hace *lo esencial* de la experiencia humana, como índices de biologismo.

Como se puede intuir, hay un cierto biologismo latente en la tendencia propia del relativismo cultural. El *algo* de fondo al que tienen que representar las representaciones o significar las significaciones permanece en exterioridad respecto de las representaciones o las significaciones. Las prácticas y los discursos sociales nada pueden hacer con la existencia efectiva de estos términos; sólo pueden rodearlos de diversas significaciones sin tocarlos en su realidad íntima. Si esto es así, el relativismo cultural, al hacer énfasis en las representaciones, deja por fuera del campo de las determinaciones culturales (de la capacidad de la cultura para determinar entidades de distinto tipo) a las realidades biológicas desdeñadas. Pero aquí el desdén es el índice local de una impotencia. Pues en esta línea las significaciones atribuidas desdeñan lo que no pueden llegar a alterar. So pena de idealismo, los intentos de asimilar *significación* y *determinación* topan con el límite real de una materia dócil a la significación pero determinado ya de por sí.

Simétricamente, las posiciones biologists requieren un tipo

particular de actividad cultural. Las invariantes determinadas de por sí se escapan irremediabilmente a la conciencia y la eficacia de los actores individuales y sociales que las portan. Pero son entidades de tal peso que si bien son desconocidas en su cabal realidad son reconocidas en su eficacia. Una entidad que produce implacablemente efectos pero implacablemente también se resiste a ser descubierta por la conciencia, tiene que suscitar una actividad cultural específica: significar, racionalizar, desconocer con significaciones la eficacia reconocida de lo que precisamente las excede. El biologismo de fondo exige un culturalismo naturalizado de superficie; el relativismo cultural supone una biología neutral en la base. La solidaridad entre opuestos va despuntando.

En los límites de la experiencia de la historia de las mentalidades, se abren dos posibilidades. O bien se renuncia a la radicalización de la historicidad, reconociendo manifiestamente esa latencia biológica de fondo; o bien se buscan caminos por los cuales la eficacia de las prácticas y los discursos sociales puede calar más hondo en la carne y el alma humanas. La segunda posibilidad es la que encara la historia de la *subjetividad*. En esta segunda línea, el trabajo de las prácticas y los discursos sociales, lejos de constituir el contenido superestructural de una infraestructura invariante es determinante de la infraestructura misma. No es sólo el contenido para una forma previa sino también el principio actual de una estructuración formal activa. Pero esto, quizá, aún es más proyecto que realización.

La historia de mentalidades había percibido un hecho duro: la diferencia de los modos de representar, significar y practicar la condición masculina o femenina en las diversas sociedades y culturas. Esos modos de *representar* que establecían las mentalidades se radicaliza en la historia de las subjetividades. Ya no son modos de representar sino de instituir la masculinidad y la feminidad. No se trata aquí de *representar* algo que un ser ya dado es sino *hacerlo ser* lo que es efectivamente en esa situación sociocultural.

Pero antes de formular la serie de herramientas teóricas mediante cuyo uso la historia de la subjetividad intenta establecer la racionalidad de su campo, es preciso formular el problema del que estas herramientas tienen que hacerse cargo. Si la subjetividad sexual instituida difiere de situación en situación, las herramientas de la historia de la subjetividad tendrán que poder explicar

por qué es posible esta diferencia tan decisiva. Pero además, si la subjetividad sexual instituida no sólo *difiere* de una situación a otra sino que también *pasa* de una a otra, entonces los recursos de la historia de la subjetividad tendrán que permitir pensar no sólo la diferencia clasificatoria entre una y otra de las formas instituidas sino también el mecanismo de pasaje desde una hacia otra. Tendrá que pensar mecanismos que expliquen la posibilidad de la producción y el cambio de las subjetividades sexuales instituidas.

V

La institución de la mujer en Esparta Clásica, entre los siglos VI y IV AC nos tendrá que mostrar el tipo de ejercicios a los que se entrega la historia de la subjetividad para situar las condiciones sociales de establecimiento de la sexualidad. Lamentablemente, las lagunas de la documentación impedirán una descripción exhaustiva.

