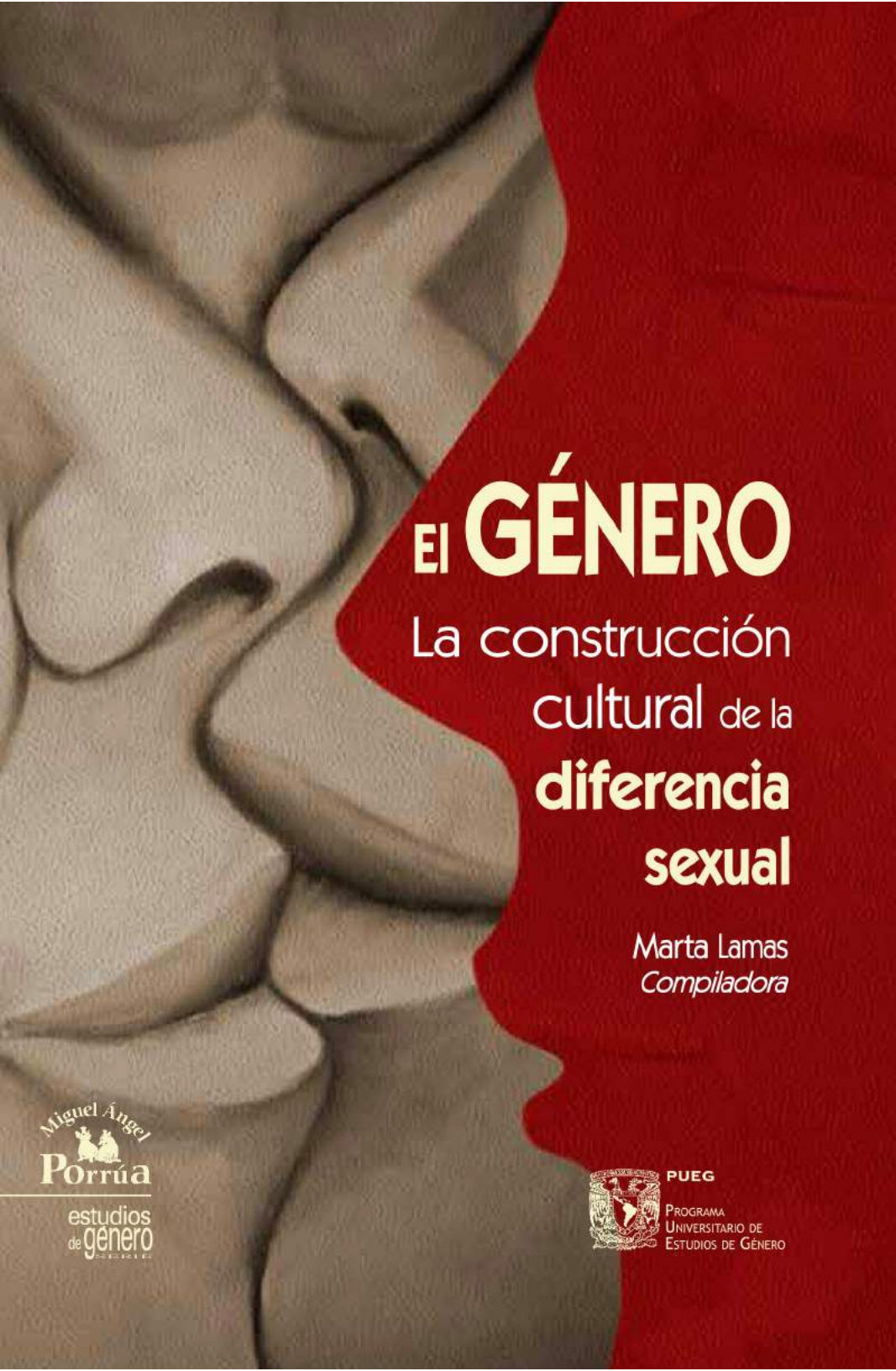

El GÉNERO

La construcción cultural de la **diferencia sexual**

Marta Lamas
Compiladora

Miguel Ángel Porrúa
estudios de género

PUEG
Programa Universitario de Estudios de Género

Biblioteca

Feminista

El GÉNERO

La construcción cultural de la **diferencia sexual**

estudios de género

El GÉNERO

La construcción cultural de la **diferencia sexual**

S.C. Bourque - J. Butler
J.K. Conway - S. Cucchiari
M. Lamas - S.B. Ortner
G. Rubin - J. Scott
H. Whitehead

Marta Lamas
Compilación e introducción

PUEG
Programa Universitario de Estudios de Género

Miguel Ángel Porrúa

MÉXICO 2013

Primera edición, 1996
1a. reimpresión, 1997
2a. reimpresión, 2000
3a. reimpresión, 2003
4a. reimpresión, 2013

© 1996-2013
Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades,
Programa Universitario
de Estudios de Género, unam

© 1996-2013
Por características tipográficas y de diseño editorial
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 968-842-572-9

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN* MEXICO

[illegible]
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Doctor José Narro Robles
Rector

Doctora Estela Morales Campos
Coordinadora de Humanidades

Doctora María Isabel Belausteguigoitia Rius
Directora del PUEG

PUEG

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Dora Cardaci • Mary Goldsmith • Graciela Hierro
Claudia Lucotti • Mercedes Pedrero • Greta Rivara
Martha Judith Sánchez • María Luisa Tarrés
Margarita Velázquez
Comité Editorial

Gloria Careaga
Coordinadora del Comité Editorial

Berenise Hernández • Mauro Chávez
Publicaciones

Agradecimientos

CAMBRIDGE University Press, por su autorización para reproducir "Introduction: Accounting for Sexual Meanings" de Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (compiladoras de la obra que a continuación se menciona), y "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: the Origins of Gender Hierarchy" de Salvatore Cucchiari. Ambos artículos aparecieron en *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, 1981.

Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, por su permiso para reproducir "Introduction: the Concept of Gender" de Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, el cual apareció en Cambridge, en el número de otoño de 1987.

Nueva antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, núm. 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACyT, UAM Iztapalapa, México, 1986, por su permiso para reproducir "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo" de Gayle Rubin, y "La antropología feminista y la categoría 'género'" de Marta Lamas.

Edicions Alfons el Magnànim, por su permiso para reproducir de Joan Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea,* compilación de James Amelang y Mary Nash, Valencia, 1990.

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, por autorizarnos a reproducir la traducción de Gloria E. Bernal de la introducción de Sherry Ortner y Harriet Whitehead, más arriba mencionada.

Dicha traducción fue publicada en *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, México, 1991.

Agradecemos también a los/as autores/as individuales por su amable permiso para reproducir sus trabajos. En el caso del artículo del doctor Salvatore Cucchiari la Cambridge University Press intentó infructuosamente establecer contacto con quienes poseen sus derechos de autor, por lo que recibirá con gusto cualquier información al respecto.

Agradecemos a la Fundación Ford su apoyo para la publicación de esta obra.

MARTA LAMAS

Introducción

CON LA creación, en 1993, del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) en la Universidad Nacional Autónoma de México, la categoría *género* cobra visibilidad para la comunidad universitaria. A diferencia de las categorías *clase social* o *etnia*, que han sido instrumentos analíticos desde hace mucho tiempo, la categoría *género* es una herramienta de reciente creación y su uso no está generalizado. Sus antecedentes se encuentran en Simone de Beauvoir quien, en *El segundo sexo*,[1] desarrolla una aguda formulación sobre el *género* en donde plantea que las características humanas consideradas como "femeninas" son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse "naturalmente" de su sexo. Así, al afirmar en 1949: "Una no nace, sino que se hace mujer", De Beauvoir hizo la primera declaración célebre sobre el *género*.[2] Su reflexión abrió un campo nuevo para la interpretación del problema de la igualdad entre los sexos y enmarcó el campo de la investigación académica feminista posterior.

Durante el auge del nuevo feminismo de los años setenta, varias académicas anglosajonas sistematizaron la intuición intelectual de De Beauvoir con la categoría *género*, e incorporaron en dicho término el sentido que le daba la vertiente médica de la psicología, que se interesó en el estudio de los trastornos de la identidad

[1] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1962.

[2] Este comentario lo hace Mary Dietz, "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992.

sexual. Así, la categoría *género* se convirtió rápidamente en uno de los cimientos conceptuales con que las feministas construyeron sus argumentos políticos. Hoy en día, las teorizaciones en torno al *género* han rebasado el marco feminista inicial, y el uso de esta categoría es moneda corriente entre los científicos sociales, especialmente entre las y los anglosajones. Este predominio anglosajón se explica por el hecho de que la acepción generalizada en inglés del término –*gender*– es unívoca: implica una clasificación relativa al sexo. Esto vuelve al término mucho más preciso en inglés que en las lenguas romances, donde tiene múltiples acepciones; estas lenguas lo utilizan para clasificar distintos tipos, clases y especies de cosas iguales entre sí.[3] Por eso, al no tener la acepción específicamente sexual del término *gender*, *género* en castellano o *genre* en francés se prestan a confusión: ¿se habla de una clasificación literaria (por ejemplo, el género teatral) o de una tela ("es un género que no trabajamos") o de una taxonomía ("ese género de discusión me molesta")? Además, las pocas personas que vinculan la categoría *género* a lo sexual piensan que es "lo relativo a las mujeres". Frente a esta confusión resulta muy útil la iniciativa editorial del PUEG, que se ha propuesto publicar textos para que remedien una carencia de información y reflexión. Ésta es una de las primeras propuestas, destinada a aclarar un concepto central de la teoría feminista.

Creo que la comprensión del concepto de *género* se ha vuelto imprescindible, no sólo porque se propone explorar uno de los problemas intelectuales y humanos más intrigantes –*¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos?*–, sino también porque está en el centro de uno de los debates políticos más trascendentes: el del papel de las mujeres en la sociedad. Este debate se internacionalizó durante la realización de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Pekín en septiembre de 1995, ya que la categoría *género* se volvió un punto escandaloso de disenso en la ONU entre, por un

[3] Véase el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

lado, las democracias occidentales y, por el otro, el Vaticano y los países fundamentalistas. La categoría *género* resulta amenazante para el pensamiento religioso fundamentalista porque pone en cuestión la idea de "lo natural" (tan vinculada con la de lo "divino"), y señala que es la simbolización cultural, y no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es "propio" de cada sexo.

Al analizar la construcción y el impacto del *género* se ha forzado al mundo académico a una revaloración crítica de las perspectivas interpretativas de las disciplinas sociales. Pero, como señala Gilberto Giménez,[4] la naturaleza "multidimensional, pluriescalar y polivalente de la sociedad no puede ser abarcada desde una sola perspectiva teórica", por lo que la perspectiva de *género* no puede caer en la tentación del "monismo metodológico". Utilizar la categoría *género* para referirse a los procesos de diferenciación, dominación y subordinación entre los hombres y las mujeres obliga a remitirse a la fuerza de lo social, y abre la posibilidad de la transformación de costumbres e ideas. Así, la perspectiva de *género* se aleja de las argumentaciones funcionalistas y deterministas, y busca explicar la acción humana como un producto construido con base en un sentido subjetivo.

Esta compilación de ensayos está pensada desde una lógica personal que quiero explicitar. El presente volumen no ofrece un panorama del estado actual del debate sobre el *género*; ni siquiera es una antología que muestre las tendencias principales, cuyas dos vertientes mayoritarias se ubican en la antropología y la filosofía. Más bien trata de delinear una línea argumental que piensa lo social a partir del peso de lo simbólico en la materialidad de las vidas humanas. Obviamente, es una selección con sesgos: mi formación antropológica, mi preocupación feminista y mis debilidades y gustos.

A lo largo de la lectura de estos ensayos pretendo guiar a las lectoras y lectores por un recorrido teórico que permita rastrear

[4] Gilberto Giménez, "En torno a la crisis de la sociología", en la revista *Sociológica*, año 7, núm. 20, septiembre-diciembre de 1992, UAM Azcapotzalco.

cómo se perfila una perspectiva: los comportamientos sociales no dependen en forma unívoca de los hechos biológicos, aunque tampoco se explican totalmente por lo social. En esta perspectiva coexisten distintos enfoques dentro de un intento común por interpretar el *género* como un sistema de relaciones culturales entre los sexos. Todos los ensayos en esta compilación comparten la perspectiva de que el *género* es una construcción simbólica, establecida sobre los datos biológicos de la diferencia sexual. De ahí que muchas autoras analicen esta simbolización cultural como una dimensión básica de la vida social, construida a partir de la diferencia sexual. Algunos textos intentan detectar cuáles son los aspectos económicos, políticos y sociales más significativos para la construcción del *género*; unos indagan cómo cierto tipo de orden social produce percepciones específicas sobre el *género* y la sexualidad, que cobran cuerpo en las formas de acción que se dan en la vida social, política y económica; y otros más abordan cuestiones metodológicas del uso de dicha categoría.

Si bien algunos de los textos pretenden desentrañar la lógica bipolar de la oposición binaria, mientras que otros ponen el acento en el análisis de la relación entre los significados culturales y los diversos aspectos de la vida social, todos comparten la aspiración por comprender y desentrañar la construcción del *género* en su contexto cultural como una de las tareas más importantes de la ciencia social contemporánea. Así, la lectura de esta compilación perfila el *género* como resultado de la producción de normas culturales sobre el comportamiento de los hombres y las mujeres, mediado por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas.

Aunque el texto clásico de Gayle Rubin "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" marca el despegue de la utilización de dicha categoría en las ciencias sociales a mediados de los años setenta, esta compilación se inicia con un ensayo publicado mucho después, en 1987: "El concepto de género", de Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott. Esta inversión cronológica se debe al carácter introductorio de

este ensayo, que establece las coordenadas del uso de la categoría, aporta antecedentes históricos y ofrece un rico panorama de las diversas tendencias que, en los últimos veintitantos años, han permitido "un entendimiento más complejo del *género* como fenómeno cultural". Sus tres autoras establecen la "variabilidad de los sistemas de género en diferentes lugares y épocas", y formulan interrogantes clave sobre la vida política: ¿de qué manera se desarrolló la cultura política occidental para lograr excluir a las mujeres de toda actividad política formal?, ¿cuáles han sido los estilos para la actividad política que han tenido las mujeres a su disposición, y cómo se comparan con los de otros grupos sin derechos?, ¿cómo deberíamos entender el problema de la igualdad en un mundo de diferencias sexuales biológicas?

Estas preguntas nos remiten al *leit motiv* básico del *género*, apuntado por Gayle Rubin: la segregación generada por la división sexual del trabajo y su consecuencia en la separación de los ámbitos público/privado. La pregunta que estaba en el aire en esos momentos, y que alimentaba las dos posturas enfrentadas en el debate "naturaleza/cultura", era: ¿hay o no una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político cuando todo un movimiento social estaba interesado en ella. Si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué las mujeres siempre están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, ¿qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo la formuló con más precisión: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?

En ese contexto, el mérito indudable de Rubin fue proponer una nueva manera de analizar la opresión de las mujeres con lo que llamó el sistema "sexo/género". Rubin se planteó que, para empezar a desenmarañar por qué las mujeres se convierten en las presas (en los dos sentidos de la palabra) de los hombres, hay que analizar esa parte de la vida social que es el *locus* de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de algunos aspectos de la personalidad humana: el "sistema sexo/género". Su definición

se volvió un clásico de la teoría feminista: el sistema sexo/género es el conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en los que estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas.

Con el concepto "sistema sexo/género" Rubin puso de manifiesto que muchas de las explicaciones en boga sobre la subordinación de las mujeres se basaban en conceptos con una aparente aplicación universal: trabajo, familia, matrimonio, esfera doméstica. Justamente su esfuerzo por tomar en cuenta la especificidad histórica o cultural la llevó a rebasar la índole ahistórica y atemporal de la categoría mujer. Al reconocer el lugar crucial de la sexualidad en la sociedad, junto con las inmensas diferencias en la experiencia social de hombres y mujeres, Rubin señala que lo que cuenta verdaderamente es cómo se determina culturalmente el sexo. Cada sociedad tiene su sistema "sexo/género", una manera propia de organizarse por la cual el material biológico "crudo" del sexo humano y de la procreación es moldeado por la intervención social y satisfecho de acuerdo con ciertas convenciones. Con su señalamiento de que la subordinación de las mujeres es consecuencia de las relaciones que organizan y producen el *género*, Rubin abrió un nuevo cauce a los estudios feministas.

El ensayo siguiente, "La antropología feminista y la categoría 'género'", lo escribí hace casi 10 años. En él intenté explicar cómo el uso de esta categoría modificó sustancialmente la investigación y reflexión antropológicas. En ese artículo reviso la transición del estudio y la comparación de lo femenino y lo masculino en culturas dadas, para pasar al planteamiento de que lo femenino o lo masculino se sitúan en el registro de lo simbólico. Concebir el *género* de manera lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y también pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, conduce a una perspectiva con implicaciones no sólo en el terreno de la investigación y la teoría sino también en el de la praxis política. En la búsqueda de los orígenes del surgimiento de la categoría *género*, examino los trabajos de Money y

Stoller,[5] que permitieron el desmantelamiento del pensamiento biologicista respecto de la identidad sexual para concluir con una referencia al espléndido conjunto de ensayos que editaron Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead con el título de *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*.

Dicha compilación rebasa la temática antropológica tradicional asociada con la problemática de *género* –las comparaciones transculturales de papeles–, e incursiona en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales, como por ejemplo, la virginidad ceremonial en Polinesia, la homosexualidad institucionalizada en Estados Unidos, la ideología sexual masculina en Andalucía... Los autores que participan en ella intentan ir más allá de lo descriptivo y se sitúan en una perspectiva de análisis simbólico que explora también los procesos culturales y sociales, al tiempo que tratan de desentrañar los significados de dichas prácticas y creencias. Estos ensayos tratan de entender cómo la sexualidad y el *género* toman forma a partir de las matrices culturales y sociales en las que están insertos.

Para esta compilación incluyo la excelente introducción a cargo de Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, "Indagaciones acerca de los significados sexuales", y un ensayo de Salvatore Cucchiari, "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género". La reflexión introductoria de estas antropólogas se ubica en las coordenadas de la discusión entre los antropólogos posmodernos y los simbólicos, y resulta muy útil pues, además de que trazan un amplio panorama explicativo de los ensayos compilados, analizan las implicaciones de los aspectos metodológicos y las refieren a cuestiones actuales de la antropología social; también realizan un resumen en el que presentan los aspectos generales de las ideologías de *género*. Sus sustanciosos comentarios teóricos y metodológicos vuelven esta introducción un valioso artículo de fondo.

[5]Según Katchadourian, John Money fue el primero en usar el término "papel genérico" (*gender role*) y Robert Stoller, el primero en usar formalmente la expresión

Por su parte, Cucchiari se propone analizar lo impensable, o sea, la posibilidad de una sociedad humana sin *género*. Aceptando que una mirada al pasado siempre conlleva el inconfesado propósito de imaginar el futuro, este autor nos conduce a un mirador desde donde pensar no sólo la aparición del *género*, sino también de todas aquellas instituciones sociales que se han construido a partir de él: el parentesco, el matrimonio, la familia, los tabúes de incesto, la heterosexualidad exclusiva. Cucchiari pretende mostrar cómo el advenimiento del sistema de *género* creó las condiciones para que surgieran estas formas sociales. Su método consiste en plantearse el escenario de una situación originaria, lo cual, además de ser científicamente inaceptable para ciertas personas, jamás podrá ser comprobado. A pesar de que con frecuencia Cucchiari cae en el error común de utilizar la categoría *género* como *sexo*, su ejercicio imaginativo y riguroso nos propone un estimulante desafío, pues nos hace plantearnos cuestiones en las cuales jamás habríamos pensado. Además Cucchiari, antes de exponer su modelo de una sociedad anterior al *género* y de aplicar dicho modelo a Europa durante el paleolítico, desarrolla la primera parte de su ensayo estipulando el estado del conocimiento respecto a los sistemas actuales de *género* y señala las condiciones y restricciones del modelo que piensa utilizar. Esto vuelve muy rescatable su reflexión, aun para la persona más escéptica.

En un ensayo clave la historiadora Joan W. Scott hace una revisión cuidadosa sobre los varios usos del concepto *género*: un uso descriptivo, muy común, empleado con frecuencia por los historiadores para "trazar las coordenadas de un nuevo campo de estudio" (las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género), que respalda un "enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología"; otro uso, para designar las relaciones sociales entre los sexos, como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales; y, finalmente, un uso para situarse en el debate teórico.

Scott propone una definición de *género* cuyo aspecto central es la "conexión integral" entre dos ideas:

"El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder."

Este ensayo muestra los méritos de Scott: la autora ordena y clarifica el debate, y aboga por la utilización no esencialista de *género* en los estudios históricos feministas. Además de mostrar la obviedad de la sustitución "académica" de *mujeres* por *género*, que ignora el esfuerzo metodológico por distinguir *construcción social* de *biología*, Scott lleva a cabo un serio cuestionamiento al esencialismo y la ahistoricidad. También es interesante ver cómo intenta señalar el vínculo entre el ámbito de lo psíquico y el ámbito de lo social.

Aunque la reflexión de Judith Butler se sale de los parámetros antropológicos de esta compilación, decidí incluirla ya que la autora representa una de las posiciones más importantes en el debate intelectual sobre el *género*. En este ensayo, base de sus posteriores elaboraciones, Butler aborda desde su formación filosófica el problema de cómo el cuerpo, "condición de acceso al mundo", es llevado más allá de sí mismo por el *género*. Su ensayo reivindica la reflexión de De Beauvoir como una radicalización del pensamiento existencialista sartreano. Butler lleva hasta sus últimas consecuencias la argumentación beauvoiriana de que existimos como cuerpo pero que llegamos a ser *género*: visualiza el *género* como un estilo de vivir el cuerpo en el mundo. Denuncia el problema de la restricción de libertad que implica la actual normatividad de *género*. "Existir" en el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir, acatar e interpretar las normas de *género* recibidas. Butler concluye que no se trata de trascender el *género*, sino de proliferarlo: hay que multiplicar los géneros para que el modelo vigente deje de ser hegemónico. De

---

"identidad genérica" (*gender identity*); véase "La terminología del género y del sexo", en *La sexualidad humana: un estudio comparativo de su evolución*, H.A. Katchadourian (comp.), FCE, México, 1983.

ahí que la consolidación de esta reflexión sea un libro que trata sobre "la subversión de la identidad".[6]

En el ensayo con que cierro esta compilación, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", debato con Scott y Butler, y coincido con dos antropólogos, Maurice Godelier y Manuel Delgado, que ubican en lo simbólico el origen del estatuto inferior que casi universalmente es asignado a las mujeres, pero no por ello niegan la "materialidad" de la diferencia sexual.

Retomando a Bourdieu, trato de mostrar que el *género* es una especie de "filtro" cultural con el que interpretamos el mundo, y también una especie de armadura con la que constreñimos nuestra vida. La eficacia de la lógica del *género* es absoluta, ya que está imbricada en el lenguaje y en la trama de los procesos de significación. De la lógica del *género* se desprende la actual normatividad (jurídica y simbólica) sobre el uso sexual y reproductivo del cuerpo, y puesto que dicha lógica se toma por "natural" genera represión y opresión.

Para concluir, creo que el conjunto de ensayos en esta compilación ofrece elementos suficientes para vislumbrar la riqueza y complejidad del pensamiento sobre el *género*. Pero, si bien la categoría *género* resulta muy útil para la apasionante tarea que se propone la antropología –desentrañar los significados de la cultura en que vivimos–, actualmente es en la teoría política y la filosofía donde se utiliza más productivamente. Desde tales disciplinas las pensadoras feministas[7] plantean una crítica sumamente rigurosa a los límites epistemológicos que impone el *género* del sujeto sexuado: si la cultura marca a los sexos con el *género* y el *género* marca la percepción de todo lo demás, ¿cómo afecta esa

[6]El libro, publicado en la serie *Thinking Gender* editada por Linda Nicholson, es *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres, 1990. Para responder al debate suscitado por él, publica tres años después *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*, Routledge, Londres, 1993.

[7]Aunque resulta imposible citar todas las aportaciones significativas, pues son muchas y de varios países, es especialmente notable un reciente intercambio filosófico publicado en la serie *Thinking Gender* editada por Linda Nicholson: *Feminist Contentions, A Philosophical Exchange*, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, Routledge, Londres, 1995.

percepción la producción de conocimiento y el establecimiento del contrato social y del orden político?

Aunque la realidad social no está concebida sólo a partir de las metáforas del *género*, ya que lo que se juega en la inscripción cultural del *otro* es la calidad determinante de *la diferencia*, muchas preguntas acuciantes giran alrededor de la institucionalización de la desigualdad a partir del *género*. De la anacrónica lógica del *género* se desprenden la represiva economía sexual y la política sexista y homófoba, que no se toman en cuenta en la mayoría de los planteamientos políticos democráticos. Por eso el desafío de reconocer formas de explotación e injusticia, de las que el actual discurso político no da cuenta, requiere entender cómo incide la lógica del *género* en las estructuras políticas e institucionales que posibilitan y rigen nuestras prácticas, discursos y representaciones sociales.

Ante el conflicto que plantean las normas culturales del *género*, la filosofía, mediante la ética, ofrece medios para clarificar y ordenar los principios normativos humanos. Así la aspiración de justicia se manifiesta como la búsqueda de equidad. Por eso comprender qué es el *género* tiene implicaciones profundamente democráticas, pues a partir de dicha comprensión se podrán construir reglas de convivencia más equitativas, donde la diferencia sexual sea reconocida y no utilizada para establecer desigualdad.

El problema de la no correspondencia de la vida real de las mujeres con su representación social se sostiene precisamente por la fuerza simbólica del *género*. Comprender qué es y cómo opera el *género* permite no estar de acuerdo con las representaciones tradicionales de lo justo o lo verdadero, tan lejanas de la situación femenina real. A partir de ahí la reflexión feminista lee en términos nuevos el significado de los conflictos ligados a la experiencia humana.

Cuestionar códigos heredados en la ética y la política, y analizar la construcción del *sujeto*, sin olvidar la materialidad de la diferencia sexual, es una de las tareas políticas e intelectuales más apremiantes. Frente al penetrante poder de la lógica del *género* se

necesita el fortalecimiento de un movimiento social antisexista y antihomófobo que sacuda las conciencias y reformule el contrato social, el cual sigue teniendo como uno de sus fundamentos un arcaico contrato sexual. Esto requiere una labor sistemática de crítica cultural y desconstrucción, donde la categoría *género* resulta una herramienta indispensable.

[Ciudad de México, septiembre de 1995.]

JILL K. CONWAY
SUSAN C. BOURQUE
JOAN W. SCOTT

*El concepto de género**

EN 1962, cuando se encontraban en preparación los ensayos para el número de primavera 1964 de *Daedalus*, "The Woman in America", Talcott Parsons era el teórico social cuyo punto de vista sobre la familia y los papeles de los hombres y las mujeres en las sociedades modernas moldeaba el discurso convencional. Los tres ensayos suyos en el volumen *Family, Socialization, and Interaction Process*,[1] escritos a comienzos de los años cincuenta, se basaban en la visión muy común entonces de la modernización, que sostenía que los papeles de género tienen un fundamento biológico y que el proceso de modernización había logrado racionalizar la asignación de estos papeles. Lo que Parsons entendía por racionalización era la definición de papeles de género con base en las funciones económicas y sexuales. Sus teorías implicaban que las comunidades conformadas por personas del mismo sexo tales como el clero célibe y los/las religiosos/as enclaustrados/as acabarían por desaparecer por no resultar funcionales. Una serie de supuestos acerca de la naturaleza normativa del vínculo de pareja en la sociedad moderna resultaban centrales para el pensamiento de Parsons. En su visión del mundo moderno, el matrimonio y la familia que se derivaba de él funcionaban gracias a la presencia de una serie de vínculos de apoyo mutuo tanto económicos como

* Este artículo apareció publicado bajo el título "Introduction: The Concept of Gender", en *Daedalus*, otoño de 1987. La traducción es de Claudia Lucotti.

[1] Talcott Parsons y Robert F. Bayles, en colaboración con James Olds, Morris Zelditch Jr. y Philip E. Slater, *Family, Socialization, and Interaction Process*, Free Press, Glencoe, IL, 1955.

afectivos, en los que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental (público, productivo, o gerencial) se complementaba con la habilidad de la mujer para manejar los aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos. Es cierto que existían variaciones dentro de este modelo de papeles de género basadas en diferencias de clase, pero en la descripción de Parsons la división fundamental entre el comportamiento instrumental de los hombres y el expresivo de las mujeres trascendía los límites de las clases y las culturas nacionales. La visión parsoniana del género aceptaba sin cuestionar las caracterizaciones del comportamiento sexual normal y el temperamento elaboradas por los científicos sociales de las décadas de los treinta y los cuarenta, consideraba toda variación de estas normas como una desviación, e ignoraba una tradición opuesta de análisis social que aparecía en el libro de Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*,[2] de 1935. Mead había planteado la idea revolucionaria de que los conceptos de género eran culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes. Pero en los años cuarenta y cincuenta los puntos de vista basados en lo biológico dominaban de tal manera el estudio de los comportamientos del hombre y de la mujer que observaciones como las que aparecen en *Sex and Temperament* quedaban relegadas, como si pertenecieran a una escuela de las ciencias sociales ya pasada de moda.

En los últimos veinticinco años muchas y muy diversas tendencias dentro de las investigaciones académicas han convergido, para producir una comprensión más compleja del género como fenómeno cultural. Los matices y las variaciones de esta categoría cultural ahora parecen mucho más sutiles de lo que sugieren las formulaciones hechas por Mead. Hoy día vemos que los límites sociales establecidos por modelos basados en el género varían tanto histórica como culturalmente, y que también funcionan como componentes fundamentales de todo sistema social. El hecho de vivir en un mundo compartido por dos sexos puede interpretarse en una variedad infinita de formas; estas interpretaciones y los modelos que crean operan tanto a nivel social como individual.

[2] Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Morrow, Nueva York, 1935.

La producción de formas culturalmente apropiadas respecto al comportamiento de los hombres y las mujeres es una función central de la autoridad social y está mediada por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas. Así como las instituciones económicas producen aquellas formas de conciencia y de comportamiento que asociamos con las mentalidades de clase, las instituciones que se encargan de la reproducción y la sexualidad también funcionan de manera similar. Las instituciones sexuales y económicas interactúan entre sí. Sabemos, por ejemplo, que las economías capitalistas desarrollan formas características para postergar la gratificación además de divisiones sexuales del trabajo tanto en el hogar como en los centros de trabajo. Las mentalidades resultantes son el producto de complejas interacciones dentro de un sistema social dado. Las razones para un cambio dentro de normas sociales ya prescritas para el temperamento y la conducta sexuales son igualmente complejas, y los tipos sociales que de ello resultan no pueden entenderse como simples divisiones binarias o reflejos de las diferencias sexuales biológicas.

Tampoco hay una coincidencia total entre las instituciones. La historia social reciente nos ha hecho ver que los cambios que sufrió la familia en la Europa moderna temprana y moderna no coincidieron exactamente con una serie de cambios en cuanto a formas de gobierno, organizaciones económicas o prácticas religiosas. De hecho, los estilos prevalecientes respecto a la vida familiar y la crianza de los hijos tuvieron mucha influencia en las instituciones económicas y políticas emergentes. Para complicar aún más el panorama, las instituciones no siempre tienen éxito en su tarea de inculcar conductas culturalmente aceptables o comportamientos convencionales. No parece que los individuos simplemente acep-

ten o reflejen las designaciones normativas. Más bien, las ideas que tienen acerca de su propia identidad de género y su sexualidad se manifiestan en sus negativas, reinterpretaciones o aceptaciones parciales de los temas dominantes.

Las fronteras del género, al igual que las de clase, se trazan para servir una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo movibles y negociables. Operan no sólo en la base material de la cultura sino también en el mundo imaginario del artista creativo. Las normas del género no siempre están claramente explicitadas; a menudo se transmiten de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos. De la misma manera que un lenguaje específico en cuanto al género influye en cómo se piensan o se dicen las cosas, las formas narrativas arquetípicas de Occidente que dan por sentada la presencia de un protagonista masculino influyen en la forma en que se arman cuentos acerca de las mujeres.

El estudio de los estereotipos de género ha sido reforzado por las técnicas de los historiadores sociales y estimulado por las preguntas de las académicas feministas. Las feministas han sumado su interés por el estudio de las experiencias de la mujer al tradicional interés de los historiadores sociales por entender las vidas de aquellos que se hallan fuera de las estructuras oficiales de poder. La investigación feminista ha enviado a los científicos sociales y a los humanistas a los registros creados por mujeres y los han evaluado como documentos importantes por derecho propio y no como evidencia de poca importancia a nivel social o cultural. Las académicas feministas han trascendido ya los límites de la historia social para hacer uso de las técnicas y las perspectivas –y para revalorar algunos de los supuestos teóricos– de los antropólogos, filósofos, críticos literarios y científicos sociales. Los/as estudiosos/as de todas las disciplinas han aportado nuevos e interesantes puntos de vista acerca de cómo han sido moldeadas las experiencias de las mujeres en relación con las de los hombres y de cómo se han establecido las jerarquías sexuales y las distribuciones desiguales del poder. De manera simultánea algunos elementos

claves de estas disciplinas han sido transformados y se han repensado ciertas formulaciones teóricas alguna vez consideradas estándar.

Estudios realizados en los últimos quince años muestran el grado en que las categorías de género varían a lo largo del tiempo, y con ellas los territorios sociales y culturales asignados a mujeres y a hombres. La existencia e importancia de un clero célibe en la Europa medieval pone en cuestionamiento los sencillos puntos de vista funcionalistas, lo mismo que las representaciones de Cristo como "madre" de la humanidad. En muchos periodos históricos, las percepciones populares respecto al temperamento del hombre y de la mujer han cambiado significativamente, y estos cambios han sido acompañados por la reformulación de las fronteras sociales. Un ejemplo de esto último tuvo lugar durante la temprana urbanización e industrialización de Occidente: el hogar y el centro de trabajo quedaron físicamente separados y la función de la mujer de clase media tomó una forma que más adelante habría de llamarse expresiva (para utilizar el término que se le da en la teoría de Parsons). En América del Norte otra modificación de fronteras ocurrió como resultado de los avances en relación con la educación superior para las mujeres y la resultante aceptación de un trabajo remunerado fuera del hogar para aquellas de clase media; se crearon nuevas fronteras para separar las nuevas profesiones para mujeres relacionadas con la prestación de servicios tales como la enseñanza, la enfermería y el trabajo social, de aquellas profesiones de mayor prestigio destinadas a los hombres tales como la ingeniería, el derecho y la investigación científica. La historia de la profesión médica en los Estados Unidos es un ejemplo interesante de las modificaciones que pueden sufrir las fronteras sociales. Debido a que en el pasado se la consideraba más bien una ocupación que brindaba un servicio a la comunidad antes que una actividad basada en conocimientos generados por la ciencia y los laboratorios, en un principio la medicina estuvo abierta a las mujeres. La transformación de la medicina en un campo profesional ocurrió a fines del siglo XIX; como parte de ese proceso, las mujeres quedaron

excluidas de la medicina basada en la investigación, y se alteraron las concepciones que regían el pudor femenino para que las mujeres pudieran ser examinadas y tratadas por médicos. La presencia de este tipo de cambio ha dado pie a una serie de especulaciones en torno a las funciones sociales, políticas y económicas del sistema de género y a las formas en que las redefiniciones que ocurren en cualquiera de estas áreas responden a la vez a cambios ocurridos en las otras.

Habiendo establecido la variabilidad de los sistemas de género en diferentes lugares y épocas, los/as estudiosos/as han formulado nuevas preguntas para los científicos sociales. Los estudios de género, por ejemplo, han sido los responsables de que hayan surgido tres preguntas de amplio espectro sobre la vida política. La primera es: ¿de qué manera se desarrolló la cultura política occidental para lograr excluir a las mujeres de toda actividad política formal? La segunda es: ¿cuáles han sido los estilos para la actividad política que han tenido a su disposición las mujeres, y cómo se comparan con los de otros grupos sin derechos? Y como el estilo moldea a su vez los significados, ¿cómo han funcionado las dirigentes en relación con sus votantes? La tercera pregunta es: ¿cómo deberíamos entender el problema de la igualdad en un mundo de diferencias sexuales biológicas? Cada una de estas preguntas requiere que sepamos algo específico sobre las mujeres: cómo se las trataba, qué pensaban, y cómo se comportaban. Pero también requieren un estudio más amplio en torno a las relaciones entre hombres y mujeres y a actitudes culturales y prácticas políticas más generales.

En el siglo XIX, James Stephen y John Stuart Mill escribieron ensayos muy convincentes sobre la cuestión de la igualdad, que quedaron ubicados dentro del canon de los textos clásicos del pensamiento político. Sus ensayos nos ayudan a entender la cuestión desde la perspectiva de pensadores que ignoraban a las mujeres o que esperaban que las mujeres quedaran incluidas dentro de la identidad colectiva de los hombres. Hoy en día, el estudio del género requiere que nos preguntemos cómo entendían las mujeres

involucradas en la vida política la cuestión de la igualdad, y también que se considere incompleta la cuestión hasta que no se tomen en cuenta sus perspectivas. ¿Cómo entendía su género una mujer como Harriet Taylor en Inglaterra o Jane Addams en los Estados Unidos, y qué papel jugó ese entendimiento en su forma de acercarse a la política? *Democracy and Social Ethics*[3] de Addams y *Enfranchisement of Women*[4] de Taylor nos dicen cómo cada una entendía la igualdad y las circunstancias bajo las que podría darse tanto para hombres como para mujeres. Sus formulaciones constituyen una parte importante de la discusión aún vigente en el pensamiento occidental sobre la igualdad, un debate que en nuestra época ha sido tan animado como acalorado.

Las preguntas sobre política están relacionadas con una serie de preguntas antropológicas. Si descartamos los arraigados supuestos sobre los papeles de género con que los antropólogos occidentales acompañaban sus observaciones de otras culturas, ¿cómo interpretar los rituales de los hombres y las mujeres dentro de esas sociedades o sus modelos de comportamiento marcados por género y con los que no estamos familiarizados? ¿Existen sociedades en las que el género no es una de las formas principales para la organización de sistemas sociales? Si los papeles de género no están determinados por la biología, ¿podemos determinar los factores sociales que los crean? ¿Es posible generalizar en torno al género sin tomar en cuenta las divisiones etnográficas? ¿Podemos explicar el género en una sociedad particular sin también referirnos a su historia? ¿Cómo deberíamos reflexionar en relación con la política occidental si descartamos el mito de que sólo los hombres establecen vínculos con otros hombres? ¿Cuáles son las bases de los vínculos entre las mujeres? ¿Los vínculos entre hombres y entre mujeres siempre resultan antagónicos? ¿Hay manera de entender los ritos y las costumbres de territorios sociales separados en un

[3] Jane Addams, *Democracy and Social Ethics*, 1902, reimpresión, St. Clair Shores, MN, Scholarly Press.

[4] Harriet Taylor, "Enfranchisement of Women", reimpreso en Alice Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

sentido de complementariedad y refuerzo mutuos? Estas preguntas han recibido una amplia gama de respuestas de diferentes grupos a todo lo ancho del espectro político, de diferentes escuelas del pensamiento feminista, y de estudiosos conservadores y liberales. Un resultado del estudio de los sistemas de género en los últimos veinticinco años es que ningún grupo, cualesquiera que sea su política, puede darse el lujo de ignorar estas preguntas.

También dentro del campo de la psicología los estudios de género han sido responsables de una serie de nuevos cuestionamientos. La ortodoxa visión freudiana del drama edípico experimentado por los hombres ha sido adaptado por algunos psicólogos para incluir discusiones sobre las mujeres. Pero si se va aún más allá y se cuestiona la hipótesis de Freud de que el padre es el foco principal de la atención psíquica de la hija, una cantidad de preguntas impresionantes en torno al desarrollo de la mujer comienzan de inmediato a clamar por una respuesta. Existe ahora una importante escuela de pensamiento (que está asociada en gran medida con la teoría de las relaciones objetales que primero articularon en Inglaterra D. W. Winnicott y Melanie Klein) que argumenta en favor de un análisis explícito del desarrollo psicológico de las mujeres, e insiste en que las niñas nunca experimentan una separación tan aguda de sus madres como sucede con los varones. Quienes proponen esto afirman que las fronteras entre el yo y los otros son más difusas para el sexo femenino que para el masculino, y por lo tanto en esta interpretación las mujeres están más relacionadas con los demás y tienen una capacidad mayor para razonar de modo empático. Sus trabajos han inspirado debates importantes en torno al "maternalismo": ¿puede afirmarse que un único rasgo de conducta permite identificar a las mujeres como grupo? Y si así fuera, ¿qué implica esta caracterización a la hora de tomar decisiones políticas en torno al servicio militar o los derechos políticos? Otra escuela de psicoanálisis, asociada con el posestructuralismo y el teórico francés Jacques Lacan, ofrece la visión más radical de que las identidades de género no quedan fijadas en la primera infancia y que la integridad de todo yo es una ficción que debe reafirmarse y redefinirse constantemente en contextos diferentes. Esta teoría ha dado lugar a un número de investigaciones en torno a la relación entre la historia y las psiques individuales, y a lo que se podrían llamar las políticas de la identidad sexual. Sugiere que las identidades sexuales no están enraizadas en lo biológico, sino que siempre se anda tras ellas, y que esta búsqueda –sea hetero u homosexual– sólo resulta posible en contextos simultáneamente políticos y personales. Las nuevas ideas que ofrecen estos métodos diferentes e incompatibles dan lugar a otra pregunta: si la biología no es destino, ¿podemos teorizar en torno a las diferencias psicológicas entre mujeres y hombres sin también estudiar la cultura, la sociedad y la historia? Esta pregunta sugiere que los estudios contemporáneos del género obligan a una revaloración crítica de los conceptos tradicionales de todas las disciplinas académicas.

En el terreno de la economía, las preguntas más importantes que han formulado los estudios de género indagan el cómo y por qué gastos similares de energía humana han recibido históricamente distintos niveles de recompensa según el sexo del trabajador. Ésta es una pregunta teórica fundamental, pues esta diferenciación existe en la mayoría de los centros de trabajo de todo el mundo, sin que influya la forma de propiedad o los medios de producción. Encontramos numerosos ejemplos de esto tanto en economías campesinas rurales como en situaciones urbanas industriales, y ocurre en economías capitalistas y socialistas. Aparentemente ni el incremento de mujeres trabajadoras para desempeñar ciertas labores específicas ni la transición aún más dramática de una economía industrial a una de servicios tiene un efecto moderador sobre las diferenciaciones dentro del campo laboral con base en el género. De hecho, las investigaciones en torno a las experiencias de las trabajadoras durante la etapa de industrialización en Occidente han destruido el mito de que la industrialización mejoró notablemente la posición de éstas; el cambio no fue sinónimo de progreso para las mujeres dentro del mercado laboral.

El estudio del género en relación con el trabajo hoy día está enfocado hacia cómo y por qué los sistemas de género moldean las

relaciones de los hombres y las mujeres con la tecnología, y por qué un mercado de trabajo de dos niveles y definido por el género resulta tan reacio al cambio. Las diferencias en las inversiones en educación, o los distintos niveles de participación en los centros de trabajo –consideradas antes como las razones que explicaban las diferencias en cuanto a salarios– ya no son percibidos como razones adecuadas para justificar un segmento sustancial de la brecha persistente que existe entre las ganancias que perciben hombres y mujeres con niveles semejantes de educación o entrenamiento. Algunos de los problemas en torno a la movilidad laboral de las mujeres y a sus ingresos, siempre más bajos que aquellos que perciben hombres con la misma preparación, parecen ahora estar relacionados con los supuestos en torno al género que han sido incorporados a las estructuras de las grandes organizaciones y a las identidades individuales de los profesionales que las integran. Hoy en día, analicemos hospitales o centros de investigación, corporaciones con fines de lucro o burocracias gubernamentales: encontramos no sólo los tipos sociales burocráticos weberianos estándar sino también modelos de género que refuerzan reglas y conductas normativas. En el centro mismo de los supuestos sobre género, en Estados Unidos, yace la creencia de que ni la sociedad ni el empleador tienen interés alguno en las responsabilidades del trabajador para con la crianza de los hijos (responsabilidades por cierto muy claramente asignadas según el género en la versión parsoniana de la familia moderna).

Abundan los ejemplos acerca de cómo los supuestos sobre género moldean la cultura profesional. En Occidente, la fuerte identificación del ingeniero profesional o del físico-investigador con la masculinidad ha llamado la atención de varias generaciones de investigadores que trabajan el tema del proceso de la profesionalización. Un resultado importante del estudio de género relativo a las profesiones es el reconocimiento de que la base de género en las identidades laborales es notablemente duradera y no se modifica fácilmente por el incremento de mujeres u hombres en un determinado grupo ocupacional. Por lo tanto el modelo liberal para lograr un cambio a través de permitirle el acceso a un grupo excluido no toma en cuenta la durabilidad de las definiciones basadas en el género con respecto a las ocupaciones. La persistencia de las identidades de género en las sociedades modernas parece deberse tanto a una cuestión de conceptualización como de tendencias económicas (aunque ambas están relacionadas).

En la ciencia moderna la representación de lo científico es masculina mientras que la del mundo natural que tiene que ser investigado y puesto bajo el control de la ciencia es femenina (identificaciones basadas en el género y establecidas por aquellos que encabezaron la revolución científica del siglo XVII). Así, la participación de las mujeres en actividades que forman parte de la ciencia moderna no ha transformado necesariamente las relaciones aceptadas entre lo científico y la naturaleza. La categorización por género también está presente en las representaciones de la tecnología y en los supuestos en torno a quién puede usar máquinas y herramientas: las ideas occidentales determinaron que los africanos de sexo masculino deberían ser entrenados para usar tractores, a pesar del hecho de que las mujeres africanas eran las principales agricultoras. Aunque las representaciones occidentales de la tecnología pueden dar la impresión de que ésta es neutra en cuanto al género, sus desviaciones se vuelven evidentes cuando se la transfiere a sociedades no occidentales.