Esparta no *tiene* un ejército; *es* un ejército. Hacia mediados del siglo VI una crisis general tendía a disolver la solidaridad comunitaria. La posesión de las tierras por unos y la desposesión de otros impedía que se armara la falange hoplita, instrumento universal de la guerra entre *poleis* en la Hélade. Esparta se debilita. Una reforma decisiva pretende detener ese proceso de polarización interna mediante la instauración de unas formas de organización que impidan la eficacia disolvente que la familia ejerce sobre los lazos de solidaridad comunitaria. Las tradicionales formas de organización familiares son atacadas con vehemencia mediante un dispositivo radical de producción de subjetividad: la *agogé*.

Esparta es una comunidad masculina. Las mujeres, símbolo de la familia desterrada, han quedado por fuera de la ley. O mejor, por fuera de la comunidad. Esa comunidad masculina tiene lazos de solidaridad que resultan de una conyugalidad militar prolongada, de una homosexualidad (que mejor habría que llamar *amor masculino*), de unos ritos de camaradería de tal poder que según el mito, los *homoioi no saben ni pueden vivir aislados*. Sin embargo, las mujeres son necesarias para la autorreproducción de la comunidad masculina. La polis entonces las produce para que sean lo que la función social requiere.

Según la teoría genética espartana, los caracteres adquiridos se heredan. Pero de los caracteres adquiridos sólo se heredan aquéllos que los progenitores poseen en el instante del acople reproductivo. Por eso las muchachas espartanas se adiestran en ejercicios que templan su espíritu y fortalecen su cuerpo de modo tal que de un acople adecuado resulte un buen soldado (o una buena progenitora de soldados). El cuerpo de la espartana es ante todo un recipiente adecuado para la germinación poderosa del futuro hoplita. Si un hombre ha traspasado ya el acmé de su potencia vital, no podrá reproducirse, pues transmitiría su debilidad a la descendencia. Por ese motivo, si quiere ofrecer un hijo a la comunidad, cederá el vientre de su mujer para que sea fecundado por otro hoplita que esté en la edad de aptitud genética y haya probado su buena simiente con un primogénito apto. No hay aquí una mujer con dos hombres sino un vientre con el cual el estado hace lo que corresponde: reproducirse en buena forma.

La mujer espartana concurre desnuda a una serie de ceremonias y rituales. Pero en ello *no hay nada de lascivia*. ¿Cómo es posible? Esa desnudez está vaciada de todo erotismo. No está velada por ningún elemento que haga de ese velamiento un instrumento de seducción. Las marcas sexuales no están escondidas en la prohibición ni enfatizadas en el decorado. Están exhibidas porque nada deseable hay en ellas; están exhibidas *para* que nada haya de deseable. Ese cuerpo entrenado muestra sólo las marcas que la hacen sostén de la reproducción demográfica.

La ceremonia de casamiento carece de brillo y está desprovista de toda alegría. Un punto delicado de esta ceremonia es el rapado al que es sometida la futura esposa antes del primer encuentro a solas con su marido. No es una ceremonia de travestimiento. El cabello es un instrumento de seducción y de prestigio. Los espartanos consagraban a sus cabelleras delicados cuidados. En ellos había un símbolo de una ejército que no trabajaba. La mujer rapada indica que nada hay de seducción en ese cuerpo penosamente dispuesto para la reproducción de la comunidad masculina.

La madre en Esparta forja un soldado al servicio integral de la comunidad. En batalla, bastaba con abandonar el escudo para asegurar una huida en circunstancias extremas; quien moría en batalla, regresaba a su polis sobre el escudo, transportado con

honoros por sus camaradas. La madre espartana, cuando despide al hijo que marcha a la guerra, recita: *regresa sobre tu escudo antes que sin él*.