Con respecto al simbolismo religioso, el reconocimiento de que las categorías de género varían en respuesta a factores políticos y económicos ha resultado en una nueva perspectiva con respecto a la transición del mundo de los cultos secretos y la adoración de la fertilidad al cristianismo patriarcal. Freud celebró esta transición y la consideró el origen de la capacidad de la sociedad occidental para el pensamiento racional y el establecimiento de la ley. Las investigaciones realizadas durante los últimos veinticinco años nos han vuelto conscientes de que las primeras comunidades cristianas apoyaron muchas tradiciones que se oponían a lo patriarcal. La descripción freudiana del desarrollo, donde los vínculos psíquicos con la madre deben sustituirse por vínculos con el pa-

dre, refleja entonces una historia política más que una evolución natural. De manera similar, esta nueva corriente nos lleva a buscar una explicación para el odio a la mariolatría, que fue un punto apasionado en las ideas de los reformadores protestantes tales como Calvino y John Knox, y a preguntarnos qué tensiones políticas y económicas hicieron necesario el retiro de las imágenes femeninas de las representaciones de lo trascendental en la Europa del siglo XVI.

Los sistemas de género, sin importar su periodo histórico, son sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico. Mientras que las asociaciones simbólicas relativas al género han variado mucho, han tendido a contraponer el individualismo a las relaciones mutuas, lo instrumental o artificial a lo naturalmente procreativo, la razón a la intuición, la ciencia a la naturaleza, la creación de nuevos bienes a la prestación de servicios, la explotación a la conservación, lo clásico a lo romántico, las características humanas universales a la especificidad biológica, lo político a lo doméstico, y lo público a lo privado. Lo interesante de estas oposiciones binarias es que no permiten ver procesos sociales y culturales mucho más complejos, en los que las diferencias entre mujeres y hombres no son ni aparentes ni están claramente definidas. En ello reside, claro, su poder y su significado. Al estudiar los sistemas de género aprendemos que no representan la asignación funcional de papeles sociales biológicamente prescritos sino un medio de conceptualización cultural y de organización social.

Lo que convierte al estudio de género en algo desafiante y potencialmente muy fructífero es la visión que ofrece de lo que sucede al interior de los sistemas sociales y culturales. El/la estudioso/a que busca comprender cómo el peso relativo de cada género puede cambiar en relación con los conjuntos opuestos de valores culturales y fronteras sociales establecidos, impulsando a su vez el reordenamiento de todas las demás categorías sociales, políticas y culturales, aprende mucho acerca de la ambigüedad de

los papeles de género y la complejidad de la sociedad. Quienes estudian el género pueden revisar nuestros conceptos de humanidad y naturaleza y ampliar nuestra percepción acerca de la condición humana. Desde esta perspectiva, aprender acerca de las mujeres implica también aprender acerca de los hombres. El estudio del género es una forma de comprender a las mujeres no como un aspecto aislado de la sociedad sino como una parte integral de ella.

GAYLE RUBIN

*El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo**

LA LITERATURA sobre las mujeres –tanto feminista como antifeminista– es una larga meditación sobre la cuestión de la naturaleza y génesis de la opresión y la subordinación social de las mujeres. No es una cuestión trivial, puesto que las respuestas que se le den condicionan nuestras visiones del futuro y nuestra evaluación de si es realista o no la esperanza de una sociedad sexualmente igualitaria. Lo que es más importante, el análisis de las causas de opresión de las mujeres constituye la base de cualquier estimación de lo que habría que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquía por géneros. Así, si en la raíz de la opresión femenina encontramos agresividad y tendencia al dominio innato en los hombres, el programa feminista requeriría lógicamente ya sea el exterminio del sexo delincuente o bien un programa eugenésico para modificar ese carácter. Si el sexismo es un producto secundario del despiadado apetito de beneficios del capitalismo, entonces se marchitaría en caso de una revolución socialista exitosa. Si la histórica derrota mundial de las mujeres sucedió a manos de una rebelión patriarcal armada, es hora de que guerrilleras amazonas empiecen a entrenarse en los *Adirondacks*.[1]

* Título original en inglés: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", publicado en Rayna Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975. La traducción de Stella Mastrangelo que reproducimos apareció en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACyT/UAM Iztapalapa, 1986.

[1] Reconocimiento es una palabra inadecuada para expresar hasta qué punto este trabajo, como la mayoría, es producto de muchas mentes. También es necesario liberar a otros de la responsabilidad de lo que por último es una visión personal de una conversa-

Más adelante volveré a un refinamiento de la definición del sistema de sexo/género, pero primero trataré de demostrar la necesidad de ese concepto examinando el fracaso del marxismo clásico en cuanto a la plena expresión o conceptualización de la opresión sexual. Ese fracaso deriva del hecho de que el marxismo, como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo. En el mapa del mundo social de Marx, los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo. En contraste, en los mapas de la realidad social trazados por Freud y Lévi-Strauss hay un profundo reconocimiento del lugar de la sexualidad en la sociedad, y de las profundas diferencias entre la experiencia social de los hombres y la de las mujeres.

MARX

NO HAY ninguna teoría que explique la opresión de las mujeres –en su infinita variedad y monótona similitud, a través de las culturas y en toda la historia– con nada semejante a la fuerza explicatoria de la teoría marxista de la opresión de clase. Por eso, no es nada sorprendente que haya habido muchos intentos de aplicar el análisis marxista a la cuestión de las mujeres. Hay muchas maneras de hacerlo. Se ha sostenido que las mujeres son una reserva de fuerza de trabajo para el capitalismo, que los salarios generalmente más bajos de las mujeres proporcionan plusvalía extra al patrón capitalista, que las mujeres sirven a los fines del consumismo capitalista en sus papeles de administradoras del consumo familiar, etcétera.

Sin embargo, algunos artículos han intentado algo más ambicioso: ubicar la opresión de las mujeres en el corazón de la dinámica capitalista señalando la relación entre el trabajo doméstico y la reproducción de la mano de obra (Benston, 1969; Dalla Costa,

cindible, iniciar mi argumentación desde el centro del laberinto estructuralista y abrirme camino desde allí, siguiendo la línea de una "teoría dialéctica de las prácticas significativas" (véase Hefner, 1974).

1972; Larguia y Dumoulin, 1972; Gerstein, 1973; Vogel, 1973; Secombe, 1974; Gardiner, 1974; Rowntree, M. y J., 1970). Hacerlo es colocar de lleno a las mujeres en la definición del capitalismo, el proceso en que se produce capital mediante la extracción de plusvalía a la mano de obra por el capital.

En pocas palabras, Marx sostuvo que el capitalismo se distingue de todos los demás modos de producción por su objetivo único: la creación y expansión del capital. Mientras que otros modos de producción pueden encontrar su objetivo en la fabricación de cosas útiles para la satisfacción de necesidades humanas, o en la producción de un excedente para una nobleza dominante, o en una producción que asegure sacrificios suficientes para la edificación de los dioses, el capitalismo produce capital. El capitalismo es un conjunto de relaciones sociales –formas de propiedad, etcétera– en que la producción adopta la forma de conversión del dinero, las cosas y las personas en capital. Y el capital es una cantidad de bienes o de dinero que, intercambiada por trabajo, se reproduce y se aumenta a sí misma extrayendo trabajo no pagado, o plusvalía, de la mano de obra para sí misma.

> El resultado del proceso de producción capitalista no es ni un mero producto (valor de uso) ni una *mercancía*, es decir, un valor de uso que tiene valor de cambio. Su resultado, su producto, es la creación de *plusvalía* para el capital, y por lo tanto la real *transformación* de dinero o mercancía en capital... (Marx, 1969: 399; subrayados en el original.)

El intercambio entre el capital y la mano de obra que produce plusvalía, es decir, capital, es sumamente específico. El trabajador recibe un salario; el capitalista recibe las cosas que el trabajador ha hecho durante el tiempo de su empleo. Si el valor total de las cosas hechas por el obrero (o la obrera) supera el valor de su salario, el capitalismo ha logrado su propósito. El capitalista recupera el costo del salario más un incremento: la plusvalía. Esto puede suceder porque el salario no es determinado por el valor de lo que

el trabajador hace, sino por el valor de lo necesario para mantenerlo a él o a ella con vida –para reproducirlo o reproducirla día a día, y para reproducir toda la fuerza de trabajo de una generación a otra. Así, la plusvalía es la diferencia entre lo que la clase trabajadora en conjunto produce, y la cantidad de ese total que se recicla hacia el mantenimiento de la clase trabajadora.

> El capital entregado a cambio de fuerza de trabajo es convertido en cosas necesarias, por cuyo consumo los músculos, los nervios, los huesos y los cerebros de los trabajadores existentes se reproducen, y se engendran nuevos trabajadores... el consumo individual del trabajador, dentro del taller o fuera de él, ya sea parte del proceso de producción o no, es pues un factor de la producción y reproducción del capital, tanto como el limpiar la maquinaria... (Marx, 1972: 572).
>
> Dado en individuo, la producción de fuerza de trabajo consiste en su reproducción de sí mismo o su mantenimiento. Para su mantenimiento necesita determinada cantidad de medios de subsistencia... La fuerza de trabajo sólo se pone en acción trabajando. Pero con ello se consume una cantidad definida de músculos, cerebro, nervios, etcétera, humanos, y es preciso restaurarlos... (*Ibid.*, p. 171.)

La diferencia entre la reproducción de la fuerza de trabajo y sus productos depende, por lo tanto, de la determinación de lo que hace falta para reproducir esa fuerza de trabajo. Marx tiende a hacer esa determinación con base en la cantidad de mercancías –alimentos, ropa, vivienda, combustible– necesaria para mantener la salud, la vida y las fuerzas de un trabajador. Pero esas mercancías tienen que ser consumidas antes de que haya sustento, y no están en forma inmediatamente consumible cuando se adquieren con el salario. Es preciso realizar un trabajo adicional sobre esas cosas antes que puedan convertirse en personas: la comida debe ser cocida, las ropas lavadas, las camas tendidas, la leña cortada, etcétera. Por consiguiente, el trabajo doméstico es un elemento clave

en el proceso de reproducción del trabajador del que se extrae plusvalía. Como en general son mujeres quienes hacen el trabajo doméstico, se ha observado que es a través de la reproducción de la fuerza de trabajo que las mujeres se articulan en el nexo de la plusvalía que es el *sine qua non* del capitalismo.[3] Se podría argumentar además que puesto que no se paga salario por el trabajo doméstico, el trabajo de las mujeres en la casa contribuye a la cantidad final de plusvalía realizada por el capitalista, pero explicar la utilidad de las mujeres para el capitalismo es una cosa, y sostener que esa utilidad explica la génesis de la opresión de las mujeres es otra muy distinta. Es precisamente en este punto que el análisis del capitalismo deja de explicar mucho sobre las mujeres y la opresión de las mujeres.

Las mujeres son oprimidas en sociedades que ningún esfuerzo de imaginación puede describir como capitalistas. En el valle del Amazonas y en las montañas de Nueva Guinea, a menudo se utiliza la violación colectiva para mantener a las mujeres en su sitio cuando resultan insuficientes los mecanismos habituales de la intimidación masculina. "Domamos a nuestras mujeres con el plátano", dijo un hombre de Mundurucu (Murphy, 1959: 195). Los documentos etnográficos están llenos de prácticas cuyo efecto es mantener a las mujeres "en su sitio" –cultos de hombres, iniciaciones secretas, conocimientos masculinos arcanos, etcétera. Y la Europa feudal precapitalista estaba lejos de ser una sociedad donde no había sexismo. El capitalismo retomó, y reorganizó, ideas del hombre y la mujer que eran muy anteriores. Ningún análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo en el capitalismo puede explicar el ligado de los pies, los cinturones de castidad ni ninguna de las fetichizadas indignidades de la increíble panoplia bizantina,

[3] Buena parte del debate sobre las mujeres y el trabajo doméstico se ha centrado en la cuestión de si el trabajo doméstico es "productivo" o no. Hablando estrictamente, el trabajo doméstico ordinariamente no es "productivo" en el sentido técnico del término (I. Gough, 1972; Marx, 1969: 387-413). Pero esa distinción no tiene importancia para la línea principal de la argumentación. El trabajo doméstico puede no ser "productivo" en el sentido de producir directamente plusvalía y capital y sin embargo ser un elemento crucial en la producción de plusvalía y capital.

por no hablar de las más ordinarias, que se han infligido a las mujeres en diversos lugares y tiempos. El análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo no explica ni siquiera por qué son generalmente las mujeres las que hacen el trabajo doméstico, y no los hombres.

A esta luz es interesante volver al examen de Marx de la reproducción de la mano de obra. Lo que hace falta para reproducir al trabajador es determinado en parte por las necesidades biológicas del organismo humano, en parte por las condiciones físicas del lugar en que vive y en parte por la tradición cultural. Marx observó que la cerveza es necesaria para la reproducción de la clase trabajadora inglesa, y el vino es necesario para la francesa.

> ...*el número y la extensión de sus (del trabajador) supuestas necesidades, así como los modos de satisfacerlas, son en sí productos del desarrollo histórico*, y por lo tanto dependen en gran medida del grado de civilización de un país, y más en particular de las condiciones en que, y por ende de los hábitos y el grado de comodidad en que, se ha formado la clase de trabajadores libres. *A diferencia pues del caso de otras mercancías, en la determinación del valor de la fuerza de trabajo entra un elemento histórico y moral*... (Marx, 1972, p. 171, cursivas mías.)

Es precisamente ese "elemento histórico y social" lo que determina que una "esposa" es una de las necesidades del trabajador, que el trabajo doméstico lo hacen las mujeres y no los hombres, y que el capitalismo es heredero de una larga tradición en que las mujeres no heredan, en que las mujeres no dirigen y en que las mujeres no hablan con el dios. Es este "elemento histórico y moral" el que proporcionó al capitalismo una herencia cultural de formas de masculinidad y femineidad. Es dentro de ese "elemento histórico y moral" que está subsumido todo el campo del sexo, la sexualidad y la opresión sexual. Y la brevedad del comentario de Marx destaca solamente la vastedad del área de la vida social que

cubre y deja sin examinar. Sólo sometiendo al análisis ese "elemento histórico y moral" es posible delinear la estructura de la opresión sexual.

ENGELS

EN *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ve la opresión sexual como parte de la herencia del capitalismo de formas sociales anteriores. Además, Engels integra el sexo y la sexualidad en su teoría de la sociedad. Pero *El origen*... es un libro frustrante: igual que los tomos del siglo XIX sobre la historia del matrimonio y la familia a los que hace eco, por la evidencia que presenta parece raro para un lector que conozca obras más recientes de la antropología. Sin embargo, las limitaciones del libro no deben disimular su considerable penetración. La idea de que las "relaciones de sexualidad" pueden y deben distinguirse de las "relaciones de producción" no es la menor de las intuiciones de Engels:

> De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida inmediata..*Esto, a su vez, es de carácter dual: por un lado, la producción de los medios de existencia, de alimento, vestido, abrigo y las herramientas necesarias para esa producción; por el otro, la producción de los seres humanos mismos*, la propagación de la especie.
> La organización social en que vive la población de determinada época histórica y determinado país es determinada por ambos tipos de producción: por la etapa de desarrollo del trabajo por un lado y de la familia por el otro... (Engels, 1972, pp. 71-72; cursivas mías.)

Este pasaje indica un reconocimiento importante: que un grupo humano tiene que hacer algo más que aplicar su actividad a la reformación del mundo natural para vestirse, alimentarse y calen-

tarse. Generalmente llamamos al sistema por el cual los elementos del mundo natural son transformados en objetos de consumo humano la "economía". Pero las necesidades que se satisfacen por la actividad económica, aun en el sentido más rico y marxista del término, no agotan los requerimientos humanos fundamentales.

Un grupo humano tiene que reproducirse a sí mismo de generación en generación. Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, y una de las deducciones más obvias que se pueden hacer de los datos de la antropología es que esas necesidades casi nunca se satisfacen en una forma "natural", lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema, de sexo-género –un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones.[4]

[4]El hecho de que algunas sean bastante raras desde nuestro punto de vista sólo demuestra que la sexualidad se expresa a través de la intervención de la cultura (Ford y Beach, 1972). Los exotismos en que se deleitan los antropólogos ofrecen muchos ejemplos. Entre los banaro, el matrimonio implica varias sociedades sexuales socialmente sancionadas. Al casarse, la mujer es iniciada en la relación sexual por el amigo-pariente del padre de su novio. Después de tener un hijo de ese hombre empieza a tener relaciones con su marido. También tiene una relación institucionalizada con el amigo-hermano de su marido. Las socias del hombre incluyen a su esposa, la esposa de su amigo-hermano (Thurnwald, 1916). Las relaciones sexuales múltiples son una costumbre muy pronunciada entre los marind-anim. Al casarse, la novia tiene relaciones con todos los miembros del clan del novio, siendo el novio el último. Toda fiesta importante es acompañada por una práctica llamada otiv-bombari, en que se reúne semen para fines rituales. Unas pocas mujeres tienen relaciones con muchos hombres, y el semen resultante se junta en cubetas de cáscara de coco. El varón marind es sometido a múltiples relaciones homosexuales durante su iniciación (Van Baal, 1966). Entre los etoro, las relaciones heterosexuales están prohibidas entre 205 y 260 días por año (Kelly, 1974). En buena parte de Nueva Guinea los hombres tienen miedo de la cópula y piensan que los marcará si la practican sin precauciones mágicas (Glasse, 1971; Meggitt, 1970). Generalmente tales ideas de contaminación femenina expresan la subordinación de las mujeres, pero los sistemas simbólicos

El reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como lo conocemos –identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia– es en sí un producto social. Necesitamos entender las relaciones de su producción, y olvidar por un momento la alimentación, el vestido, los automóviles y los radios de transistores. En la mayor parte de la tradición marxista, e incluso en el libro de Engels, el concepto de "segundo aspecto de la vida material" ha tendido a desvanecerse en el fondo, o a ser incorporado a las nociones habituales de la "vida material". La sugerencia de Engels nunca ha sido seguida y sometida al refinamiento que necesita. Pero él indica la existencia y la importancia del campo de la vida social que quiero llamar sistema de sexo/género.

Se han propuesto otros nombres para el sistema de sexo/género. Las alternativas más comunes son "modo de reproducción" y "patriarcado". Puede ser una tontería discutir por las palabras, pero estos dos términos pueden conducir a la confusión. Las tres propuestas se han hecho con el fin de introducir una distinción entre sistemas "económicos" y sistemas "sexuales", y para indicar que los sistemas sexuales tienen cierta autonomía y no siempre se pueden explicar en términos de fuerzas económicas. "Modo de reproducción", por ejemplo, se ha propuesto en oposición al más familiar "modo de producción". Pero esa terminología vincula la "economía" con la producción, y el sistema sexual con la "reproducción", y reduce la riqueza de ambos sistemas, puesto que en los dos tienen lugar "producciones" y reproducciones". Todo modo de producción incluye reproducción: de herramientas, de mano de obra y de relaciones sociales. No podemos relegar todos los multifacéticos aspectos de la reproducción social al sistema sexual. El

contienen contradicciones internas cuyas extensiones lógicas a veces conducen a la inversión de las proposiciones en que el sistema se basa. En New Britain, el miedo de los hombres al sexo es tan extremo que son ellos quienes temen ser violados, no las mujeres, las mujeres son las agresoras sexuales, y son los novios los renuentes (Goodale y Chowing, 1971). Otras interesantes variaciones sexuales pueden encontrarse en Yalmon (1963) y K. Gough (1959).

reemplazo de la maquinaria es un ejemplo de reproducción en la economía. Por otro lado, no podemos limitar el sistema sexual a la "reproducción", ni en el sentido biológico del término ni en el social. Un sistema de sexo/género es simplemente el momento reproductivo de un "modo de producción". La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual. Y un sistema de sexo/género incluye mucho más que las "relaciones de procreación", la reproducción en sentido biológico.

El término "patriarcado" se introdujo para distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo de otras fuerzas sociales, como el capitalismo. Pero el uso de "patriarcado" oculta otras distinciones.

Ese uso es análogo al uso de "capitalismo" para referirse a todos los modos de producción, cuando la utilidad del término "capitalismo" reside justamente en que distingue entre los distintos sistemas por los cuales las sociedades se organizan y aprovisionan. Toda sociedad tiene algún tipo de "economía política": ese sistema puede ser igualitario o socialista: puede estar estratificado por clases, en cuyo caso la clase oprimida puede ser de siervos, de campesinos o de esclavos. La clase oprimida puede ser también de asalariados, en cuyo caso el sistema es propiamente "capitalista". La fuerza del término reside en su implicación de que, en realidad, hay alternativas al capitalismo.

Del mismo modo, toda sociedad tiene algunos modos sistemáticos de tratar el sexo, el género y los bebés. Ese sistema puede ser sexualmente igualitario, por lo menos en teoría, o puede ser "estratificado por géneros", como parece suceder con la mayoría o la totalidad de los ejemplos conocidos. Pero es importante –aun frente a una historia deprimente– mantener la distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual y los modos empíricamente opresivos en que se han organizado los mundos sexuales. El término patriarcado subsume ambos sentidos en el mismo término. Sistema de sexo/género, por otra parte, es un término neutro que se refiere a ese campo e indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan.

Finalmente, hay sistemas estratificados por género que no pueden describirse correctamente como patriarcales. Muchas sociedades de Nueva Guinea (enga, maring, bena-bena, huli melpa, kuma, gahuku-gama, fore, marindanim y *ad nauseam*; –Berndt 1962; Langness, 1967; Rappaport, 1975; Read, 1952; Meggitt, 1970; Glasse, 1971; Strathern, 1972; Reay, 1959; Van Baal, 1966; Lindenbaum, 1973) son perversamente opresivas para las mujeres, pero el poder de los hombres en esos grupos no se basa en sus papeles de padres o patriarcas, sino en su masculinidad adulta colectiva, encarnada en cultos secretos, casas de hombres, guerra, redes de intercambio, conocimientos rituales y diversos procedimientos de iniciación. El patriarcado es una forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómadas como los del Antiguo Testamento de que proviene el término, o a grupos similares. Abraham era un Patriarca: un viejo cuyo poder absoluto sobre esposas, hijos, rebaños y dependientes era un aspecto de la institución paternidad, tal como se definía en el grupo social en que vivía.

Cualquiera que sea el término que utilicemos, lo importante es desarrollar conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género. Necesitamos continuar el proyecto que Engels abandonó cuando ubicó la subordinación de las mujeres en un proceso dentro del modo de producción.[5] Para hacerlo, podemos imitar a Engels en el método, no en los resultados. Engels enfocó la tarea de analizar "el segundo aspecto de la vida material" por la vía del examen de una teoría de los sistemas de parentesco. Los sistemas de parentesco son y hacen muchas cosas, pero están formados por, y reproducen, formas concretas de sexualidad socialmente organizada. Los sistemas de parentesco son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género.

[5] Engels pensaba que los hombres adquirieron la riqueza en forma de rebaños y al querer transmitir esa riqueza a sus hijos anularon el "derecho materno" en favor de la herencia patrilineal. "El derrocamiento del derecho materno fue *la derrota histórica mundial del sexo femenino*. El hombre tomó el mando en el hogar también; la mujer fue

PARENTESCO (SOBRE EL PAPEL QUE DESEMPEÑA LA SEXUALIDAD EN LA TRANSICIÓN DEL MONO AL "HOMBRE")

PARA EL ANTROPÓLOGO, un sistema de parentesco no es una lista de parientes biológicos. Es un sistema de categorías y posiciones que a menudo contradicen las relaciones genéticas reales. Hay docenas de ejemplos en que posiciones de parentesco socialmente definidas son más importantes que las biológicas. Un caso notorio es la costumbre nuer del "matrimonio de mujer": los nuer definen la paternidad como perteneciente a la persona en cuyo nombre se da la dote en ganado para la madre. Así, una mujer puede estar casada con otra mujer, y ser marido de la esposa y padre de sus hijos, aunque no sea el inseminador (Evans-Pritchard, 1951, pp. 107-109).

En sociedades preestatales, el parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual. Los deberes, las responsabilidades y los privilegios de un individuo frente a otros se definen en términos del mutuo parentesco o falta de él. El intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución, la hostilidad y la solidaridad, los rituales y las ceremonias, todo tiene lugar dentro de la estructura organizativa del parentesco. La ubicuidad y la eficacia adaptativa del parentesco ha llevado a muchos antropólogos a considerar que su invención, junto con la invención del lenguaje, fueron los hechos que marcaron decisivamente la discontinuidad entre los homínidos semihumanos y los seres humanos (Sahlins, 1960; Livingstone, 1969; Lévi-Strauss, 1969).

Si bien la idea de la importancia del parentesco goza del estatus de un principio fundamental en la antropología, el funcionamiento interno de los sistemas de parentesco son desde hace mucho tiem-

degradada y reducida a la servidumbre; se convirtió en esclava de la lujuria del hombre y mero instrumento para la producción de hijos", Engels, 1972, 120-121 (subrayado en el original). Como se ha señalado con frecuencia, las mujeres no necesariamente tienen una autoridad social significativa en las sociedades que practican la herencia matrilineal (Schneider y Gough, 1962).

po objeto de una intensa controversia. Los sistemas de parentesco varían ampliamente de una cultura a otra. Contienen toda clase de normas sorprendentes que rigen con quién puede uno casarse o no. Su complejidad interna da vértigo. Los sistemas de parentesco provocan desde hace décadas a los antropólogos a tratar de explicar los tabúes del incesto, el matrimonio entre primos cruzados, los términos de descendencia, las relaciones de intimidad forzada o prohibida, los clanes y las secciones, los tabúes sobre nombres –todo el catálogo de elementos que se encuentra en las descripciones de los sistemas de parentesco concretos. En el siglo XIX, varios pensadores intentaron escribir descripciones generales de la naturaleza y la historia de los sistemas sexuales humanos (Fee, 1973). Uno de ellos fue Lewis Henry Morgan, con *La sociedad antigua*, el libro que inspiró a Engels para escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, la teoría de Engels se basa en la descripción de Morgan del parentesco y el matrimonio.

Al retomar el proyecto de Engels de extraer una teoría de la opresión sexual del estudio del parentesco, tenemos la ventaja de la maduración de la etnología desde el siglo XIX. Además tenemos la ventaja de un libro peculiar y particularmente apropiado, *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, que es la más atrevida versión del siglo XX del proyecto del XIX de entender el matrimonio humano. Es un libro en que se entiende explícitamente el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. Está impregnado por la conciencia de la importancia de la sexualidad en la sociedad humana, es una descripción de la sociedad que no asume un sujeto humano abstracto y sin género. Por el contrario, en la obra de Lévi-Strauss el sujeto humano es siempre hombre o mujer, y por lo tanto es posible seguir los divergentes destinos sociales de los dos sexos. Como para Lévi-Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres, implícitamente construye una teoría de la opresión sexual. Es justo que el libro esté dedicado a la memoria de Lewis Henry Morgan.

"Vil y preciosa mercancía": Monique Wittig

Las estructuras elementales del parentesco es una afirmación grandiosa sobre el origen y la naturaleza de la sociedad humana. Es un tratado sobre los sistemas de parentesco de aproximadamente un tercio del globo etnográfico, y más fundamentalmente es un intento de discernir los principios estructurales del parentesco. Lévi-Strauss argumenta que la aplicación de esos principios (resumidos en el último capítulo de *Las estructuras elementales*) a los datos sobre el parentesco revela una lógica inteligible en los tabúes y las reglas matrimoniales que han sorprendido y confundido a los antropólogos occidentales. Construye un juego de ajedrez de tal complejidad que no es posible resumirlo aquí, pero dos de sus piezas son particularmente importantes para las mujeres: el "regalo" y el tabú del incesto, cuya doble articulación constituye su concepto del intercambio de mujeres.

Las estructuras elementales... es en parte un comentario revolucionario de otra famosa teoría de la organización social primitiva, *Essay on the Gift* de Mauss (véase también Sahlins, 1972, cap. 4). Mauss fue el primero en teorizar la significación de uno de los rasgos más notables de las sociedades primitivas: la medida en que dar, recibir y devolver regalos domina las relaciones sociales. En esas sociedades circulan en intercambio toda clase de cosas: alimentos, hechizos, rituales, palabras, nombres, adornos, herramientas y poderes.

> Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios puercos, tus propios camotes que has apilado, no los puedes comer. Las madres de otros, las hermanas de otros, los puercos de otros, los camotes de otros que ellos han apilado, los puedes comer. (Arapesh, cita en Lévi-Strauss, 1969, p. 27.)

En una transacción de regalos típica, ninguna de las partes gana nada. En las islas Trobriand, cada casa mantiene un huerto de camotes y todas las casas comen camotes, pero los camotes cultivados por la casa y los camotes que come no son los mismos.

En la época de la cosecha, el hombre manda los camotes cultivados por él a la casa de su hermana, mientras que la casa en que vive es aprovisionada por el hermano de su esposa (Malinowski, 1929). Como ese procedimiento parece ser inútil desde el punto de vista de la acumulación o el comercio, se ha buscado su lógica en alguna otra cosa. Mauss propuso que la significación de hacer regalos es que expresa, afirma o crea un vínculo social entre los participantes en un intercambio. El hacer regalos confiere a sus participantes una relación especial de confianza, solidaridad y ayuda mutua. En la entrega de un regalo se puede solicitar una relación amistosa; su aceptación implica disposición a devolver el regalo y confirmación de la relación. El intercambio de regalos puede ser también el lenguaje de la competencia y la rivalidad; hay muchos ejemplos en que una persona humilla a otra dándole más de lo que ésta puede devolver. Algunos sistemas políticos, como los sistemas de Gran Hombre de las montañas de Nueva Guinea, se basan en un intercambio que es desigual en el plano material. Un aspirante a Gran Hombre tiene que dar más bienes de los que pueden devolverle; lo que obtiene a cambio es prestigio político.

Aunque tanto Mauss como Lévi-Strauss destacan los aspectos solidarios del intercambio de regalos, los otros propósitos posibles del hacer regalos refuerzan el punto de que es un medio omnipresente de comercio social. Mauss propuso que los regalos eran los hilos del discurso social, los medios por los que esas sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas. "El regalo es la forma primitiva de lograr la paz que en la sociedad civil se obtiene por medio del estado... Al componer la sociedad, el regalo fue la liberación de la cultura..." (Sahlins, 1972, pp. 169-175).

Lévi-Strauss añadió a la teoría de la reciprocidad primitiva la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos. Sostiene que el mejor modo de entender el tabú del incesto es como un mecanismo para asegurar que tales intercambios tengan lugar entre familias y entre grupos. Como la existencia del

tabú del incesto es universal, pero el contenido de sus prohibiciones varía, no es posible explicar éstas como motivadas por el objeto de evitar los matrimonios de parejas genéticamente próximas. Más bien el tabú del incesto impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación. El tabú del incesto divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos. Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo impone el intercambio marital entre grupos.

> La prohibición del uso sexual de una hija o una hermana los obliga a entregarla en matrimonio a otro hombre, y al mismo tiempo establece un derecho a la hija o a la hermana de ese otro hombre... La mujer que uno no toma, por eso mismo, la ofrece. (Lévi-Strauss, 1969, p. 51.)
>
> La prohibición del incesto no es tanto una regla que prohíbe el matrimonio con la madre, hermana o hija, como una regla que obliga a dar a otro la madre, la hermana o la hija. Es la suprema regla del regalo... (*Ibid.*, p. 481.)

El resultado del regalo de una mujer es más profundo que el de otras transacciones con regalos, porque la relación que se establece no es sólo de reciprocidad sino de parentesco. Los participantes en el intercambio pasan a ser afines, y sus descendientes estarán relacionados por la sangre: "Dos personas pueden ser amigas e intercambiar regalos y sin embargo reñir y pelear de vez en cuando, pero el matrimonio los conecta en forma permanente" (Best, cita en Lévi-Strauss, 1969, p. 481). Igual que en otros casos de regalos, los matrimonios no siempre son simplemente actividades para hacer la paz. Los matrimonios pueden ser altamente competitivos, y hay muchos afines que se pelean. Sin embargo, en general el argumento es que el tabú del incesto origina una amplia red de relaciones, un conjunto de personas cuyas conexiones recíprocas constituyen una estructura de parentesco. Todos los demás niveles, cantidades y direcciones de intercambio –incluyendo los hostiles– están ordenados por esta estructura. Las ceremonias de matrimonio registradas en la literatura etnográfica son momentos en una procesión incesante y ordenada en que mujeres, niños, conchas, palabras, nombres de ganado, peces, ancestros, dientes de ballena, puercos, camotes, hechizos, danzas, esteras, etcétera, pasan de mano en mano, dejando como huella los vínculos que unen. Parentesco es organización, y la organización otorga poder. Pero, ¿a quién organizan?

Si el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman, los que se vinculan, y la mujer es el conductor de una relación, antes que participen en ella.[6] El intercambio de mujeres no implica necesariamente que las mujeres estén reificadas en el sentido moderno, porque en el mundo primitivo las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Pero sí implica una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. Y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social. Las relaciones en un sistema de este tipo son tales que las mujeres no están en condiciones de recibir los beneficios de su propia circulación. En cuanto las relaciones especifican que los hombres intercambian mujeres, los beneficiarios del producto de tales intercambios, la organización social, son los hombres.

> La relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, y la mujer figura sólo como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los participantes asociados... Esto subsiste aun en los casos en que se toman en cuenta los sentimientos de la muchacha, lo que además se hace habitualmente. Al aceptar la unión propuesta, ella preci-

[6] "¿Que quieres casarte con tu hermana? ¿Qué te pasa? ¿No quieres tener un cuñado? ¿No te das cuenta de que si te casas con la hermana de otro hombre y otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, mientras que si te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién cazarás, con quién cultivarás tu huerto, a quién irás a visitar?" (Arapesh, cita en Lévi-Strauss, 1949, p. 485.)

pita o permite que el intercambio se produzca, pero no puede modificar su naturaleza... (Lévi-Strauss, *Ibid.*, p. 115.)[7]

Para participar como socio en un intercambio de regalos es preciso tener algo para dar. Si los hombres pueden dar a las mujeres, es que éstas no pueden darse ellas mismas.

"¿Qué mujer", meditaba un joven melpa del norte, "es lo bastante fuerte para levantarse y decir: 'Hagamos *moka*, busquemos esposas y puercos, demos nuestras hijas a hombres, hagamos la guerra, matemos a nuestros enemigos?' ¡No, de ninguna manera!... no son más que cosillas insignificantes que simplemente se quedan en casa ¿no lo ves?" (Strathern, 1972, p. 161.)

¡Qué mujeres, realmente! Las mujeres melpa de quienes hablaba el joven no pueden buscar esposas, *son* esposas, y lo que encuentran son maridos, cosa muy diferente. Las mujeres melpa no pueden dar sus hijas a hombres porque no tienen los mismos derechos sobre sus hijas que tienen sus parientes hombres, derecho de concesión (aunque *no* de propiedad).

El "intercambio de mujeres" es un concepto seductor y vigoroso. Es atractivo porque ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales antes que en la biología. Además sugiere buscar la sede final de la opresión de las mujeres en el tráfico de mujeres, antes que en el tráfico de mercancías. No es difícil, ciertamente, hallar ejemplos etnográficos e históricos del tráfico de mujeres. Las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas y vendidas. Lejos de estar limitadas al mundo "primitivo", esas

[7]Este análisis de la sociedad como basada en vínculos entre hombres por medio de mujeres hace totalmente inteligibles las respuestas separatistas del movimiento de las mujeres. El separatismo puede ser visto como una mutación de la estructura social, como un intento de formar grupos sociales basados en vínculos inmediatos entre mujeres. También puede ser visto como una negación radical de los "derechos" de los hombres sobre las mujeres, y como una afirmación de las mujeres de sus derechos sobre sí mismas.

prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas en sociedades más "civilizadas". Desde luego, también hay tráfico de hombres, pero como esclavos, campeones de atletismo, siervos o alguna otra categoría social catastrófica, no como hombres. Las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres. Y si los hombres han sido sujetos sexuales –intercambiadores– y las mujeres semiobjetos sexuales –regalos– durante la mayor parte de la historia humana, hay muchas costumbres, lugares comunes y rasgos de personalidad que parecen tener mucho sentido (entre otras, la curiosa costumbre de que el padre entregue a la novia).

El "intercambio de mujeres" también es un concepto problemático. Como Lévi-Strauss sostiene que el tabú del incesto y los resultados de su aplicación constituyen el origen de la cultura, se puede deducir que la derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió con el origen de la cultura y es un prerrequisito de la cultura. Si se adopta su análisis en forma pura, el programa feminista tiene que incluir una tarea aún más onerosa que el exterminio de los hombres: tiene que tratar de deshacerse de la cultura y sustituirla por algún fenómeno nuevo sobre la faz de la tierra. Pero en el mejor de los casos sería bastante dudoso argumentar que si no hubiera intercambio de mujeres no habría cultura, aunque sólo sea porque la cultura es, por definición, inventiva. Incluso es discutible que el "intercambio de mujeres" describa adecuadamente toda la evidencia empírica de sistemas de parentesco. Algunas culturas, como las de los leles y lumas, intercambian mujeres explícita y abiertamente; en otras culturas el intercambio de mujeres se puede deducir por inferencia, en algunas –especialmente en las de los cazadores y recolectores excluidos de la muestra de Lévi-Strauss– la eficacia del concepto es muy cuestionable. ¿Qué hacer con un concepto que parece tan útil y a la vez tan difícil?

El "intercambio de mujeres" no es ni una definición de la cultura ni un sistema en y por sí mismo. El concepto es una aprehensión aguda, pero condensada, de algunos aspectos de las relaciones

sociales de sexo y género. Un sistema de parentesco es una imposición de fines sociales sobre una parte del mundo natural. Por lo tanto es "producción" en el sentido más general del término: una modelación, una transformación de objetos (en este caso, personas) a y por un propósito subjetivo (por este sentido de la producción, Marx, 1971a, pp. 80-99). Tiene sus propias relaciones de producción, distribución e intercambio, que incluyen ciertas formas de "propiedad" de personas. Esas formas no son derechos de propiedad exclusivos y privados, sino más bien tipos diferentes de derechos que unas personas tienen sobre otras. Las transacciones de matrimonio –los regalos y el material que circulan en las ceremonias que marcan un matrimonio– son una rica fuente de datos para determinar con exactitud quién tiene qué derechos sobre quién. No es difícil deducir de esas transacciones que en la mayoría de los casos los derechos de las mujeres son bastante más residuales que los de los hombres.

Los sistemas de parentesco no sólo intercambian mujeres. Intercambian acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y *personas* –hombres, mujeres y niños– en sistemas concretos de relaciones sociales. Esas relaciones siempre incluyen ciertos derechos para los hombres, otros para las mujeres. "Intercambio de mujeres" es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres. En este sentido, el intercambio de mujeres es una percepción profunda de un sistema en que las mujeres no tienen pleno derecho sobre sí mismas. El intercambio de mujeres se convierte en una ofuscación si es visto como una necesidad cultural, y cuando es utilizado como único instrumento para enfocar el análisis de un sistema de parentesco.

Si Lévi-Strauss está en lo cierto al ver en el intercambio de mujeres un principio fundamental del parentesco, la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones

que producen y organizan el sexo y el género. La opresión económica de las mujeres es derivada y secundaria. Pero hay una "economía" del sexo y el género, y lo que necesitamos es una economía política de los sistemas sexuales, necesitamos estudiar cada sociedad para determinar con exactitud los mecanismos por los que se producen y se mantienen determinadas convenciones sexuales. El "intercambio de mujeres" es el paso inicial hacia la construcción de un arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales.

Más adentro del laberinto

Pueden derivarse más conceptos de un ensayo de Lévi-Strauss titulado "La familia", en que introduce otras consideraciones en su análisis del parentesco, en *Las estructuras elementales de parentesco* describe reglas y sistemas de combinación sexual. En "La familia" plantea el problema de las condiciones previas necesarias para el funcionamiento de los sistemas de matrimonio. Indaga qué tipo de "gente" presuponen los sistemas de parentesco por la vía del análisis de la división sexual del trabajo.

Aun cuando toda sociedad tiene algún tipo de división de tareas por sexo, la asignación de cualquier tarea particular a un sexo u otro varía enormemente. En algunos grupos la agricultura es trabajo de las mujeres, en otros es trabajo de hombres. En algunas sociedades las mujeres llevan la carga más pesada, en otras los hombres. Hay incluso ejemplos de mujeres cazadoras y guerreras, y de hombres que se encargan del cuidado de los niños. Lévi-Strauss concluye de un examen general de la división del trabajo por sexos que no es una especialización biológica, sino que debe tener algún otro propósito. Ese propósito, sostiene, es asegurar la unión de los hombres y las mujeres haciendo que la mínima unidad económica viable contenga por lo menos un hombre y una mujer.

> El hecho mismo de que la división sexual del trabajo tiene variaciones infinitas según la sociedad que se considere de-

> muestra que... lo que se requiere, misteriosamente, es el hecho mismo de su existencia, y la forma en que llega a existir no tiene ninguna importancia, al menos desde el punto de vista de ninguna necesidad natural... la división sexual del trabajo no es otra cosa que un mecanismo para constituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos. (Lévi-Strauss, 1971, pp. 347-348.)

La división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un "tabú": un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exacerba las diferencias biológicas y así *crea* el género. La división del trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual.

La argumentación de "La familia" presenta un cuestionamiento radical de todos los arreglos sexuales humanos en que no hay ningún aspecto de la sexualidad que se dé por sentado como "natural". (Hertz, 1960, construye una argumentación similar para una explicación totalmente cultural de la denigración de la zurdera.) Más bien, todas las manifestaciones del sexo y el género son vistas como constituidas por los imperativos de sistemas sociales. Desde esa perspectiva, hasta *Las estructuras elementales de parentesco* aparece como asumiendo algunas premisas. En términos puramente lógicos, una regla que prohíbe ciertos matrimonios e impone otros presupone una regla que impone el matrimonio. Y el matrimonio presupone individuos que están dispuestos a casarse.

Es interesante llevar este tipo de empresa deductiva más lejos que Lévi-Strauss, y explicar la estructura lógica que subyace a todo su análisis del parentesco. Al nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina.

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en "hombres" y "mujeres", cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra. Desde luego, los hombres y las mujeres son diferentes. Pero no son tan diferentes como el día y la noche, la tierra y el cielo, el yin y el yang, la vida y la muerte. En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa –por ejemplo, montañas, canguros o palmas. La idea de que los hombres y las mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza. Además, si bien hay una diferencia promedio entre machos y hembras en una variedad de rasgos, la gama de variación de esos rasgos muestra una superposición considerable. Siempre habrá algunas mujeres que son más altas que algunos hombres, por ejemplo, aun cuando en promedio los hombres son más altos que las mujeres. Pero la idea de que los hombres y mujeres son dos categorías mutuamente excluyentes debe surgir de otra cosa que una inexistente oposición "natural".[8] Lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos "femeninos"; en las mujeres, de la versión local de los rasgos "masculinos". La división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres. El mismo sistema social que oprime a las mujeres en sus relaciones de intercambio oprime a todos en su insistencia en una rígida división de la personalidad.

Además, los individuos son engendrados con el fin de que el matrimonio esté asegurado. Lévi-Strauss llega peligrosamente cerca de decir que la heterosexualidad es un proceso instituido. Si los imperativos biológicos y hormonales fueran tan abrumadores

[8] "La mujer no usará lo que pertenece a un hombre, ni el hombre se pondrá ropa de mujer: porque todos los que lo hagan *son* abominación a los ojos del Señor tu Dios" (Deuteronomio, 22:5; el énfasis no es mío).

como cree la mitología popular, no sería necesario asegurar las uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica. Además, el tabú del incesto presupone un tabú anterior, menos articulado, contra la homosexualidad. Una prohibición contra *algunas* uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones *no* heterosexuales. El género no sólo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: macho y hembra los crea, y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana, y su corolario, la opresión de los homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres.

En realidad, la situación no es tan simple, como se hace evidente cuando pasamos del nivel de las generalidades al análisis de sistemas sexuales específicos.

Los sistemas de parentesco no sólo alientan la heterosexualidad en detrimento de la homosexualidad. En primer lugar, pueden exigir formas específicas de heterosexualidad. Por ejemplo, algunos sistemas de matrimonio tienen una regla de matrimonio obligatorio entre primos cruzados. En ese sistema, la persona no sólo es heterosexual sino "primo-cruzado-sexual". Si la regla de matrimonio especifica además matrimonio con primo cruzado matrilateral, el hombre será "hija-del-hermano-de-la-madre-sexual" y la mujer será "hijo-de-la-hermana-del-padre-sexual".

Por otro lado, las complejidades mismas de un sistema de parentesco pueden conducir a formas particulares de homosexualidad institucionalizada. En muchos grupos de Nueva Guinea, se considera que hombres y mujeres son tan enemigos entre sí que el periodo que un varón pasa en el útero niega su masculinidad. Como se piensa que la fuerza vital masculina reside en el semen, el niño puede superar los efectos maléficos de su historia fetal obteniendo y consumiendo semen, y lo hace a través de una relación homosexual con un pariente mayor (Kelly, 1974; véase también Van Baal, 1966; Williams, 1936).

En los sistemas de parentesco en que la dote de la novia determina las posiciones de marido y mujer, pueden superarse los simples prerrequisitos de matrimonio y género. Entre los azande, las mujeres son monopolizadas por los hombres mayores. Sin embargo, un joven que tenga los medios puede tomar como esposa a un muchacho mientras espera llegar a la edad correspondiente. Simplemente paga un precio de novia (en lanzas) por el muchacho, quien se convierte en esposa (Evans-Pritchard, 1970). En Dahomey, una mujer puede convertirse en marido si tiene con qué pagar el precio necesario (Herskovits, 1937).