Algunos elementos de la comunidad masculina parecen adivinarse en la inconcebible *comunidad de las mujeres*. Por un lado, señala Plutarco que incluso las damas más reputadas de Esparta tenían doncellas que las amaban. Por otro, todo indica que la institución de las nodrizas tenía en Esparta un alcance que no hallaba en ninguna otra polis de la Hélade. La institución tan extendida de las nodrizas habla de un amamantamiento rotativo en la producción colectiva de un colectivo de soldados para la polis.

Para concluir, el sentido de la muerte. En Esparta, las tumbas de los espartiatas muertos carecen de nombre propio: el anonimato es la regla para quienes mueren en una polis que ha hecho de la *excesiva* individuación una figura del mal. Sólo tienen nombre las tumbas de quienes han muerto en el campo de batalla, no por sí mismos sino explícitamente por la polis. Alguna tumba de mujer con nombre propio ha aparecido en las excavaciones: se trata de mujeres que han muerto en el equivalente femenino de la batalla, el parto.

Naturalmente, no hay forma de probar que este tipo de prácticas y discursos que determinan el lugar de la mujer en Esparta es sólo una peculiar representación que en nada afecta las invariantes estructurales así representadas. Lamentablemente, tampoco hay forma de probar que esas prácticas determinan no una superestructura representacional sino la estructuración psíquica misma de las espartanas. Para abonar un poco el crédito de esta segunda línea, centrémonos por un instante en un hecho decisivo. Recordemos que tanto las recién nacidas cuanto los recién nacidos no pueden ser criados directamente por los padres sino que requieren de la aprobación –tras un examen eliminatorio– por el Consejo de Ancianos. En caso de no aprobarlo, esos cuerpos resultan expuestos al pie del monte Taigeto. En esta institución es preciso destacar un hecho aparentemente menor: esos cuerpos no son enterrados. No se trata entonces de niños muertos sino de desechos de algo que ni siquiera ha nacido. Nadie ha nacido hasta tanto la comunidad no dé el acta simbólica de nacimiento –lo cual determina el derecho posterior a una muerte simbólica también. Tanto las que aprueban como los que aprueban el examen *deben* de inicio su vida a la comunidad más que a sus

progenitores. Si alguna forma de deuda es estructurante de la vida simbólica, aquí la comunidad es *directamente* acreedora.

VI

Una de las formas en que se diferencian la perspectiva de la historia de las mentalidades y de las subjetividades es el concepto –explícito o implícito– de *cuerpo* con el que operan. Para la primera, el cuerpo es una entidad ya dada en torno de la cual las diversas sociedades organizan el sistema de las representaciones y las conductas. Para la segunda, ese cuerpo no es un dato natural. Pues de lo que se trata en el campo de la diferencia sexual no es del cuerpo anatómico sino del cuerpo erógeno.

Y tratándose del cuerpo erógeno, tras la experiencia del psicoanálisis, nos veremos en dificultades tanto para dar crédito a los supuestos del biologismo como a los del culturalismo. En perspectiva biologista, el cuerpo erógeno es reducido a sustancia determinada ya de por sí, tan compacta en su ser que resulta indiferente a las distintas significaciones sociales que se les pueda atribuir. En perspectiva culturalista, el cuerpo es una sustancia dócil, que se pliega sin resistencia a las distintas determinaciones socioculturales que se posan sobre ella. En ambos casos, una de las dos condicionantes queda neutralizada en su capacidad de producir efectos de profundidad sobre la instauración de la sexualidad: la instancia privilegiada es en sí determinante; la otra, hace cortejo inerte.

En las perspectiva de la historia de la subjetividad, tanto la dimensión biológica como la cultural intervienen activamente en la estructuración de un cuerpo erótico sin determinarlo exhaustivamente ni una ni otra ni entre ambas: son otras tantas condicionantes en la determinación de la sexualidad. Tras la experiencia del psicoanálisis, la historia de la subjetividad parte del hecho de que el cuerpo del cachorro humano es alumbrado en estado biológicamente inconcluso. Esta incompletud de base exige esfuerzos de determinación y significación que, por el carácter incompleto de eso que viene a determinar, no pueden ser redundantes sino instituyentes.