El "travestismo" institucionalizado de los mohave permitía a una persona cambiar de sexo. Un hombre anatómico podía convertirse en mujer por medio de una ceremonia especial, y del mismo modo, una mujer anatómica podía convertirse en hombre. A continuación la persona así transformada tomaba una esposa o un marido de su mismo sexo anatómico, que era el sexo social opuesto. Esos matrimonios, que nosotros consideraríamos homosexuales, eran heterosexuales de acuerdo con las normas de los mohave, uniones de sexos opuestos según la definición social. En comparación con nuestra sociedad, este dispositivo permitía mucha libertad. Sin embargo, no se permitía a una persona tener algo de los dos géneros: él/ella podía ser hombre o mujer, pero no un poco de cada cosa (Devereaux, 1937; véase también McMurtrie, 1914; Sonenschein, 1966).

En todos los ejemplos citados, las reglas de la división de los géneros y la heterosexualidad obligatoria están presentes siquiera en sus transformaciones. Esas dos reglas se aplican también a las constricciones del comportamiento y la personalidad tanto masculinos como femeninos. Los sistemas de parentesco dictan cierta modelación de la sexualidad de ambos sexos. Sin embargo, de *Las estructuras elementales de parentesco* puede deducirse que se aplica más constricción a las mujeres, cuando se las obliga a servir al parentesco, que a los hombres. Si las mujeres se intercambian, en cualquier sentido que demos al término, las deudas maritales se calculan en carne femenina. Una mujer tiene que convertirse

en asociada sexual de algún hombre al cual es debida como compensación por algún matrimonio anterior. Si una niña es prometida en la infancia, su negativa a participar como adulta perturbaría el flujo de deudas y promesas. En interés del funcionamiento continuo y tranquilo de ese sistema, la mujer en cuestión no debe tener muchas ideas propias sobre con quién quiere dormir. Desde el punto de vista del sistema, la sexualidad femenina preferible sería una que responde al deseo de otros, antes que una que desea activamente y busca una respuesta.

Esta generalidad, igual que las referentes al género y la heterosexualidad, está sujeta a considerables variaciones y juego libre en los sistemas concretos. Los lele y los kuma proveen dos de los ejemplos etnográficos más claros del intercambio de mujeres. En ambas culturas, los hombres están perpetuamente dedicados a planes que exigen que tengan pleno control sobre el destino sexual de sus parientas mujeres. Buena parte del drama en ambas sociedades consiste en intentos femeninos de escapar al control sexual de sus parientes. Sin embargo, en ambos casos la resistencia femenina está severamente circunscrita (Douglas, 1963; Reay, 1959).

Hay una última generalidad que es posible predecir como consecuencia del intercambio de mujeres, en un sistema en que son los hombres quienes tienen derechos sobre las mujeres. ¿Qué pasaría si nuestra mujer hipotética no sólo rechazara al hombre a quien ha sido prometida, sino que además pidiera en cambio una mujer? Si una sola negativa tiene efectos perturbadores, una negativa doble sería insurreccional. Si cada mujer está prometida a algún hombre, ninguna tiene derecho a disponer de sí misma. Si dos mujeres lograran escapar al nexo de las deudas, habría que encontrar otras dos mujeres para sustituirlas. Mientras los hombres tengan derechos sobre las mujeres que las mujeres mismas no tienen, es lógico suponer que la homosexualidad femenina sufre una supresión mayor que la de hombres.

En resumen, una exégesis de las teorías de Lévi-Strauss sobre el parentesco permite derivar algunas generalidades básicas sobre la organización de la sexualidad humana, a saber: el tabú del incesto, la

heterosexualidad obligatoria y la división asimétrica de los sexos. La asimetría del género –la diferencia entre el que intercambia y la que es intercambiada– implica la coerción de la sexualidad femenina. Los sistemas de parentesco concretos tienen convenciones específicas, que varían mucho. Los sistemas socio-sexuales particulares varían, pero cada uno es específico, y los individuos dentro de él tienen que conformarse a un conjunto de posibilidades finito. Cada generación nueva tiene que aprender y devenir su destino sexual, cada persona tiene que ser codificada dentro del sistema en su situación apropiada. Para cualquiera de nosotros sería extraordinario resolver suponer tranquilamente que hemos de casarnos convencionalmente con la hija del hermano de nuestra madre, o con el hijo de la hermana de nuestro padre: sin embargo existen grupos en que ese futuro conyugal se da por sentado.

La antropología y las descripciones de sistemas de parentesco no explican los mecanismos por los cuales se graban en los niños las convenciones de sexo y género. El psicoanálisis, por otra parte, es una teoría sobre la reproducción del parentesco. El psicoanálisis describe el residuo que deja en los individuos su enfrentamiento con las reglas y normas de la sexualidad en las sociedades en que nacen.

El psicoanálisis y sus malestares

La batalla entre el psicoanálisis y los movimientos de mujeres y de homosexuales ha llegado a ser legendaria. En parte, el enfrentamiento entre revolucionarios sexuales y el *establishment* clínico se debió a la evolución del psicoanálisis en los Estados Unidos, donde la tradición clínica ha hecho un fetiche de la anatomía: se supone que el niño viaja a través de los estados de su organismo hasta llegar a su destino anatómico y la posición misionera. La práctica clínica ha creído con frecuencia que su misión consiste en reparar a individuos que de alguna manera han perdido el camino hacia su objetivo "biológico". Transformando la ley moral en ley científica, la práctica clínica ha actuado para imponer la conven-

ción sexual a participantes inquietos. En este sentido, el psicoanálisis se ha convertido frecuentemente en algo más que una teoría de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales: en uno de esos mecanismos. Como el objetivo de los movimientos de mujeres y homosexuales es desmantelar el aparato de coerción sexual, se ha hecho necesaria una crítica del psicoanálisis.

Pero el rechazo de Freud por los movimientos de mujeres y homosexuales tiene raíces más profundas en el rechazo de sus propios descubrimientos por parte del psicoanálisis. En ninguna parte están mejor documentados los efectos sobre las mujeres de los sistemas sociales dominados por los hombres que en la literatura clínica. Según la ortodoxia freudiana, alcanzar una femineidad "normal" es algo que tiene severos costos para las mujeres. La teoría de la adquisición del género pudo haber sido la base de una crítica de los papeles sexuales, pero en cambio las implicaciones radicales de la teoría de Freud fueron radicalmente reprimidas. Esa tendencia es evidente incluso en las formulaciones originales de la teoría, pero se ha exacerbado a lo largo del tiempo hasta que el potencial de una teoría psicoanalítica crítica del género sólo es visible en la sintomatología de su negación –una intrincada racionalización de los papeles sexuales tal como son. No es el objeto de este artículo hacer un psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico, pero sí espero demostrar que existe. Además, el rescate del psicoanálisis de su propia represión motivada no interesa sólo por el buen nombre de Freud: el psicoanálisis contiene un conjunto de conceptos que es único para la comprensión de los hombres, las mujeres y la sexualidad.

Es una teoría de la sexualidad en la sociedad humana. Y lo más importante, el psicoanálisis ofrece una descripción de los mecanismos por los cuales los sexos son divididos y deformados, y de cómo los niños, andróginos y bisexuales, son transformados en niños y niñas.[9] El psicoanálisis es una teoría feminista frustrada.

[9] "Al estudiar a las mujeres no podemos dejar de lado los métodos de una ciencia de la mente, una teoría que intenta explicar cómo las mujeres llegan a ser mujeres y los hombres, hombres. La frontera entre lo biológico y lo social que halla expresión en la familia es el territorio cuyo mapa se propone trazar el psicoanálisis, el territorio donde se origina la distinción sexual." (Mitchell, 1971, p. 167.) "¿Cuál es el *objeto* del psicoanálisis?... sino los *'efectos'*, prolongados en el sobreviviente adulto, de la extraordinaria aventura que desde el nacimiento hasta la liquidación de la fase edípica transforma a un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un niño humano... los 'efectos' aún presentes en los sobrevivientes de la 'humanización' forzada que transforma al animalito humano en hombre o mujer...?" (Althusser, 1969, pp. 57, 59. Subrayados en el original.)

El hechizo de Edipo

Hasta fines de la década de 1920, el movimiento psicoanalítico no tenía una teoría distintiva del desarrollo femenino; en su lugar se habían propuesto variantes de un complejo de "Electra" en que se suponía que la experiencia de las mujeres era una imagen especular del complejo de Edipo descrito para los hombres.

El niño ama a su madre pero desiste de ella por miedo a la amenaza de castración por parte del padre. La niña, supuestamente, ama a su padre pero desiste de él por temor a la venganza materna. Esa formulación suponía que ambas criaturas estaban sujetas a un imperativo biológico de heterosexualidad. También suponía que ya antes de la fase edípica los niños son hombres y mujeres "pequeños".

Freud expresó reservas sobre las conclusiones sobre las mujeres extraídas de datos recogidos de los hombres. Pero sus objeciones fueron generales hasta el descubrimiento de la fase preedípica en las mujeres. El concepto de fase preedípica permitió tanto a Freud como a Jeanne Lampl de Groot articular la teoría psicoanalítica clásica de la femineidad.[10] La idea de una fase preedípica en las mujeres produjo una dislocación de las premisas de origen

[10] Las teorías psicoanalíticas de la femineidad se articularon en el contexto de un debate que tuvo lugar en gran parte en el *International Journal of Psychoanalysis* y *The Psychoanalytic Quarterly* a fines de los veinte y comienzos de los treinta. Entre los artículos que representan toda la gama de la discusión: Freud, 1961a; 1961b; 1965; Lampl de Groot, 1933, 1948; Deutsch, 1948a, 1948b, Horney, 1973; Jones, 1933. Algunas de estas fechas corresponden a reimpresiones; por la cronología original véase a Chasseguett-Smirgel (1970: introducción). El debate fue complejo, yo lo he simplificado. Freud, Lampl de Groot y Deutsch sostenían que la femineidad se desarrolla a partir de una criatura bisexual, "fálica"; Horney y Jones defendían la idea de una femineidad innata. El debate no dejó de tener sus ironías. Horney defendió a las mujeres de la envidia del pene postulando que ellas nacen, no se hacen; Deutsch, que consideraba que las mujeres se hacen, no nacen, desarrolló una teoría del masoquismo femenino cuyo mejor rival es la *Historia de O*. He atribuido

biológico que subyacían a la idea de un complejo "de Electra". En la fase preedípica los niños de ambos sexos son psíquicamente imposibles de distinguir, lo que significaba que su diferenciación en niños masculinos y femeninos no se podía suponer sino que había que explicarla. Los niños preedípicos eran descritos como bisexuales; ambos sexos exhibían toda la gama de actitudes libidinales, activas y pasivas. Y para los niños de ambos sexos, el objeto del deseo era la madre.

En particular, las características de la hembra preedípica desafiaban las ideas de una heterosexualidad e identidad de género primordiales. Si la actividad libidinal de la niña se dirigía hacia la madre, había que explicar su heterosexualidad adulta:

> Sería una solución de simplicidad ideal si pudiéramos suponer que desde determinada edad en adelante la influencia elemental de la atracción mutua entre los sexos se hace sentir e impulsa a la mujercita hacia los hombres... Pero las cosas no serán tan fáciles; escasamente sabemos si podemos creer en serio en esa fuerza de que tanto y con tanto entusiasmo hablan los poetas, pero que no se puede disecar analíticamente. (Freud, 1965, p. 119.)

Además, la niña no manifestaba una actitud libidinal "femenina". Como su deseo de su madre era activo y agresivo, había que explicar también su acceso final a la "femineidad": "De conformidad con su peculiar naturaleza, el psicoanálisis no trata de describir lo que es una mujer... sino que indaga cómo llega a ser, cómo de una criatura con una disposición bisexual se desarrolla una mujer." (*Ibid.*, p. 116.)

En suma, ya no se podía dar por sentado el desarrollo femenino como reflejo de la biología. En cambio, se había vuelto inmensamente problemático. Es al explicar la adquisición de la "femi-

el núcleo de la versión "freudiana" del desarrollo femenino a Freud y Lampl de Groot por igual porque leyendo los artículos me ha parecido que la teoría es tanto (o más) de ella como de él.

neidad" que Freud emplea los conceptos de envidia del pene y castración, que desde su introducción provocaron las iras de las feministas. La niña se aparta de la madre y reprime los elementos "masculinos" de su libido como consecuencia de su reconocimiento de que está castrada. Compara su diminuto clítoris con el pene, y frente a su evidente mayor capacidad de satisfacer a la madre, es presa de la envidia del pene y un sentimiento de inferioridad. Desiste de su lucha por la madre y asume una pasiva posición femenina frente al padre. Esa explicación de Freud puede leerse como afirmación de que la femineidad es consecuencia de las diferencias anatómicas entre los sexos. Por eso se lo ha acusado de determinismo biológico. Sin embargo, aun en sus versiones más anatómicamente expresadas del complejo de castración femenino, la "inferioridad" de los genitales de la mujer es producto del contexto situacional: la niña se siente menos "equipada" para poseer y satisfacer a la madre. Si la lesbiana preedípica no se enfrentara a la heterosexualidad de la madre, podría sacar conclusiones diferentes sobre la posición relativa de sus genitales.

Freud nunca fue tan determinista biológico como algunos pretenden. Insistió reiteradamente en que toda la sexualidad adulta es resultado de un desarrollo psíquico, no biológico. Pero a menudo su escritura es ambigua, y sus formulaciones dejan abundante espacio para las interpretaciones biológicas que tanta popularidad han alcanzado en el psicoanálisis norteamericano. En Francia, por otra parte, la teoría psicoanalítica ha tendido a "desbiologizar" a Freud, y a entender el psicoanálisis como una teoría de información antes que de órganos. Jacques Lacan, el instigador de esa línea de pensamiento, insiste en que Freud nunca quiso decir nada sobre la anatomía, y que la teoría de Freud era en cambio sobre el lenguaje y los significados culturales impuestos a la anatomía. El debate sobre el "verdadero" Freud es muy interesante, pero no es mi propósito aquí contribuir a él. Más bien, lo que quiero es reformular la teoría clásica de la femineidad en la terminología de Lacan, después de presentar algunas de las piezas del tablero de ajedrez conceptual de Lacan.

El parentesco, Lacan y el falo

Lacan sugiere que el psicoanálisis es el estudio de las huellas que deja en la psique del individuo su conscripción en sistemas de parentesco.

> ¿No es sorprendente que Lévi-Strauss, al sugerir esa implicación de las estructuras del lenguaje con la parte de las leyes sociales que regula los lazos de matrimonio y parentesco, esté conquistando ya el territorio mismo en que Freud ubica el inconsciente? (Lacan, 1968, p. 48.)
>
> Porque: ¿dónde ubicar las determinaciones de lo inconsciente si no es en esos marcos nominales en que siempre se basan los vínculos de matrimonio y parentesco...? ¿Y cómo aprehender los conflictos analíticos y su prototipo edípico, fuera de los compromisos que han fijado, mucho antes de que el sujeto viniera al mundo, no sólo su destino, sino su identidad misma? (*Ibid.*, p. 126.)
>
> Es aquí precisamente donde se puede decir que el complejo de Edipo... en relación con esto, marca los límites que nuestra disciplina asigna a la subjetividad: es decir, lo que el sujeto puede saber de su participación inconsciente en el movimiento de las complejas estructuras de los lazos matrimoniales, verificando los efectos simbólicos, en su existencia individual, del movimiento tangencial hacia el incesto... (*Ibid.*, p. 40.)

El parentesco es la conceptualización de la sexualidad biológica a nivel social; el psicoanálisis describe la transformación de la sexualidad biológica en los individuos al ser aculturados.

La terminología de parentesco contiene información acerca del sistema. Los términos de parentesco delimitan posiciones e indican algunos de los atributos de esas posiciones, por ejemplo, en las Islas Trobriand un hombre llama a las mujeres de su clan con el término que significa "hermana"; a las mujeres de los clanes con los que puede casarse las designa con un término que indica

la posibilidad de casarse con ellas. Al aprender esos términos, el joven trobriandés aprende qué mujeres puede desear sin problema. En el esquema de Lacan, la crisis edípica se produce cuando el niño se entera de los papeles sexuales inherentes a los términos para los familiares. La crisis empieza cuando el niño comprende el sistema y el lugar que le toca en él, y se resuelve cuando el niño acepta ese lugar y accede a él. Aun en el caso de que el niño rechace su lugar, no puede evitar conocerlo. Antes de la fase edípica, la sexualidad del niño es maleable y está relativamente poco estructurada. Cada niño contiene todas las posibilidades sexuales disponibles para la expresión humana, pero en cualquier sociedad determinada sólo algunas de esas posibilidades se expresan, mientras que otras son reprimidas. Cuando el niño sale de la fase edípica, su líbido y su identidad de género han sido organizadas en conformidad con las reglas de la cultura que lo está domesticando.

El complejo de Edipo es un aparato para la producción de personalidad sexual. Es un lugar común decir que las sociedades inculcan a sus jóvenes los rasgos de carácter apropiados para llevar adelante el negocio de la sociedad, por ejemplo, E.P. Thompson (1963) habla de la transformación de la estructura de la personalidad de la clase trabajadora inglesa, cuando los artesanos se convirtieron en buenos obreros industriales. Así como las formas sociales del trabajo exigen ciertos tipos de personalidad, las formas sociales del sexo y el género exigen ciertos tipos de gente.

En los términos más generales, el complejo de Edipo es una máquina que modela las formas apropiadas de individuos sexuales (véase también el estudio de distintas formas de "individualidad histórica" en Althusser y Balibar, 1970, pp. 112, 251-253).

En la teoría psicoanalítica lacaniana, los términos de parentesco indican una estructura de relaciones que determinará el papel de todo individuo u objeto dentro del drama edípico. Por ejemplo, Lacan distingue entre la "función del padre" y un padre particular que encarna esa función. Del mismo modo establece una distinción radical entre el pene y el "falo", entre el órgano y la información. El falo es un conjunto de significados conferido al pene. La diferen-

ciación entre falo y pene en la terminología psicoanalítica francesa contemporánea subraya la idea de que el pene no puede desempeñar y no desempeña el papel que se le atribuye en la terminología clásica del complejo de castración.[11]

En la terminología de Freud, el complejo de Edipo presenta al niño una alternativa: o tener pene o estar castrado. En contraste, la teoría lacaniana del complejo de castración deja atrás toda referencia a la realidad anatómica:

> La teoría del complejo de castración equivale a hacer desempeñar al órgano masculino un papel dominante –esta vez como símbolo– *en la medida en que su ausencia o presencia transforma una diferencia anatómica en una clasificación esencial de los seres humanos, y en la medida en que, para cada sujeto, esa presencia o ausencia no se da por sentada, no se reduce pura y simplemente a un dato, sino que es el problemático resultado de un proceso intra e intersubjetivo* –la asunción de su propio sexo por el sujeto. (Laplanche y Pontalis, en Mehlman, 1972, pp. 198-199; cursivas mías.)

La alternativa presentada al niño podría reformularse como entre tener el falo y no tenerlo. La castración es no tener el falo (simbólico). La castración no es una verdadera "carencia", sino un significado conferido a los genitales de la mujer:

> La castración puede derivar apoyo de... la aprehensión en lo *Real* de la ausencia del pene en la mujer –pero aun esto supone una simbolización del objeto, puesto que lo Real está lleno, y no le "falta" nada. En la medida en que se encuentra la castración en el origen de una neurosis, nunca es real sino simbólica... (Lacan, 1968, p. 271).

[11] Mi posición sobre Freud está entre las interpretaciones estructuralistas francesas y las interpretaciones biologistas norteamericanas, porque pienso que la formulación de Freud también está en algún punto medio entre ambas. Freud habla de pene, de la "inferioridad" del clítoris, de las consecuencias psíquicas de la anatomía. Los lacanianos, por otra parte, sostienen que Freud es ininteligible si se toman sus textos literalmente y que una teoría totalmente no anatómica puede deducirse como su intención (Althusser, 1969). Creo que tienen razón: el pene circula demasiado para tomar su papel literalmente. La separabilidad del pene y su transformación en fantasía (por ejemplo, pene-heces-niño-regalo) apoya vigorosamente una interpretación simbólica. Sin embargo, creo que Freud no fue tan consistente como quisiéramos Lacan y yo, y es necesario hacer algún gesto hacia lo que efectivamente dijo, aun mientras jugamos con lo que debe haber querido decir.

El falo es, podríamos pues decir, un rasgo distintivo que diferencia al "castrado" del "no castrado". La presencia o ausencia del falo conlleva las diferencias entre dos situaciones sociales: "hombre" y "mujer" (Jakobson y Halle, 1971, sobre los rasgos distintivos).

Como éstas no son iguales, el falo conlleva también un significado de dominación de los hombres sobre las mujeres, y se puede inferir que la "envidia del pene" es un reconocimiento de eso. Además, mientras los hombres tengan derechos sobre las mujeres que las propias mujeres no tienen, el falo conlleva también el significado de la diferencia entre "el que intercambia" y "lo intercambiado", entre el regalo y el dador. Por último, ni la teoría clásica de la sexualidad de Freud ni la reformulada por Lacan tienen mucho sentido a menos que esta parte de las relaciones de sexualidad paleolíticas subsista entre nosotros. Todavía vivimos en una cultura "fálica".

Lacan habla también del falo como objeto simbólico que se intercambia dentro y entre familias (véase también Wilden, 1968, pp. 303-305). Es interesante pensar en esta observación en términos de las transacciones del matrimonio y las redes de intercambio primitivas. En esas transacciones, el intercambio de mujeres generalmente es uno de muchos ciclos de intercambio. Normalmente hay otros objetos que circulan, además de las mujeres. Las mujeres se mueven en una dirección, el ganado, las conchas o las esteras en la otra. En cierto sentido, el complejo de Edipo es una expresión de la circulación del falo en el intercambio intrafamiliar, una inversión de la circulación de las mujeres en el intercambio interfamiliar.

En el ciclo de intercambio manifestado por el complejo de Edipo, el falo pasa, a través de la mediación de una mujer, de un

hombre a otro hombre –del padre al hijo, del hermano de la madre al hijo de la hermana, etcétera. En ese círculo *Kula* familiar, las mujeres van en un sentido y el falo en el otro. Está donde no estamos nosotras. En este sentido, el falo es algo más que un rasgo que distingue los sexos: es la encarnación del estatus masculino, al cual acceden los hombres y que tiene ciertos derechos inherentes –entre ellos, el derecho a una mujer.[12]

Las huellas que deja incluyen la identidad de género, la división de los sexos. Pero deja más que eso. Deja la "envidia del pene", que adquiere un rico significado de inquietud de las mujeres en una cultura fálica.

Revisión de Edipo

Volvemos ahora a los andróginos preedípicos, instalado en la frontera entre la biología y la cultura. Lévi-Strauss coloca en esa frontera el tabú del incesto, y sostiene que su iniciación del intercambio de mujeres constituye el origen de la sociedad. En ese sentido, el tabú del incesto y el intercambio de mujeres son el contenido del contrato social original (Sahlins, 1972, cap. 4). En los individuos, la crisis edípica se produce en esa misma división, cuando el tabú del incesto inicia el intercambio del falo.

La crisis edípica es precipitada por algunas informaciones. Los niños descubren las diferencias entre los sexos y que cada uno tiene que llegar a ser de un género u otro. También descubren el tabú del incesto y que hay sexualidad prohibida –en el caso, la madre es inaccesible para todo niño porque "pertenece" al padre. Por último, descubren que los dos géneros no tienen los mismos "derechos" ni futuros sexuales.

[12] La madre preedípica es la "madre fálica", en cuanto se cree que posee el falo. La información que induce al Edipo es que la madre no posee el falo. Es decir que lo que precipita la crisis es la "castración" de la madre, el reconocimiento de que el falo sólo pasa por ella, pero no se instala en ella. El "falo" tiene que pasar por ella porque la relación de todo macho con otro macho se define a través de ella: un hombre está ligado a su hijo por la madre, al sobrino por su hermana, etcétera. Toda relación entre parientes hombres se define por la mujer que hay entre ellos. Si el poder es una prerrogativa masculina y debe ser transmitido, tiene que pasar por la mujer-en-medio. Marshall Sahlins (comunicación personal) sugirió una vez que la razón de que tan a menudo se defina a las mujeres como estúpidas, contaminantes, desordenadas, tontas, profanas, etcétera, es que todas esas categorizaciones definen a las mujeres como "incapaces" de poseer el poder que debe transferirse por medio de ellas.

En el curso normal de los acontecimientos, el varón renuncia a su madre por miedo de que de otro modo el padre lo castre (se niegue a darle el falo y haga de él una niña). Pero por ese acto de renuncia el niño afirma la relación que le dio la madre al padre y que le dará a él, si llega a ser un hombre, una mujer propia. A cambio de la afirmación por el niño del derecho de su padre a su madre, el padre afirma el falo en su hijo (no lo castra). El niño cambia a su madre por el falo, la prenda simbólica que más tarde podrá cambiar por una mujer. Lo único que se le pide es un poco de paciencia. Conserva su organización libidinal original y el sexo del objeto original de su amor. El contrato social que ha aceptado reconocerá eventualmente sus propios derechos y le dará una mujer propia.

Lo que sucede con la niña es más complejo. Ella, igual que el varón, descubre el tabú contra el incesto y la división de los géneros. Además descubre cierta información desagradable sobre el género al que la están asignando. Para el varón, el tabú del incesto es un tabú sobre algunas mujeres. Para la niña, es un tabú sobre todas las mujeres. Como está en una posición homosexual hacia su madre, la regla de heterosexualidad que domina el guión hace que su posición sea intolerablemente dolorosa. La madre, y por extensión todas las mujeres, sólo pueden ser amadas con propiedad por alguien "con pene" (falo). Como la niña no tiene "falo", no tiene "derecho" a amar a su madre ni a ninguna otra mujer, puesto que ella misma está destinada a algún hombre. No tiene la prenda simbólica que se puede cambiar por una mujer.

Si la formulación de Freud de este momento de la crisis edípica femenina es ambigua, la de Lampl de Groot hace explícito el contexto que confiere significado a los genitales:

> *...si la niña llega a la conclusión de que ese órgano es realmente indispensable para la posesión de la madre, experimenta* además de la injuria narcisista común a ambos sexos otro golpe más, *un sentimiento de inferioridad sobre sus genitales*. (Lampl de Groot, 1933, p. 497; cursivas mías.)

La niña concluye que el "pene" es indispensable para la posesión de la madre porque sólo los que poseen el falo tienen "derecho" a una mujer, y la prenda de intercambio. No llega a esa conclusión debido a una superioridad natural del pene, en y por sí mismo. El ordenamiento jerárquico de los genitales masculinos y femeninos es resultado de las definiciones de la situación –la regla de la heterosexualidad obligatoria y la postergación de las mujeres (sin falo, castradas) frente a los hombres (los que tienen falo).

Entonces la niña empieza a apartarse de la madre, volviéndose hacia el padre.

> Para la niña –la castración– es un hecho pasado, irrevocable, pero cuyo reconocimiento la obliga finalmente a renunciar al primer objeto de su amor y a apurar hasta el fin la amargura de su pérdida... entonces elige al padre como objeto de su amor: el enemigo se convierte en el amado... (Lampl de Groot, 1948, p. 213.)

El reconocimiento de la "castración" obliga a la niña a redefinir sus relaciones consigo misma, con su madre y con su padre.

Se aparta de la madre porque no tiene un falo que darle. Además, se aparta de la madre con rabia y frustración porque la madre no le dio a ella un "pene" (falo). Pero la madre, que es una mujer en una cultura fálica, no tiene el falo para darlo (pues ella misma pasó la crisis edípica una generación antes). Entonces la niña se vuelve hacia el padre porque sólo él puede "darle el falo", y es sólo a través de él que ella pueda entrar en el sistema de intercambio simbólico en que circula el falo. Pero el padre no le da el falo en la misma forma en que se lo da al varón. El falo es afirmado en el varón, que después tendrá que darlo. La niña nunca consigue el falo: pasa por ella, y en su pasaje se transforma en un hijo. Cuando ella "reconoce su castración", accede al lugar de una mujer en una red de intercambio fálica. Puede "conseguir" el falo –en la relación sexual, o en forma de hijo– pero sólo como regalo de un hombre. Nunca lo obtiene para darlo.

Cuando se vuelve hacia el padre, además reprime las partes "activas" de su libido:

> El apartarse de la madre es un paso importantísimo en el desarrollo de la niña pequeña. Es más que un mero cambio de objeto... junto con él se observa una marcada disminución de los impulsos sexuales activos y un aumento de los pasivos... La transición al objeto padre se realiza con ayuda de las tendencias pasivas, en la medida en que se han salvado de la catástrofe. Ahora el camino hacia el desarrollo de la femineidad está abierto para la niña. (Freud, 1961b, p. 239.)

El ascenso de la pasividad en la niña se debe a su reconocimiento de la utilidad de realizar su deseo activo, y de la desigualdad de los términos de la lucha. Freud ubica el deseo activo en el clítoris y el deseo pasivo en la vagina, y así describe la represión del deseo activo como represión del erotismo clitoriano en favor del erotismo pasivo vaginal. En ese esquema el mapa de los estereotipos culturales se ha superpuesto a los órganos genitales. Desde Masters y Johnson es evidente que esa división genital es falsa. Cualquier órgano –pene, clítoris o vagina– puede ser la sede de erotismo activo y pasivo. Pero lo más importante en el esquema de Freud no es la geografía del deseo, sino su confianza en sí mismo. Lo que se reprime no es un órgano, sino un segmento de posibilidad erótica. Freud señala que "a la libido se le aplica más coerción cuando se la obliga a servir la función femenina..." (Freud, 1965, p. 131.) La niña ha sido robada.

Si la fase edípica sigue normalmente y la niña "acepta su castración", su estructura libidinal y su elección de objeto ahora son

congruentes con el papel del género femenino. Se ha convertido en una mujercita femenina, pasiva, heterosexual. En realidad, Freud sugiere que hay tres caminos alternativos para salir de la catástrofe edípica. La niña puede simplemente enloquecer, reprimir la sexualidad totalmente y volverse asexual. O bien, puede protestar, aferrarse a su narcisismo y su deseo y volverse "masculina" u homosexual. O puede aceptar la situación, firmar el contrato social y alcanzar la "normalidad".

Karen Horney critica todo el esquema de Freud/Lampl de Groot, pero en el curso de su crítica, articula sus implicaciones:

> ...cuando –la niña– se vuelve por primera vez hacia un hombre (su padre), en general es sólo por el estrecho puente del resentimiento... tendríamos que sentir una contradicción si la relación de la mujer con el hombre no conservara durante toda la vida algún vestigio de esa obligada sustitución de lo que se deseaba realmente... El mismo carácter de algo muy alejado del instinto, secundario y sustitutivo, se adheriría, aun en las mujeres normales, al deseo de la maternidad... Lo especial del punto de vista de Freud es más bien que ve el deseo de la maternidad no como una formación innata sino como algo que psicológicamente puede reducirse a sus elementos ontogenéticos y que extrae originalmente su energía de elementos instintivos homosexuales o fálicos... Sucedería, por último, que toda la reacción de las mujeres ante la vida estaría basada en un fuerte resentimiento subterráneo. (Horney, 1973, pp. 148-149.)

En opinión de Horney, estas implicaciones son tan irreales que cuestionan la validez de todo el esquema de Freud. Pero es ciertamente plausible argumentar en cambio que la creación de la "femineidad" en las mujeres en el curso de la socialización es un acto de brutalidad psíquica, y que deja en las mujeres un inmenso resentimiento por la supresión a que fueron sometidas. También es posible argumentar que las mujeres tienen pocos medios para

realizar y expresar su indignación residual. Los ensayos de Freud sobre la femineidad pueden leerse como descripciones de cómo se prepara psicológicamente a un grupo, en tierna edad, para vivir con su opresión.

Hay un elemento adicional en los estudios clásicos del camino hacia la obtención de la femineidad. La niña primero se vuelve hacia el padre porque tiene que hacerlo, porque está "castrada" (es mujer, indefensa, etcétera). A continuación descubre que la "castración" es requisito para el amor del padre, que tiene que ser una mujer para que él la ame. Por lo tanto empieza a desear la "castración", y lo que antes era un desastre se convierte en un deseo.

> La experiencia analítica no deja espacio para dudar de que la primera relación libidinal de la niña con su padre es masoquista, y el deseo masoquista en su primera fase distintivamente femenina es: "Quiero ser castrada por mi padre". (Deutsch, 1948a, p. 228.)

Deutsch sostiene que ese masoquismo puede entrar en conflicto con el yo, impulsando a algunas mujeres a huir de toda la situación en defensa de su autoestima. Esas mujeres para las cuales la elección es "entre hallar beatitud en el sufrimiento o paz en la renunciación" (*Ibid.*, p. 231) tendrán dificultad para alcanzar una actitud saludable hacia las relaciones sexuales y la maternidad. Por qué para Deutsch aparentemente esas mujeres son casos especiales, no queda claro.

La teoría psicoanalítica de la femineidad ve el desarrollo femenino como basado en buena parte en el dolor y la humillación, y hace falta bastante esfuerzo y fantasía para explicar cómo puede alguien disfrutar de ser mujer. A esa altura, en los estudios clásicos, la biología regresa triunfalmente. El esfuerzo de fantasía consiste en argumentar que hallar alegría en el dolor es adaptativo para el papel de las mujeres en la reproducción, puesto que el parto y la desfloración son "dolorosos". ¿No sería más sensato cuestionar todo el procedimiento? Si en el camino hacia su lugar en un

sistema sexual a las mujeres se les roba su libido y se las obliga a practicar un erotismo masoquista, ¿por qué el análisis no propone ordenamientos nuevos en lugar de racionalizar los viejos?

La teoría de la femineidad de Freud ha estado sometida a la crítica feminista desde que apareció. En la medida en que es una racionalización de la subordinación de las mujeres, esa crítica está justificada; en la medida en que es una descripción de un proceso de subordinación de las mujeres, esa crítica es un error. Como descripción de cómo la cultura fálica domestica a las mujeres, y de los efectos de esa domesticación sobre las mujeres, la teoría psicoanalítica no tiene igual (véase también Mitchell, 1971 y 1974; Lasch, 1974). Y como el psicoanálisis es una teoría del género, dejarlo de lado sería suicida para un movimiento político dedicado a erradicar la jerarquía de los géneros (o los géneros mismos). No podemos desmantelar algo que subestimamos o que no entendemos. La opresión de las mujeres es muy profunda: la igualdad de salario, la igualdad de trabajo y todas la mujeres políticas del mundo no extirparán las raíces del sexismo. Lévi-Strauss y Freud iluminan lo que de otro modo serían partes muy mal percibidas de las estructuras profundas de la opresión sexual. Sirven para recordarnos la intratabilidad y la magnitud de lo que estamos combatiendo, y sus análisis proveen planos preliminares de la maquinaria social que tenemos que reordenar. Mujeres, únanse para eliminar el residuo edípico de la cultura.

La precisión con que coinciden Freud y Lévi-Strauss es notable. Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos, y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos.

Esa concordancia entre Lévi-Strauss y Freud es por implicación una argumentación de que nuestro sexo-género todavía está organizado según los principios delineados por Lévi-Strauss, pese al carácter totalmente no moderno de sus datos de base. Los datos más recientes en que basa Freud sus teorías dan fe de la permanencia de esas estructuras sexuales. Si mi lectura de Freud y Lévi-Strauss es correcta, sugiere que el movimiento feminista debe tratar de resolver la crisis edípica de la cultura reorganizando el campo del sexo y el género de modo que la experiencia edípica de cada individuo sea menos destructiva. Las dimensiones de semejante tarea son difíciles de imaginar, pero habrá que cumplir al menos ciertas condiciones.

Será necesario modificar varios elementos de la crisis edípica para que esa fase no tenga efectos tan desastrosos en el joven yo femenino. La fase edípica instituye una contradicción en la niña al imponerle demandas imposibles de conciliar. Por un lado, el amor de la niña por la madre es inducido por la tarea materna de cuidado infantil. A continuación se obliga a la niña a abandonar ese amor debido al papel sexual de mujer: pertenecer a un hombre. Si la división sexual del trabajo distribuyera el cuidado de los niños entre adultos de ambos sexos por igual, la elección de objeto primaria sería bisexual. Si la heterosexualidad no fuera obligatoria, no sería necesario suprimir ese primer amor ni se sobrevaloraría el pene. Si el sistema de propiedad sexual se reorganizara de manera que los hombres no tuvieran derechos superiores sobre las mujeres (si no hubiera intercambio de mujeres) y si no hubiera género, todo el drama edípico pasaría a ser una reliquia. En suma, el feminismo debe intentar una revolución en el parentesco.

La organización del sexo y el género tuvo otrora funciones fuera de sí misma –organizaba la sociedad. Ahora sólo se organiza y reproduce a sí misma. Los tipos de relaciones de sexualidad establecidos en el remoto pasado humano todavía dominan nuestras vidas sexuales, nuestras ideas sobre los hombres y las mujeres y los modos como educamos a nuestros hijos. Pero carecen de la carga funcional que tuvieron alguna vez. Una de las características

más conspicuas del parentesco es que ha ido siendo sistemáticamente despojado de sus funciones –políticas, económicas, educativas y organizativas– hasta quedar reducido a sus puros huesos –*sexo y género*.

La vida sexual humana siempre estará sujeta a la convención y la interacción humanas. Nunca será completamente "natural", aunque sólo sea porque nuestra especie es social, cultural y articulada. La salvaje profusión de la sexualidad infantil siempre será domada. El enfrentamiento entre niños inmaduros e indefensos y la vida social desarrollada de sus mayores probablemente siempre dejará algún residuo perturbador. Pero los mecanismos y los objetivos del proceso no tienen por qué ser en buena parte independientes de la elección consciente. La evolución cultural nos da la oportunidad de tomar el control de los medios de sexualidad, reproducción y socialización, y de tomar decisiones conscientes para liberar la vida sexual humana de las relaciones arcaicas que la deforman. Por último, una revolución feminista completa no liberaría solamente a las mujeres: liberaría formas de expresión sexual, y liberaría a la personalidad humana del chaleco de fuerza del género.

"PAPÁ, PAPÁ, BASTARDO, ME CANSÉ".
SYLVIA PLATH

EN ESTE ensayo he tratado de construir una teoría de la opresión de las mujeres tomando conceptos de la antropología y del psicoanálisis, pero Lévi-Strauss y Freud escriben dentro de una tradición intelectual producida por una cultura en que las mujeres son oprimidas. En mi empresa el peligro es que con cada préstamo tiende a venir también el sexismo de la tradición de que forman parte. "No podemos expresar una sola proposición destructiva que no se haya deslizado ya a la forma, la lógica y los postulados implícitos de lo que justamente desea cuestionar" (Derrida, 1972, p. 250). Y lo que se desliza hacia adentro es impresionante. Tanto

el psicoanálisis como la antropología cultural son, en cierto sentido, las ideologías del sexismo más refinadas que circulan hoy.[13]

Por ejemplo, para Lévi-Strauss las mujeres son como las palabras, que están mal empleadas cuando no son "comunicadas" e intercambiadas. En la última página de un libro muy largo observa que eso crea una especie de contradicción en las mujeres, puesto que son al mismo tiempo "hablantes" y "habladas". Su único comentario sobre esa contradicción es el siguiente:

> Pero la mujer nunca podría llegar a ser un signo y nada más, porque aun en un mundo de hombres es todavía una persona, y por lo tanto a la vez que es definida como un signo debe ser reconocida como generadora de signos. En el diálogo matrimonial de los hombres, la mujer nunca es puramente aquello de lo que se habla; pues si las mujeres en general representan cierta categoría de signos, destinada a cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular que surge de su talento, antes y después del matrimonio, para hacer su parte en un dúo. En contraste con las palabras, que se han convertido totalmente en signos, la mujer sigue siendo a la vez un signo y un valor. *Esto explica por qué las relaciones entre los sexos han conservado su riqueza afectiva, el ardor y el misterio que sin duda impregnaban originalmente todo el universo de las comunicaciones humanas*. (Lévi-Strauss, 1969, p. 496; cursivas mías.)

[13] Partes de *Les guérillères* de Wittig parecen consistir en tiradas contra Lévi-Strauss y Lacan. Por ejemplo:

> ¿Acaso no ha escrito, el poder y la posesión de mujeres, el ocio y el disfrute de las mujeres? Escribe que ustedes son moneda, un artículo de cambio. Escribe: tráfico, tráfico, posesión y adquisición de mujeres y mercancías. Es mejor para ustedes ver sus tripas al sol y lanzar el estertor de la muerte que vivir una vida que cualquiera puede apropiarse. ¿Qué les pertenece a ustedes en este mundo? Sólo la muerte. Eso ningún poder en la tierra puede quitárselo. Y –considérenlo explíquenselo díganselo ustedes mismas– si la felicidad consiste en la posesión de algo, entonces aférrense a esa suprema felicidad –morir. (Wittig, 1975, pp. 115-116; véase también 106-107; 113-114 y 134.)

La conciencia de Lévi-Strauss y Lacan en las feministas francesas es particularmente evidente en un grupo llamado "Psychoanalyse et Politique", que define su tarea como el uso y la crítica feminista del psicoanálisis lacaniano.

Es una afirmación extraordinaria. ¿Por qué, a esta altura, no denuncia lo que los sistemas de parentesco hacen a las mujeres, en lugar de presentar uno de los mayores despojos de todos los tiempos como la raíz del romance?

La misma insensibilidad se revela en el psicoanálisis por la inconsistencia con que asimila las implicaciones críticas de su propia teoría. Por ejemplo Freud no vaciló en reconocer que sus descubrimientos representaban un desafío a la moralidad convencional:

> No podemos evitar observar con ojos críticos, y hemos descubierto que es imposible dar nuestro apoyo a la moralidad sexual convencional o aprobar los medios con que la sociedad intenta resolver los problemas prácticos de la sexualidad en la vida. *Podemos demostrar fácilmente que lo que el mundo llama su código de exigencias morales sacrifica más de lo que él mismo vale, y que su comportamiento no está ni dictado por la honestidad ni instituido con sabiduría.* (Freud, 1943, pp. 376-377, cursivas mías.)

Sin embargo, cuando el psicoanálisis con la misma facilidad demuestra que los componentes ordinarios de la personalidad femenina son el masoquismo, el odio por uno mismo y la pasividad,[14] *no* emite un juicio similar. En cambio utiliza dos normas de interpretación: el masoquismo es malo para los hombres pero esencial para las mujeres. El narcisismo adecuado es necesario para los hombres pero imposible para las mujeres. La pasividad es trágica en el hombre, mientras que la falta de pasividad es trágica en una mujer.

Esta dualidad de las pautas interpretativas es lo que permite a los psicólogos clínicos tratar de "ajustar" a las mujeres a un papel cuya destructividad está tan lúcidamente detallada en sus propias teorías. Es la misma actitud inconsistente que permite a los terapeutas considerar el lesbianismo como un problema a curar, antes que como la resistencia a una mala situación que su propia teoría sugiere.[15]

[14] "Toda mujer adora a un fascista", Sylvia Plath.

Hay puntos en los estudios analíticos de la femineidad en que se podría decir: "Esto es opresión de las mujeres", o "Podemos demostrar con facilidad que lo que el mundo llama femineidad exige sacrificar más de lo que vale". Es justamente en esos puntos que se ignoran las implicaciones de la teoría, y se las reemplaza con formulaciones cuyo propósito es mantener esas implicaciones firmemente instaladas en el inconsciente teórico. Es en esos puntos donde aparecen toda clase de misteriosas sustancias químicas, felicidad en el dolor y objetivos biológicos para sustituir una evaluación crítica de los costos de la femineidad. Esas sustituciones son los síntomas de la represión teórica, en cuanto no son consistentes con los cánones habituales de la argumentación psicoanalítica. La medida en que esas racionalizaciones de la femineidad van en contra de la naturaleza de la lógica psicoanalítica es una fuerte prueba de la magnitud de la necesidad de suprimir las implicaciones radicales y feministas de la teoría de la femineidad (los estudios de Deutsch son excelentes ejemplos de ese proceso de sustitución y represión).

La argumentación que es preciso tejer a fin de asimilar a Lévi-Strauss y Freud en la teoría feminista es algo tortuosa. La he iniciado por varias razones. Primero, porque si bien ni Lévi-Strauss ni Freud cuestionan el indudable sexismo endémico de los sistemas

[15] Una psicóloga clínica, Charlotte Wolff (1971), ha llevado la teoría psicoanalítica de la femineidad a sus últimas consecuencias y ha propuesto que el lesbianismo es una respuesta sana a la socialización de las mujeres.

> Las mujeres que no se rebelan contra la situación de objeto se han declarado derrotadas como personas por derecho propio. (Wolff, 1971, p. 65.) La niña lesbiana es la que, por todos los medios a su alcance, trata de encontrar un lugar seguro dentro y fuera de la familia, a través de su lucha por la igualdad con el varón. A diferencia de otras mujeres, no sigue el juego de él: en realidad, desprecia hasta la idea de hacerlo. (*Ibid.*, p. 59.) La lesbiana indiscutiblemente ha estado y está en la vanguardia de la lucha por la igualdad de los sexos y por la liberación psíquica de las mujeres. (*Ibid.*, p. 66.)

Resulta revelador comparar el estudio de Wolff con los artículos sobre el lesbianismo en Marmor, 1965.

que describen, las preguntas que deberían hacerse son deslumbradoramente evidentes. Segundo, porque su obra nos permite aislar el sexo y el género del "modo de producción" y contrarrestar cierta tendencia a explicar la opresión sexual como reflejo de fuerzas económicas. Su obra produce un marco en que todo el peso de la sexualidad y el matrimonio puede ser incorporado al análisis de la opresión sexual. Sugiere una concepción del movimiento de las mujeres como análogo, antes que isomórfico, al movimiento de la clase trabajadora dirigidos cada uno contra una fuente distinta de descontento humano. En la visión de Marx, el movimiento de la clase trabajadora puede hacer algo más que arrojar la carga de su propia explotación: además tiene el potencial para cambiar la sociedad, liberar a la humanidad, crear una sociedad sin clases. Quizás al movimiento de las mujeres corresponda la tarea de efectuar el mismo tipo de cambio social para un sistema que Marx sólo imperfectamente percibió. Algo de esto está implícito en Wittig (1973) –la dictadura de las guerrilleras amazonas es un medio transitorio para llegar a una sociedad sin géneros.