La lectura y el uso que la historia de la subjetividad hace de los recursos psicoanalíticos conduce a postular las zonas erógenas

como núcleos corporales indeterminados que exigen un esfuerzo enorme de determinación y significación. Las operaciones para determinarlas las suministran las diversas prácticas sociales. De ahí que los diversos órdenes determinen de diverso modo esa materia indeterminada pero para nada inerte que exige unas determinaciones de manera apremiante. Las significaciones para representarlas las proporcionan los diversos discursos sociales que racionalizan para esa sociedad no las determinaciones biológicas sino las determinaciones que resultan de las prácticas sociales de estructuración. Los agentes socialmente instituidos para administrar esas prácticas han sido a su vez estructurados por esas mismas prácticas que administran. El universo de representaciones con las que concurre a su tarea de producción de un sujeto pertinente para esa sociedad ha sido socialmente elaborado como racionalización de las mismas prácticas que ahora está administrando.

Las fragmentarias zonas erógenas en particular y el cuerpo íntegro en general exigen unas significaciones para hacer posible la vida humana de esa carne *sapiens*. El tipo de prácticas que erotizan a esas zonas varía severamente de sociedad en sociedad. Los cuidados no son administrados por los mismos agentes; las representaciones socialmente instituidas con las que esos agentes concurren a sus tareas varían notablemente de sociedad en sociedad; el tipo mismo de cuidados (en la higiene, en la alimentación, en el sueño, en los bautismos, en el contacto diario, etc.) es muy distinto según las doctrinas establecidas en cada situación sociocultural. Quizá baste aquí como ilustración la rotación espartana de las nodrizas para ver la diferencia de cuidados, agentes y representaciones. Lo cierto es que, para la historia de la subjetividad, esos cuidados proporcionados por esos agentes dotados de esas significaciones no representan sino que instituyen la sexualidad.

Aquí es necesaria una precisión respecto del valor de esas instituciones sobre el soma *sapiens* y la psique incipiente. Según nuestra concepción occidental, la actividad de significación tiene valor teórico. Se elaboran diversas teorías a propósito de algo cuya naturaleza se desconoce. Pero en esta concepción, la actitud teórica se opone a la actitud práctica. Teoría procede de *theorein* = contemplar. La idea misma de *teoría* sugiere una actividad que se reduce a contemplar lo que ya es. Pero si se diera el caso de

que lo que es no estuviera determinado, la actividad teórica – como pura contemplación– sería imposible. En tal caso, las teorías, lejos de *comprender* lo que ya es, operan de modo que *hacen ser* a eso mismo sobre lo que teorizan. En el caso de las teorías sexuales, las significaciones no transcurren en exterioridad respecto de lo que vienen a significar sino que se entretajan en la intimidad de la carne y la psique hasta constituir la entidad misma de su propio campo. Insisto: no es que los enunciados por sí mismos determinen (al modo del idealismo clásico) la naturaleza de la cosa por así significarla; es que los enunciados racionalizan lo que las prácticas específicas instituyen sobre la carne exigente de determinaciones y significaciones.

Las prácticas socialmente instituidas se disponen a determinar la sexualidad; las significaciones socialmente ofrecidas se disponen a cubrir de sentido esa sexualidad resultante. Los agentes de determinación socialmente asignados se disponen a transcribir las marcas que los han constituido como seres sexuados sobre la nueva generación, en pos de una reproducción idéntica. Sin embargo, nada de esto sucede con el rigor esperado. Algo se escapa irremediabilmente. La transcripción es imposible; los agentes de reproducción sólo podrán inscribir marcas socialmente equivalentes pero no marcas singularmente idénticas. El biólogo se apresura a instaurar sus supuestos: lo real del cuerpo dado es irreductible a las significaciones. El culturalista apresura su réplica: la libertad humana es tal que puede adoptar siempre una forma cultural, puede crear otra cosa, independientemente de las supuestas determinaciones biológicas –que prueban su inexistencia precisamente en el inevitable cambio cultural de la sexualidad.