El sistema de sexo/género no es inmutablemente opresivo y ha perdido buena parte de su función tradicional. Sin embargo, en ausencia de oposición no se marchitará simplemente. Todavía lleva la carga social del sexo y el género, de socializar a los jóvenes y de proveer las proposiciones últimas acerca de la naturaleza de los propios seres humanos. Y sirve a fines económicos y políticos distintos de los que originalmente fue diseñado para cumplir (*cfr.*, Scott, 1965). El sistema de sexo/género debe ser reorganizado a través de acción política.

Finalmente, la exégesis de Lévi-Strauss y Freud sugiere cierta visión política feminista y la utopía feminista. Sugiere que no debemos apuntar a la eliminación de los hombres, sino a la eliminación del sistema social que crea el sexismo y el género.

A mí personalmente, la visión de un matriarcado de amazonas en que los hombres estén reducidos a la servidumbre o al olvido (dependiendo de las posibilidades de la reproducción partenogenética) me resulta desagradable e inadecuada.

Esa visión mantiene el género y la división de los sexos; es una visión que simplemente invierte los argumentos de quienes fundamentan su defensa de la inevitable dominación masculina en diferencias biológicas inerradicables y *significativas* entre los sexos, pero nosotras no solamente estamos oprimidas como mujeres: estamos oprimidas por tener que *ser* mujeres, u hombres, según el caso.

Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios.

El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor.

La economía política del sexo

Sería lindo poder terminar aquí con las implicaciones de la coincidencia entre Freud y Lévi-Strauss para el feminismo y la liberación de los homosexuales, pero tengo que sugerir, tentativamente, un siguiente paso en la agenda: un análisis marxista de los sistemas de sexo/género. Los sistemas de sexo/género son emanaciones ahistóricas de la mente humana: son productos de la actividad humana histórica.

Necesitamos, por ejemplo, un análisis de la evolución del intercambio sexual en la línea del estudio que hace Marx en *El capital* de la evolución del dinero y la mercancía. Hay una economía y una política de los sistemas de sexo/género que el concepto de "intercambio de mujeres" ofusca. Por ejemplo, un sistema en que las mujeres sólo son intercambiables una por otra tiene distintos efectos sobre las mujeres que otro en que hay una mercancía equivalente a las mujeres.

La de que el matrimonio en sociedades simples implica un "intercambio" es una idea algo vaga que con frecuencia ha

confundido el análisis de sistemas sociales. El caso extremo es el intercambio de "hermanas" que se practicaba en partes de Australia y África. Aquí el término tiene el significado preciso del diccionario, "dar y recibir recíprocamente". Desde un punto de vista bastante distinto, la prohibición casi universal del incesto significa que los sistemas matrimoniales necesariamente comportan el "intercambio" de hermanos por cónyuges, originando una reciprocidad que es puramente nominal. Pero en la mayoría de las sociedades el matrimonio pasa por la mediación de un conjunto de transacciones intermediarias. Si pensamos que esas transacciones implican simplemente reciprocidad inmediata o a largo plazo, es probable que el análisis se empobrezca... El análisis se limita aún más si vemos el traspaso de propiedades simplemente como un símbolo de la transferencia de derechos, porque entonces la naturaleza de los objetos entregados... tiene poca importancia... Ninguno de estos enfoques es errado, pero ambos son inadecuados. (Goody, 1973, p. 2.)

Hay sistemas en los que no hay equivalente para una mujer. Para conseguir una esposa, un hombre tiene que tener una hija, una hermana u otra parienta que tenga derecho a conceder. Tiene que tener el control de alguna carne de mujer. Es clarísimo en el caso de los lele y los kuma: los hombres lele viven haciendo planes para afirmar algún derecho sobre alguna niña todavía por nacer, y siguen haciendo planes para hacer valer esos derechos (Douglas, 1963). El matrimonio de cada muchacha kuma es determinado por una intrincada red de deudas, y ella no tiene mucho que ver en la elección del marido. Generalmente las jóvenes se casan contra su voluntad, y el novio le clava una flecha en el muslo para impedir que huya simbólicamente. Las jóvenes esposas casi siempre se escapan, pero son devueltas a sus nuevos maridos por una complicada conspiración en que participan todos sus parientes consanguíneos y afines (Reay, 1959).

En otras sociedades hay un equivalente para las mujeres. Una mujer puede ser convertida en precio de novia, y el precio de una novia puede ser convertido en una mujer. La dinámica de esos sistemas varía correlativamente, igual que el tipo específico de presión aplicado a la mujer. El matrimonio de una mujer melpa no es la devolución de una deuda anterior: cada transacción es autocontenida, en cuanto el pago de un precio en puercos y conchas cancela la deuda. Por lo tanto la mujer melpa tiene más amplitud para escoger a su marido que la mujer kuma. Por otra parte, su destino está ligado al precio pagado por ella. Si los parientes del marido tardan en pagar los parientes de ella le aconsejarán que lo abandone. Por otra parte, si sus consanguíneos están satisfechos con la balanza de pagos, son capaces de rechazarla en caso de que ella quiera abandonar a su marido. Además, sus parientes hombres utilizan el precio de la novia para sus propios fines, para el intercambio moka y para sus propios matrimonios. Si una mujer abandona al marido, hay que devolver todo o parte del precio; si, como generalmente sucede, los puercos y las conchas ya están repartidos o prometidos, sus parientes vacilarán en respaldarla en caso de discordia conyugal. Y cada vez que una mujer se divorcia y se vuelve a casar su precio tiende a descender. En definitiva, sus parientes hombres pierden en el caso de un divorcio, a menos que el marido no haya cumplido en los pagos. De modo que aunque la mujer melpa es más libre al casarse que la mujer kuma, por el sistema del precio de la novia le resulta difícil o imposible divorciarse (Strathern, 1972).

En algunas sociedades, como la nuer, el precio de la novia sólo es convertible en novias. En otras, el precio de la novia puede convertirse en alguna otra cosa, como prestigio político. En ese caso, el matrimonio de una mujer está implicado en un sistema político. En los sistemas de Gran Hombre de Nueva Guinea, el material que circula por mujeres circula también en los intercambios en que se basa el poder político. Dentro del sistema político, los hombres necesitan constantemente valores para desembolsar, y dependen de sus ingresos. Dependen no sólo de sus asociados inmediatos,

sino de los asociados de sus asociados, a varios grados de distancia. Si un hombre tiene que devolver parte de un precio de novia quizá no pueda darle lo que pensaba a alguien que tenía planeado dárselo a otro que se proponía utilizarlo para dar un banquete del cual depende su estatus. Por eso los Grandes Hombres están interesados en los asuntos domésticos de los demás, incluso de personas cuya relación con ellos puede ser muy indirecta. Hay casos en que un dirigente interviene en disputas conyugales de asociados comerciales indirectos a fin de que no se vean perturbados los intercambios moka (Bulmer, 1969, p. 11). El peso de todo ese sistema puede llegar a recaer sobre una mujer obligada a permanecer en un matrimonio desastroso.

En suma, hay otras preguntas que hacer acerca de los sistemas de matrimonio que sí intercambian mujeres o no. ¿Se intercambia mujer por mujer, o hay un equivalente? ¿Ese equivalente es sólo para mujeres, o se puede convertir en otra cosa? Si puede convertirse en otra cosa, ¿se convierte en poder político o en riqueza? Por otra parte: ¿el precio de novia se puede obtener sólo en intercambio conyugal o también de otro modo? ¿Es posible acumular mujeres acumulando riqueza? ¿Es posible acumular riqueza disponiendo de mujeres? ¿El sistema de matrimonio es parte de un sistema de estratificación?[16]

Estas últimas preguntas señalan otra tarea para una economía política del sexo. El parentesco y el matrimonio siempre forman parte de sistemas sociales totales, y siempre están ligados con ordenamientos económicos y políticos.

> Lévi-Strauss argumenta correctamente que las implicaciones estructurales del matrimonio sólo se pueden entender si lo concebimos como una unidad de toda una serie de transacciones entre grupos de parentesco. Hasta ahí, todo bien. Pero en ninguno de los ejemplos que ofrece en su libro lleva ese principio bastante lejos. Las reciprocidades de las obligaciones de parentesco no son meramente símbolos de alianza, también son transacciones económicas, transacciones políticas, concesiones de derechos de domicilio y uso de tierras. No es posible dar un cuadro útil de "cómo funciona un sistema de parentesco" sin considerar simultáneamente todos estos aspectos de la organización de parentesco. (Leach, 1971, p. 90.)
>
> Entre los kachin, la relación entre el arrendatario y el terrateniente es también la relación entre yerno y suegro. "El procedimiento para obtener cualquier clase de derecho sobre tierras en casi todos los casos equivale a casarse con una mujer del linaje del señor" (*ibid.*, p. 89). En el sistema kachin, el precio de novia se desplaza de plebeyos a aristócratas, y las mujeres van en dirección contraria.
>
> Desde un punto de vista económico, el efecto del matrimonio entre primos cruzados matrilaterales es que, en conjunto, el linaje del *headman* constantemente paga riqueza al linaje del jefe en forma de precio de novia. Desde el punto de vista del análisis el pago puede considerarse también como una renta pagada al terrateniente de más edad por el arrendatario. La parte más importante de ese pago es en forma de bienes de consumo concretamente ganado. El jefe convierte esa riqueza perecible en prestigio imperecible por el medio de un banquete espectacular. De ese modo los consumidores finales de los bienes son los productores originales, es decir, los plebeyos que asisten al banquete. (*Ibid.*, p. 89.)

En otro ejemplo, es tradicional para los trobriandeses enviar un regalo de la cosecha –*urigubu*– de camotes a casa de su hermana. Para los plebeyos eso representa simplemente circulación de camotes. Pero el jefe es polígamo, y se casa con una mujer de cada subdistrito de sus dominios. Por lo tanto, cada uno de esos subdistritos envía su *urigubu* al jefe, llenándole un gran depósito con el cual financia banquetes, producción artesanal y expediciones *kula*. Ese "fondo de poder" sostiene el sistema político y constituye la base del poder de los jefes (Malinowski, 1970).

[16] Otra línea de investigación podría comparar sistemas de precio de novia con sistemas de dote. Muchas de estas cuestiones están tratadas en Goody y Tambiah, 1973.

En algunos sistemas, la posición en una jerarquía política y la posición en un sistema matrimonial están íntimamente ligadas. En Tonga las mujeres tradicionalmente se casaban según su rango. Así, los linajes de rango bajo mandaban mujeres a los linajes de rango más alto. Las mujeres del linaje más alto se casaban con la "casa de Fiji", un linaje definido como exterior al sistema político. Si el jefe de rango más alto entregaba a su hermana a otro linaje que el que no participaba en el sistema de rango, dejaba de ser el jefe de rango más alto. Más bien el linaje del hijo de su hermana sería más alto que el suyo. En épocas de reordenamiento político, el derrocamiento del linaje de rango más alto hasta ahí se formalizaba al entregar éste una esposa a un linaje hasta entonces inferior. En Hawaii, la situación tradicional era la contraria: las mujeres se casaban hacia abajo, y el linaje dominante daba esposas a linajes más jóvenes. Un personaje supremo se casaba con su hermana o bien obtenía una esposa de Tonga. Cuando un linaje menor usurpaba un rango superior, formalizaba su ascenso dando una esposa al linaje antes superior.

Incluso hay algunos datos inquietantes que sugieren que los sistemas de matrimonio podrían estar implicados en la evolución de los estratos sociales, y quizás en el desarrollo de los primeros estados.

La primera vuelta de la consolidación política que produjo finalmente la formación de un estado en Madagascar ocurrió cuando un jefe obtuvo un título sobre varios distritos autónomos a través de las vicisitudes del matrimonio y la herencia (Henry Wright, comunicación personal).

En Samoa, las leyendas ubican el origen del título supremo –*Tafa'ifa*– como resultado de los matrimonios entre miembros de alto rango de cuatro grandes linajes.

Mis datos son muy escasos, mi pensamiento demasiado conjetural para decir mucho sobre este tema, pero habría que emprender la búsqueda de datos que demuestren cómo se relacionan los sistemas de matrimonio con procesos políticos en gran escala como la formación de los estados.

Los sistemas de matrimonio podrían estar implicados de varios modos: en la acumulación de riqueza y el mantenimiento del acceso diferencial a recursos políticos y económicos; en la formación de alianzas; en la consolidación de las personas de alto rango en un solo estrato cerrado de parentesco endógamo.

Estos ejemplos –igual que los de los kachin y los trobriandeses– indican que los sistemas sexuales, en último análisis, no se pueden entender en completo aislamiento.

Un análisis completo de las mujeres en una sola sociedad, o en toda la historia, tiene que tomar en cuenta *todo*: la evolución de formas de mercancía a mujeres, los sistemas de tenencia de la tierra, ordenamientos políticos, tecnología de subsistencia, etcétera.

Y lo que es igualmente importante, los análisis económicos y políticos no están completos si no consideran a las mujeres, el matrimonio y la sexualidad. Las preocupaciones tradicionales de la antropología y la ciencia social –como la evolución de la estratificación social y el origen del estado– tienen que ser reelaborados para incluir las implicaciones del matrimonio de primos cruzados matrilaterales, el excedente extraído en forma de hijas, la conversión de las vidas de las mujeres en alianzas matrimoniales, la contribución del matrimonio al poder político y las transformaciones que han sufrido todos estos variados aspectos de la sociedad en el curso del tiempo.

Este tipo de empresa es, en último análisis, precisamente lo que trató de hacer Engels en su esfuerzo por hilvanar un análisis coherente de tantos aspectos diversos de la vida social. Trató de relacionar hombres y mujeres, lo urbano y lo rural, el parentesco y el estado, las formas de propiedad, los sistemas de tenencia de la tierra, la tecnología de la producción de alimentos y las formas de comercio, por no mencionar más que algunos ejemplos, en un relato histórico sistemático.

Eventualmente, alguien tendrá que escribir una nueva versión de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, reconociendo la recíproca interdependencia de la sexualidad, la economía y la política, sin subestimar la plena significación de cada una en la sociedad humana.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis, "Freud and Lacan", en *New Left Review* 55, pp. 48-65, 1969.

——— y Balibar, Etienne, *Reading Capital*, New Left Books, Londres, 1970.

BENSTON, Margaret, "The Political Economy or Women's Liberation", en *Monthly Review* 21, núm. 4, pp. 13-27, 1969.

BERNDT, Ronald, *Excess and Restraint*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

BULMER, Ralph, "Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System Among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea", en *Oceania* 31, núm. 1, pp. 1-13, 1969.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J., *Female Sexuality*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1970.

DALLA COSTA, Mariarosa, y James Selma, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol, 1972.

DEUTSCH, Helen, "The Significance of Masochism in the Mental Life of Women", en *The Psychoanalystic Reader*, R. Fleiss (ed.), International Universities Press, Nueva York, 1948.

———, "On Female Homosexuality", en *The Psychoanalystic Reader*, R. Fleiss (ed.), International Universities Press, Nueva York, 1948.

DEVEREAUX, George, "Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians", en *Human Biology* 9, pp. 498-529, 1937.

DOUGLAS, Mary, *The Lele of Kasai*, Oxford University Press, Londres, 1963.

ENGELS, Frederick, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, 4a. ed., Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1891.

———, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Eleanor Leacock (ed.), International Publishers, Nueva York, 1972.

EVANS-PRITCHARD, E.E., *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford University Press, Londres, 1951.

———, "Sexual Inversion Among the Azande", en *American Anthropologist* 72, pp. 1428-1434, 1970.

FEE, Elizabeth, "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology", en *Feminist Studies* (invierno-primavera), pp. 23-29, 1973.

FORD, Clellan, y Frank Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, Harper, Nueva York, 1972.

FOUCAULT, Michel, *The Order of Things*, Pantheon, Nueva York, 1970.

FREUD, Sigmund, *A General Introduction to Psychoanalysis*, Garden City Publishing Company, Garden City, Nueva York, 1943.

———, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes", en *The Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 19, J. Strachey (ed.), Hogarth, Londres, 1961.

———, "Female Sexuality", en *The Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 21, J. Strachey (ed.), Hogarth, Londres, 1961.

———, "Femininity", en *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*, J. Strachey (ed.), W.W. Norton, Nueva York, 1965.

GARDINER, Jean, "Political Economy of Female Labor in Capitalist Society", manuscrito inédito, 1974.

GERSTEIN, Ira, "Domestic Work and Capitalism", en *Radical America* 7, núms. 4 y 5, 1973, pp. 101-128.

GLASSE, R.M., "The Mask of Venery", ponencia leída en la LXX Reunión anual de la American Anthropological Association, ciudad de Nueva York, diciembre de 1971.

GOODALE, Jane C. y Ann Chowning, "The Contaminating Woman", ponencia leída en la LXX Reunión Anual de la American Anthropological Association, 1971.

GOODY, Jack, y S.J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1973.

GOUGH, Ian, "Marx and Productive Labour", en *New Left Review* 76, 1972, pp. 47-72.

GOUTH, Kathleen, "The Nayars and the Definition of Marriage", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89, 1959, pp. 23-24.

HEFNER, Robert, "The *Tel Quel* Ideology: Material Practice Upon Material Practice", en *Substance* 8, 1974, pp. 127-138.

HERSKOVITZ, Melville, "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey", en *África* 10, núm. 3, pp. 335-341.

HERTZ, Robert, *Death and the Right Hand*, Free Press, Glencoe, 1960.

HORNEY, Karen, "The Denial of the Vagina", en Karen Horney, *Feminine Psychology*, Harold Kelman (ed.), W.W. Norton, Nueva York, 1973.

JAKOBSON, Roman, y Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton, La Haya, 1971.

JONES, Ernest, "The Phallic Phase", en *International Journal of Psychoanalysis* 14, 1933, pp. 1-33.

KELLY, Raymond, "Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration of the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief", ponencia leída en la LXXIII Reunión Anual de la American Anthropological Association, ciudad de México, 1974.

LACAN, Jacques, "The Function of Language in Psychoanalysis", en Anthony Wilden, *The Language of Self*, 1968.

LAMPL DE GROOT, Jeanne, "Problems of Femininity", en *Psychoanalytic Quarterly* 2, 1933, pp. 489-518.

———, "The Evolution of the Oedipus Complex in Women", en *The Psychoanalystic Reader*, R. Fleiss (ed.), International Universities Press, Nueva York, 1948.

LANGNESS, L.L., "Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example", en *Oceania* 37, núm. 3, 1967, pp. 161-177.

LARGUIA, Isabel, y John Dumoulin, "Towards a Science of Women's Liberation", en *NACLA Newsletter* 6, núm. 10, 1967, pp. 3-20.

LASCH, Christopher, "Freud and Women", en *New York Review of Books* 21, núm. 15, 1974, pp. 12-17.

LEACH, Edmund, *Rethinking Anthropology*, Humanities Press, Nueva York, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969.

———, "The Family", en *Man, Culture, and Society*, H. Shapiro (ed.), Oxford University Press, Londres, 1971.

LINDENBAUM, Shirley, "A Wife is the Hand of Man", ponencia leída en la LXXII Reunión Anual de la American Anthropological Association, 1973.

LIVINGSTONE, Frank, "Genetics, Ecology, and the Origins of Incest and Exogamy", en *Current Anthropology* 10, núm. 1, 1969, pp. 45-49.

MALINOWSKI, Bronislaw, *The Sexual Life of Savages*, Routledge and Kegal Paul, Londres, 1929.

———, "The Primitive Economics of the Trobriand Islander", en *Cultures of the Pacific*, T. Harding y B. Wallace (eds.), Free Press, Nueva York, 1970.

MARMOR, Judd, *Sexual Inversion*, Basic Books, Londres, 1965.

MARX, Karl, *Theories of Surplus Value*, parte I, Progress Publishers, Moscú, 1969.

———, *Pre-Capitalist Economic Formations*, International Publishers, Nueva York, 1971.

———, *Wage-Labor and Capital*, International Publishers, Nueva York, 1971.

———, *Capital*, vol. 1, International Publishers, Nueva York, 1972.

MAUSS, Marcel, *The Gift*, W.W. Norton, Nueva York, 1967.

MCMURTRIE, Douglas, "A Legend of Lesbian Love Among North American Indians", en *Urologic and Cutaneous Review*, pp. 192-193, abril de 1914.

MEGGITT, M.J., "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea", en *American Anthropologist* 66, núm. 4, parte 2, 1964, pp. 204-224.

MEHLMAN, Jeffrey, *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis*, New Haven, Yale French Studies, núm. 48, 1972.

MITCHELL, Juliet, *Women's State*, Vintage, Nueva York, 1971.

———, *Psychoanalysis and Feminism*, Pantheon, Nueva York, 1974.

MURPHY, Robert, "Social Structure and Sex Antagonism", en *Southwestern Journal of Anthropology* 15, núm. 1, 1959, pp. 81-96.

RAPPAPORT, Roy y Georgeda Buchbinder, "Fertility and Death Among the Maring", en *Sex Roles in the New Guinea Highlands*, Paula Brown y G. Buchbinder (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.

READ, Kenneth, "The Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea", en *Oceania* 23, núm. 1, 1952, pp. 1-25.

REAY, Marie, *The Kuma*, Cambridge University Press, Londres, 1959.

ROWNTREE, M. y J. "More on the Political Economy of Women's Liberation", en *Monthly Review* 21, núm. 8, 1970, pp. 26-32.

SAHLINS, Marshall, "The Origin of Society", en *Scientific American* 203, núm. 3, 1960, pp. 76-86.

———, "Political Power and the Economy in Primitive Society", en *Essays in the Science of Culture*, Robert Dole y Robert Carneiro (eds.), Crowell, Nueva York, 1960.

———, *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago, 1972.

SCHNEIDER, David, y Kathleen Gough (eds.), *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley, 1961.

SCOTT, John Finley, "The Role of Collegiate Sororities in Maintaining Class and Ethnic Endogamy", en *American Sociological Review* 30, núm. 4, 1965, pp. 415-426.

SECOMBE, Wally, "Housework Under Capitalism", en *New Left Review* 83, 1973, pp. 3-24.

SONENSCHEIN, David, "Homosexuality as a Subject of Anthropological Investigation", en *Anthropological Quarterly* 2, 1966, pp. 73-82.
STRATHERN, Marilyn, *Women in Between*, seminario, Nueva York, 1972.
THOMPSON, E.P., *The Making of the English Working Class*, Vintage, Nueva York, 1963.
THURNWALD, Richard, "Banaro Society", en *Memoirs of the American Anthropological Association* 3, núm. 4, 1916, pp. 251-391.
VAN BAAL, J., *Dema*, Nijhoff, La Haya, 1966.
VOGEL, Lise, "The Earthly Family", en *Radical America* 7, núms. 4 y 5, 1973, pp. 9-50.
WILDEN, Anthony, *The Language of the Self*, Johns Hopkins, Baltimore Press, 1968.
WILLIAMS, F.E., *Papuans of the Trans-Fly*, Clarendon, Oxford, 1936.
WITTIG, Monique, *Les Guérillères*, Avon, Nueva York, 1973.
WOLFF, Charlotte, *Love Between Women*, Duckworth, Londres, 1971.
YALMAN, Nur, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, núm. 1, 1963, pp. 25-58.