VII

La historia de la subjetividad procede mediante otros recursos. El carácter inconcluso de la carne humana en el momento del nacimiento impide una transcripción psíquica del propio cuerpo. Requiere un trabajo de determinación y significación que inscriba esas condicionantes corporales en la actividad psíquica. El trabajo de la determinación y la significación lo realizan las prácticas y los discursos socialmente instituidos. Esas prácticas marcan, limitan, afectan a esa carne; esos discursos instauran, disponen las

significaciones que se entrelazan con las marcas. Si la marca hiere, la significación cicatriza con un sentido para esa marca. Poco a poco se va forjando en base al sapiens, el sujeto esperado por esa sociedad.

Lo que resulta de estas prácticas y discursos es la *subjetividad instituida*. La subjetividad socialmente instituida se comprende a partir de las prácticas que instauran las marcas que han de estructurar la vida psíquica del tipo de hombre pertinente para una sociedad. Estas marcas –de diverso tipo según las diversas organizaciones sociales– producen una limitación de la actividad físico-psíquica que por un lado estructura la caótica libertad originaria pero por otro la mutila (mutila esa libertad informe y mortífera). Estas marcas socialmente instauradas mediante prácticas hieren al cachorro, que requiere de una serie de compensaciones a cambio de la renuncia a la totalidad ilimitada e informe que “era” hasta entonces. Los discursos que con su capacidad de donación de sentido compensan esas heridas constituyen la estructura básica de esa subjetividad. Esos discursos vienen con las prácticas mismas de limitación. Así las prácticas instauran mediante cortes las marcas estructurantes y los discursos instauran mediante enunciados los significados básicos de esas marcas. La herida tiene sentido: la subjetividad queda determinada por esas marcas y ese sentido. La subjetividad instituida socialmente es la que resulta de la instauración de las marcas requerida por una sociedad para aceptar como hombres y mujeres a sus integrantes a las que se adosa una significación compensatoria. Las condiciones biológicas quedan estructuradas por las operaciones culturales de producción de subjetividad. Todo hace suponer que nos orientamos inevitablemente, pese a las advertencias iniciales, hacia el culturalismo. Pero no es así.

Por un lado ese cachorro protohumano en vías de sexuación dista de ser una entidad en estado cercano al equilibrio. Más bien parece una entidad sumamente compleja, alejada del equilibrio y por eso su carácter prematuro lo hace sumamente sensible a las pequeñas variaciones. Las marcas y las significaciones socialmente administradas pueden tender a la homogeneidad, pero las más mínimas variaciones de tiempo, de modo, de énfasis, de circunstancia acarrearán efectos nada despreciables en el tipo singular de marca que resulta de las operaciones. El principio de causalidad establece que *las mismas causas suscitan los mismos*

efectos en las mismas condiciones. En las circunstancias en que se instauran las marcas que estructuran la sexualidad infantil, todo esto se verifica textualmente, pero en un sentido opuesto al que parece desprenderse del enunciado. Pues no podría haber nunca las *mismas* causas –y mucho menos las *mismas* condiciones. Las prácticas propias de una sociedad no pueden transcribir las marcas idénticas en sus distintos integrantes; sólo pueden inscribir marcas semejantes –o estructuralmente equivalentes.

Por otra parte, no hay posibilidad de instaurar una marca en una superficie sin que a la vez se produzca, como efecto de la operación misma de marcar, un plus, un exceso, algo más y heterogéneo respecto de la marca que se está inscribiendo. Las prácticas y los discursos sociales producen la estructuración de la subjetividad oficial de sus sujetos, pero además –y por eso mismo– producen como efecto incalculable un plus que queda por fuera de la capacidad de lectura de esa cultura misma –que en la marca sólo puede ver el lado visible de la marca pero no el envés de sombra que resulta de la instauración eficaz. La instauración de las prácticas conlleva involuntaria pero implacablemente un plus. Tras la subjetividad instituida se produce el sujeto que queda reprimido a agazapado en la ceguera de la legibilidad social. Si las prácticas instauran una *subjetividad socialmente instituida*, engendran también su *envés de sombra*. La sexualidad resultante de la instauración social sobre las exigencias del cuerpo excede irremediabilmente a la sexualidad instituida como forma de sexualidad normal en esa sociedad. La actividad psíquica singular generará representaciones, significaciones, etc., para ese plus que resulta de la incisión de los discursos en la carne: además de sistema nervioso, el cachorro tendrá una psique.

Y aquí es necesaria una precisión. Pues ese plus es un *exceso* producido por la operación de inscripción y no un *resto* que queda por fuera del alcance de la sociedad. La diferencia, que puede parecer de puras palabras, tiene su sentido estratégico. Pues si lo que permanece en el envés de sombra, por fuera de la conciencia y del control social de las significaciones es un resto que queda por fuera de la operación, estaremos cediendo ante la tentación biologista. Hay algo ineludible en la especie que se resiste a ser capturado por la cultura. Por *debajo* de la cultura está siempre la sustancia independiente de lo sexual indómito. Si se trata de un exceso, no se tratará de una sustancia que atormenta por debajo

de la personalidad oficial sino que será una actividad alojada y producida en el envés de las marcas que determinan esa personalidad oficial.

La diferencia no es trivial. En el primer caso tenemos una sustancia escondida; en el segundo una actividad producida. En el primer caso, lo irreductible a la institución social es siempre lo mismo: B no alcanza a cubrir a A. En el segundo lo irreductible a la institución social es efecto de la institución social misma y por eso varía con la serie de prácticas que instituyen la subjetividad oficial: B' se escapa a la hegemonía de B –que la ha producido. Si bien siempre hay un plus, cualquiera sea la institución social de la subjetividad, ese plus no es siempre el mismo sino que varía de situación en situación según sea efecto excedentario de tales o cuales prácticas y discursos sociales. En el primer caso, basta con conocer una experiencia histórica de lo reprimido A para conocer ese A que subyace irreductible a las instituciones de B, C, D, etc. En el segundo, no basta con conocer B' para tener con ello acceso a cualquier tipo de exceso. Pues B' es el envés específico de, sombra de B, C' será el de C. Pero ninguna regla de traducción nos permitirá calcular a priori el efecto N' de N. En el caso de un resto, estamos ante un déficit cultural ante las potencias de la naturaleza; en el segundo, ante una producción social excedentaria respecto de la sociedad misma que la ha suscitado.

VIII

Había planteado que la historia de la subjetividad, para pensar su propio campo sin actuar como auxiliar ideológico del biologismo y el culturalismo tenía que satisfacer tres requisitos. Primero: tenía que postular mecanismos de producción de subjetividad capaces de dar lugar a diversas modalidades instituidas. Segundo: tenía que postular mecanismos de pasaje capaces de explicar el cambio de un tipo subjetivo instituido a otro. Tercero: tenía que sustraerse a la lógica de la determinidad compartida por el biologismo y el culturalismo. Veamos en qué sentido se consideran aquí satisfechos los requisitos.

La diversidad de sexualidades instituidas se puede comprender a partir de la diversidad de las lógicas sociales capaces de

determinar y significar el cuerpo erógeno de sus cachorros protohumanos. Que los agentes de cuidado y las significaciones transmitidas en esos cuidados y los tipos de cuidados tempranos difieran de situación en situación permite comprender que, si la operación tiene el valor de hacer ser socialmente de esas marcas lo que efectivamente son, entonces pueda variar de situación en situación no sólo el significado atribuido sino la realidad esencial de la sexualidad. Pero por otra parte, no basta con la sexualidad infantil para pensar la integridad de la sexualidad socialmente instituida y su plus de sombra. La realidad efectiva de los encuentros sexuales reales, en los vínculos socialmente disponibles, hará también tanto su obra de institución como la de producción de un exceso (un exceso tanto respecto de la institución actual como respecto de las representaciones anticipadas en la temprana infancia). La diversidad de vínculos amorosos posibles en una sociedad proporcionará marcas suplementarias capaces de hacer variar el ser situacional de la sexualidad.

La institución de una sexualidad oficial produce, en su envés de sombra, un plus excedentario, irreductible a la lógica social que lo ha engendrado. Es a partir de este plus como puede pensarse el pasaje de una sexualidad instituida a otra. Si ese plus insiste de algún modo por fuera de los sitios en que el lazo social espera la sexualidad efectiva, es lícito conjeturar que las prácticas de ejercicio de la sexualidad regular varíen de situación en situación por efecto dislocador de ese plus. Las sociedades varían en sus estrategias de producir una sexualidad compatible con la armonía de los lazos sociales. Esa sexualidad instituida tiene en todas partes el sello del uno. La diferencia sexual tiene que ser complementaria, tiene que armar un todo sin capacidades de sustracción a las exigencias propias del lazo social. Sin embargo, la institución genera un plus irreductiblemente asocial. Lo cual induce un movimiento posible de inclusión de lo heterogéneo como parte de una nueva institución oficial ya alterada. Pero si bien ese plus ha suscitado esta modificación, el plus no ha quedado con ello abolido. La sexualidad instituida no puede hegemonizar el campo de la sexualidad real. Lo que excede al tipo de institución social de la sexualidad varía de estructura de situación en situación, pero como puro hecho del plus es irreductible. De ahí que en nuestros días, la supuesta liberación de la sexualidad haya dado lugar a una alteración de las sexualidades instituidas pero de ningún modo a

la institución imposible de una sexualidad que integre en su interior las singularidades eróticas que se producen como efecto en plus de la nueva institución. Seguirá habiendo historia de la sexualidad; seguirá habiendo subjetivación excedentaria respecto de la subjetividad instituida.

Las zonas erógenas biológicamente determinadas exigen unas determinaciones que las inscriban en la psique. Las prácticas sociales de determinación y los discursos de significación no pueden transcribir sus marcas sobre esos cuerpos erógenos sin producir un plus que exceda su propia capacidad de asimilación. Las marcas biológicas no son determinantes en la medida en que exigen ser determinadas. Las marcas sociales no son determinantes en la medida en que no pueden determinar el plus que se produce cuando operan sobre las marcas biológicas. Ambas entran como condicionantes de una sexualidad que se determina en el encuentro entre ambas. El encuentro no es una suma de ambas, sino una producción incalculable, una instancia de producción nueva, suplementaria respecto de las condiciones que entran en su composición. El plus determinante no está contenido en la biología ni en la cultura sino que se crea como subproducto de la intervención de la segunda sobre la primera.

Las lógicas de equivalencia, de jerarquía, de complementariedad de los sexos son lógicas que desconocen el plus excedentario que se produce como envés de sombra. La mujer instituida en Esparta es un vientre en que se reproduce la comunidad masculina, pero su envés de sombra amenaza sobre el lazo social. La mujer instituida en Atenas es esposa para la descendencia legítima, o concubina para los cuidados cotidianos, o cortesana, para los placeres, pero su envés de sombra amenaza sobre el lazo social. Las sociedades intentan hacer uno de la diferencia sexual. Es posible hacer uno de la diferencia sexual instituida, pero no de la subjetivación sexual del envés de sombra.

Sin embargo, queda vigente un problema: ¿por qué el carácter irreductible de la diferencia sexual irrumpe históricamente desde la condición femenina contemporánea? El historiador que se introduce en este terreno volverá sobre su escudo, sin él o, tal vez, felizmente, con su escudo.

Descriptores: Cultura. Femeineidad. Historia. Masculinidad.
Sociología.

Ignacio Lewkowicz
Ayacucho 23, 5° I
1025 Buenos Aires
Argentina