MARTA LAMAS

*La antropología feminista y la categoría "género"**

SI SE tuviera que elegir un concepto que distinguiera a la antropología de las demás ciencias, éste sería el de "cultura".[1] El estudio y la investigación de la cultura humana ha sido la línea rectora de la ciencia antropológica. Por eso, uno de sus intereses ha sido esclarecer hasta dónde ciertas características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura, o si están ya inscritas genéticamente en la naturaleza humana. Esta interrogante ha llevado a un debate sobre qué es lo determinante en el comportamiento humano, si los aspectos biológicos o los socioculturales.

En los últimos años, este debate ha cobrado especial fuerza en lo que respecta a las diferencias entre varones y mujeres; actualmente se plantea que las diferencias significativas entre los sexos son las diferencias de género. ¿Qué significa esto? "Género" es un concepto que, si bien existe desde hace cientos de años, en la década de los setenta empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como categoría con una acepción específica. El propósito de estas notas es señalar por qué se ha puesto en boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos.

* Este artículo fue publicado en *Nueva antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACYT/UAM Iztapalapa, 1986.

[1] Esto no quiere decir que la cultura haya sido entendida de la misma manera por todos los antropólogos, sino que ha sido un concepto central y definitorio de la antropología ante las otras ciencias sociales. Las variaciones de interpretación de lo que es la cultura han marcado el proceso de definición ideológica de la teoría antropológica y han dado pie a sustanciosos e importantes debates.

1

LA ANTROPOLOGÍA se ha interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia. Los papeles sexuales, supuestamente originados en una división del trabajo basada en la diferencia biológica (léase: "en la maternidad") han sido descritos etnográficamente. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer qué tan variables o universales son, comparándolos transculturalmente.[2] Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos. Muchos de estos estudios e investigaciones han sido revisados recientemente, y se ha cuestionado su sesgo androcéntrico.[3]

[2] Aparte de los trabajos pioneros de Margaret Mead y de algunas comparaciones transculturales sobre aspectos específicos, como división del trabajo (Murdock) o sexualidad (Malinowski), no abundan los estudios clásicos transculturales sobre "roles sexuales". En cambio, muchos de los estudios actuales sobre la mujer sí establecen comparaciones transculturales: Sue Ellen Jacobs, *Women in Perspective: A Guide for Cross-Cultural Studies*, University of Illinois Press, Urbana, 1971; C.J. Matthiasson (ed.), *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, edición de Free Press, Nueva York, 1974; Ernestine Friedl, *Women and Men*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1975; Evelyn S. Kessler, *Women. An Anthropological View*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1976; Sharon W. Tiffany (ed.), *Women and Society. An Anthropological Reader*, Eden Press Women's Publications, Canada, 1979; Erika Bourguignon *et al.*, *A World of Women. Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*, Praeger Publishers, Nueva York, 1980; *Women and Colonization*. Mona Etienne y Eleanor Leacock (eds.), *Anthropological Perspectives*, Praeger Publishers, 1980; Frances Dahlberg (ed.), *Woman the Gatherer*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1981.

[3] La crítica al androcentrismo en los estudios antropológicos la han realizado principalmente antropólogas feministas. Una notable excepción es Edwin Ardener que, adelantándose al pensamiento feminista, se plantea cuestiones metodológicas relevantes: "Belief and the Problem of Women", 1968, está reproducido en Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*, Malaby Press, Londres, 1975; "The Problem Revisited" es la propia revisión de Ardener de su artículo en *Perceiving Women*. La mayoría, si no es que todos los libros editados por antropólogas feministas (véase nota 1) incluyen críticas y cuestionamientos al androcentrismo e inclusive al machismo de la antropología. Los artículos que lo tratan con más profundidad y que plantean cuestiones metodológicas son: Michelle Zimbalist Rosaldo, "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", en *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974; Rayna R. Reiter, "Introduction", en *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975; Sharon W. Tiffany, "Introduction: Theoretical Issues in the Anthropological Study of Women", en *Women and Society*, Eden Press Women's Publications, Canada, 1979; Olivia Harris y Kate Young, "Introducción", en Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y Feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979; Sally Linton, "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología", en *Antropología y feminismo*; R. Rohrlich-Leavitt, B. Sykes y E. Weatherfor, "La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas", en *Antropología y feminismo*; F. Edholm, O. Harris y K. Young, "La conceptualización de la mujer", en *Estudios sobre la mujer*, Serie de lecturas III, Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1982 (originial publicado en 1977).

Aunque en estas notas no voy a dar cuenta del estado actual del debate sobre lo innato y lo adquirido en el comportamiento humano, también llamado debate "naturaleza/cultura", quiero señalar que tanto la corriente neo-evolucionista como la culturalista son las que representan los dos polos de la discusión.[4]

Lo que ambas intentan desentrañar es la relación entre la evolución biológica y el comportamiento sociocultural, para lo cual varios aspectos de la vida y de las características humanas han sido ampliamente investigados. Uno de estos aspectos ha sido el que atañe a las diferencias –inherentes/aprendidas– entre los sexos.

Tampoco voy a hacer un recuento de quiénes han estudiado estas diferencias. De una u otra manera, todos los estudios etnográficos dan cuenta de ellas. Baste por el momento mencionar a los que han sido pioneros y han abierto una perspectiva de interpretación más allá de la mera descripción etnográfica. Margaret Mead es indudablemente una de estas personas. Ya en 1935, en su clásico estudio de tres sociedades de Nueva Guinea,[5] reflexionaba sobre el porqué de las diferencias conductuales –y de "temperamento"–; concluye que éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable. Interesada en profundizar en el estudio de los sexos publicó en 1949 *Macho y hem-*

[4] Un buen compendio de la postura neo-evolucionista, con clásicos como Fox, Irons y Tiger, es Napoleon A. Chagnon y William Trons (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, Massachusetts, 1979; una crítica sobre las implicaciones políticas del biologicismo es Pierre Achard *et al.*, *Discurso biológico y orden social*, Nueva Imagen, México, 1980.

[5] *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Editorial Laia, Barcelona, 1981 (el original fue publicado en 1935).

bra,[6] pero a diferencia de su obra anterior, ésta cae en un psicologismo barato y es duramente criticada por el poco rigor y la mucha ideología que permean todo el texto.

En 1937, Murdock[7] hizo una comparación de la división sexual del trabajo en varias sociedades y concluyó que no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos; eso es especialmente evidente en lo que se refiere a la manufactura de objetos, para la que no es la fuerza la que determina, por ejemplo, si un varón o una mujer elabora una canasta, sino que esa canasta vaya a ser utilizada en tareas consideradas femeninas o masculinas. Murdock dice claramente que el hecho de que los sexos tengan una asignación diferencial en la niñez y ocupaciones distintas en la edad adulta es lo que explica las diferencias observables en el "temperamento" sexual, y no al contrario.

Otra referencia significativa a las diferencias entre los sexos fue la que se hizo a partir del concepto de estatus. En 1942, Linton ya señalaba que todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a ese estatus.[8] Dentro de esa línea se concebía a la masculinidad y a la femineidad como estatus instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona. La mayor parte del tiempo, las personas están de acuerdo con el estatus asignado, pero ocurre que a veces alguna persona no lo está. La antropología también se interesó por estudiar las maneras como las sociedades manejan ese conflicto.[9]

[6]Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1972 (original publicado en 1949). La breve, pero demoledora, crítica que Eleanor Leacock hace a *Macho y hembra* está en *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981.

[7]G. Murdock, "Comparative Data on the Division of Labor by Sex", en *Social Forces*, núm. 15, 1937, pp. 551-553.

[8]*El estudio del hombre*, FCE, México, 1956 (original publicado en 1936).

[9]La existencia en varias sociedades de lo que sería un tercer género –mujeres con género masculino y hombres con género femenino– ha sido documentada etnográficamente. El caso de los mohave es uno de los más conocidos y difundidos. Un hombre biológico se puede convertir en una mujer social, o viceversa, entrando a una tercera categoría de género. Sus parejas son reconocidas como sexualmente normales y ellas/os asumen completamente las características de género: los varones femeninos simulan la menstruación y el parto y las mujeres masculinas son reconocidas como los padres sociales de los hijos de sus mujeres. Los siguientes artículos se refieren al cambio de género: George Devereux, *The Sexual Life of the Mohave Indians*, University of California, 1935; George Devereux, "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians", en *Human Biology*, núm. 9, 1937; Harriet Whitehead, "The Bow and the Burden Strap: a New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Casi todos los casos de cambio de género han sido archivados bajo la etiqueta de homosexualidad. Huelga decir que se trata de fenómenos distintos. Hay sociedades en que se acepta la homosexualidad, pero con clara conciencia de que es una opción sexual, mientras que en el resto de las actividades sociales la persona sigue funcionando y asumiéndose como del género asignado. O sea, el homosexual es el hombre o la mujer que elige a alguien de su mismo género para tener relaciones sexuales, mientras que, en el caso de los mohave, por ejemplo, hay un cambio de género aunque la relación sexual siga siendo con alguien del mismo sexo. Información transcultural sobre conducta sexual donde se documenta parcialmente el cambio de género se encuentra en C.S. Ford y F. Beach, *Patterns of sexual behavior*, Harper & Bros, Nueva York, 1951. Un buen enfoque interdisciplinario que da cuenta del género es: H.A. Katchadourian (comp.), *La sexualidad humana; un estudio comparativo de su evolución*, FCE, México, 1983 (original publicado en 1979). También vale la pena consultar: J.H. Gagnon y W. Simon, *Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality*, Aldine, Chicago, 1973.

Pero la pregunta subyacente a todos estos estudios, y la que ha alimentado las dos posturas enfrentadas en el debate "naturaleza/cultura" es la siguiente: ¿hay o no hay una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político del que la antropología no podría sustraerse, sobre todo cuando todo un movimiento social estaba interesado en ella. Si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué las mujeres siempre están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, ¿qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo lo formuló acertadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?

La antropología ha mostrado –y en ello destaca el trabajo de Lévi-Strauss– cómo las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante el esquema conceptual que separa la naturaleza de la cultura (lo crudo de lo cocido, lo salvaje de lo doméstico, etcétera).

Estas opciones son pensadas globalmente, unas en función de las otras, constituyéndose así en categorías que no significan si no

es por su opuesto: pensar lo femenino sin la existencia de lo masculino no es posible. Si bien la diferencia entre macho y hembra es evidente, que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por su función reproductora) es un hecho cultural.

Ahora bien, ¿hasta qué punto y en dónde se asimila a las mujeres a lo natural y a los hombres a lo cultural, y qué implica esta correspondencia?[10] Significa, entre otras cosas, que cuando una mujer se quiere salir de la esfera de lo natural, o sea, que no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, se le tacha de antinatural. En cambio, para los hombres "lo natural" es rebasar el estado natural: volar, sumergirse en los océanos, etcétera.

Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres.

2

CONTRA LA "diferencia" vuelta "desigualdad" es que se levanta el nuevo feminismo que surge a finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, y que se difunde y cobra fuerza en otros países de América, Oriente y África en los años setenta.[11] La mayoría de las mujeres que conformaban este movimiento social, a diferencia de sus antecesoras de principios de siglo, tenían un bagaje ideológico y una militancia política que les permitió un análisis más radical. Estas nuevas feministas, al reflexionar sobre el origen de la opresión femenina, analizaban la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal, descartando la supuesta "naturalidad" de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. No es de extrañar, por lo tanto, que la antropología haya resultado un terreno fértil a sus cuestionamientos, dirigidos a esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas.

Así varias antropólogas feministas[12] participaron, con investigaciones y teorizaciones, en la nueva ronda del debate "naturaleza *versus* cultura" que el movimiento feminista estaba llevando a cabo sobre el origen –biológico o social– de la opresión de las mujeres. Estas antropólogas inician una revisión crítica del androcentrismo en la antropología y en el pensamiento socialista respecto a las mujeres.[13] Al mismo tiempo, otras feministas, preocupadas

[10] El artículo clásico que analiza esta cuestión es: Sherry B. Ortner, "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en *Antropología y feminismo* (original publicado en 1974). Posteriormente aparece todo un libro especialmente dedicado a analizar el tema: Carol McCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.

[11] Para una visión general del nuevo movimiento feminista véase *La liberación de la mujer*, Biblioteca Salvat de Grandes Temas, Salvat Editores, Barcelona, 1973. Para el proceso en Estados Unidos: Jo Freeman, *El movimiento feminista*, Editores Asociados, México, 1977 (original publicado en 1975). Una idea de lo que pasó en Francia se encuentra en Annie de Pisan y Anne Tristan, *Historias del movimiento de liberación de la mujer*, Editorial Debate, Madrid, 1977 (original publicado ese mismo año). Respecto a México se pueden consultar: Marta Acevedo *et al.*, "Piezas para un rompecabezas", en *Fem*, núm. 5, 1977; Margarita García Flores, *¿Sólo para mujeres?*, UNAM, México, 1979; Eli Bartra *et al.*, *La Revuelta*, Martín Casillas Editores, México, 1983. Para una visión de conjunto del pensamiento feminista anglosajón véase *Building Feminist Theory*, ensayos escogidos de la revista *Quest*, Longam, Nueva York, 1981; Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, G.K. Hall & Co, Boston, 1983. Sobre la demás reflexión feminista (europea, oriental, etcétera) deben existir publicaciones, pero sólo conozco una antología de feministas francesas: E. Marks e I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, University of Massachusetts Press, 1980. Para América Latina y específicamente México, consultar la revista *Fem*, especialmente los números 12 (1980), 13 (1980), 17 (1981), 31 (1984) y 32 (1984).

[12] No es mía la caracterización de feministas para estas antropólogas. Ellas se asumen explícitamente como tales y señalan que su trabajo académico tiene una específica meta política: contribuir al desmantelamiento de las estructuras de poder que oprimen a las mujeres. Los clásicos de la antropología feminista son: Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974; Rayna R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975; M. Kay Martín y Bárbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978 (original publicado en 1975); Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

[13] Una buena revisión marxista/feminista del pensamiento de algunos patriarcas clásicos (de ciencias sociales y del marxismo) la hacen: Karen Saks, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property", en Karen Sacks, *Women, Culture and Society; Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*, Greenwood Press, Connecticut/Londres, 1979; Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.

por la ausencia o invisibilidad de las mujeres en la historia, se propusieron recuperar la historia de las mujeres.[14] Esta recuperación adoleció, en algunos casos, de aspectos absolutamente ideologizados y acientíficos, como el planteamiento de la existencia de un supuesto matriarcado.[15]

En esa primera etapa (que duró hasta poco más de la mitad de los años setenta), la interrogante más frecuente que se le planteó a la antropología fue si en otras culturas y sociedades las mujeres ocupaban también una posición subordinada. Mucho del interés se centró en la cuestión del poder político: ¿por qué, aun en sociedades realmente igualitarias en casi todos los aspectos, las mujeres seguían marginadas o rezagadas respecto del poder político? Se intentó averiguar cómo y en qué situaciones las mujeres ocupaban posiciones de poder y cómo lo ejercían. Esto llevó a la realización de un análisis crítico de la universalidad de la subordinación femenina, y se introdujeron matices y precisiones que modificaron y enriquecieron sustancialmente el conjunto de la teoría y la información antropológica.[16] Entre ellos destacan todas las consi-

[14] La búsqueda de las mujeres en la historia ha desembocado en la publicación de trabajos muy específicos sobre periodos históricos concretos. Dos libros que plantean cuestiones amplias son: Mary S. Hartman y Lois Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women*, Harper Colophon Books, Nueva York, 1974; y Sheila Rowbotham, *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against it*, Pluto Press, Londres.

[15] La postura feminista sobre el matriarcado que se sostiene en los clásicos (Bachofen, Briffault) está representada en Helen Diner, *Mothers and Amazons*, Anchor Press/Doubleday, Nueva York, 1973. Evelyn Reed (ed.), *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Fontamara, Barcelona, 1980 (original publicado en 1975). Pero las mismas antropólogas feministas cuestionan la ideologización y la falta de rigor de estos trabajos. Dos artículos ilustrativos de la otra postura son: Paula Webster y Esther Newton, "Matriarcado: enigma y paradigma", en *Antropología y feminismo: el mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*; Joan Bamberger, *Antropología y feminismo*. Un excelente estudio sobre sistemas de parentesco matrilineal es: David M. Schneider y Kathleen Gough, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, California, 1961.

[16] Mucho del material que enriqueció y modificó al *corpus* de la teoría e información antropológica está en los libros ya citados. Otros que específicamente tocan la cuestión del poder son: Louise Lamphere, "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups", en *Women, Culture and Society*; Peggy R. Sanday, "Female Status in the Public Domain", en *Women, Culture and Society*; Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance*, Cambridge University Press, Nueva York, 1981; Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press, Nueva York, 1981.

deraciones y evidencias sobre la existencia de un poder femenino no reconocido anteriormente, las implicaciones y alcances de dicho poder, así como su naturaleza. También se constató que el papel de las mujeres en los procesos sociales es más importante de lo que se reconoce ideológicamente, y se detectaron las estructuras sociales que facilitan o frenan los intentos de las mujeres por modificar su estatus en sociedad. Esto condujo a investigar las formas y la calidad de las estrategias (matrimoniales, laborales, etcétera) utilizadas por las mujeres.

Pero toda esta demostración de que las mujeres son agentes igual de importantes que los varones en la acción social y política no desentraña los factores que determinan el estatus femenino, tan variable de cultura en cultura, pero siempre con una constante: la subordinación política de las mujeres como grupo (como género) a los hombres.

A esa constante se contraponía otra: la diferencia biológica entre los sexos, y a partir de ellas se explicaba la subordinación femenina en términos "naturales" y hasta "inevitables".[17] Casi todas, si no es que todas, las interpretaciones sobre el origen de la opresión de la mujer la ubicaban en la expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad.[18]

[17] Son muchas las interpretaciones sobre la asimetría social de los sexos que terminan justificándola como una cuestión "natural e inevitable". Un clásico en esta línea es Richard B. Lee e Irven De Vore (eds.), *Man the Hunter*, Aldine-Atherton, Chicago, 1968. Un debate explícito con el feminismo se encuentra en Steven Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza Editorial, Madrid, 1976 (original publicado en 1973).

[18] La capacidad de ser madres marca sin duda la gran diferencia que hay entre hombres y mujeres, pero no sólo por la experiencia física de embarazo, parto y amamantamiento. Las implicaciones profundas del aspecto no biológico de la maternidad empiezan a ser estudiadas y tomadas en cuenta. Dos libros significativos, aunque no de antropología, que se inscriben en esta perspectiva son: Adrianne Rich, *Nacida de mujer*, Editorial Noguer, Barcelona, 1978 (el original fue publicado en 1976) y Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, 1978 (la traducción española modifica el título, eliminando *gender* (género): *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*). Un artículo que utiliza la categoría género para distinguir entre la maternidad biológica y la cultural es: María Jesús Izquierdo, "Hembra-madre", en *Fem*, núm. 43, enero de 1986. Ese número de *Fem* está dedicado a analizar diversos aspectos de la maternidad. Incluye una revisión de los postulados básicos de Freud, así como una presentación del pensamiento psicoanalítico de tres mujeres: Melanie Klein, Marie Langer y Francoise Doltó; también hay una crítica a la reflexión feminista sobre la maternidad.

Inclusive una corriente feminista postulaba que la "tiranía de la reproducción" era la causante más significativa de la desigualdad entre los sexos y planteaba la reproducción artificial como la condición previa y necesaria a la liberación de las mujeres.[19]

Pero así como unas feministas centraban en lo biológico la causa de la subordinación femenina, hubo otras que, respondiendo a los discursos neo-evolucionistas de moda (por ejemplo, la sociobiología), reaccionaron con posturas muy ideológicas y poco científicas, llegando algunas inclusive a negar cualquier peso a los aspectos biológicos, cayendo así en un reduccionismo culturalista. Hay que reconocer que el rechazo de unas feministas a una interpretación fundamentada en la biología estaba en parte justificada. La esclavitud, la explotación y la represión hasta el genocidio de ciertos pueblos y etnias, justificadas con argumentos sobre su inferioridad biológica, han sido dolorosas realidades que están presentes en la conciencia de todo mundo. Además, todavía hoy circulan "explicaciones" sobre la inferioridad de las mujeres porque el cerebro femenino es de menor tamaño que el masculino o porque su constitución física es proporcionalmente más débil que la de los hombres.

No es de extrañar entonces que muchas feministas hayan querido sacar el debate sobre las diferencias entre hombres y mujeres fuera del terreno de lo biológico. Ellas compartían el error, muy generalizado, de pensar lo biológico como inmutable y lo social como transformable. Para muchas personas, situar la causa de la desigualdad social en la diferencia biológica volvía inútiles los esfuerzos para acabar con ésta. Si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable.

Pero entre considerar a la biología como el origen y razón de las diferencias entre los sexos –y en especial de la subordinación femenina–, sin tomar en cuenta para nada otros aspectos, y tratar de valorar el peso de lo biológico en la interrelación de múltiples aspectos (sociales, ecológicos, biológicos) hay un abismo.

[19]La expresión "tiranía de la reproducción" es de Firestone, una de las máximas representantes de la corriente radical; S. Firestone, *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona, 1976 (el original fue publicado en 1970).

Justamente una feminista, la socióloga francesa Evelyne Sullerot, se propuso, junto con Jacques Monod (premio Nobel de medicina), estudiar "el hecho femenino" desde una perspectiva que incluyera lo biológico, lo psicológico y lo social.[20] Para ello realizaron un coloquio en 1976 que fue presidido, a la muerte de Monod, por otro premio Nobel de medicina, André Lwoff. Las conclusiones a que llegaron echan abajo la argumentación biologicista, pues si bien reconocen que, según las investigaciones más recientes, es perfectamente plausible que existan diferencias sexuales de comportamiento asociadas con un programa genético de diferenciación sexual, estas diferencias son mínimas y no implican superioridad de un sexo sobre otro. Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. Ambos comparten rasgos y conductas humanas.

Inclusive se llegó a decir que si hace miles de años las diferencias biológicas, en especial la que se refiere a la maternidad, pudieron haber sido la causa de la división sexual del trabajo, que permitió la dominación de un sexo sobre otro al establecer una repartición de ciertas tareas y funciones sociales, hoy esto ya no tiene vigencia. En la actualidad, como dice Sullerot "es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura". Es más fácil librar a la mujer de la necesidad "natural" de amamantar, que conseguir que el marido se encargue de dar el biberón. La transformación de los hechos socioculturales resulta frecuentemente mucho más ardua que la de los hechos naturales; sin embargo, la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable.

Pero si se descartaba la hipótesis de la diferencia biológica como la constante que explicaba las otras constantes de la marginación femenina y la dominación política patriarcal, ¿qué otra explicación plausible había para ellas?

[20]Evelyne Sullerot, *El hecho femenino: ¿qué es ser mujer?*, Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1979 (el original fue publicado en 1978).

La pregunta, como lo formuló acertadamente Michelle Z. Rosaldo,[21] era: "¿Qué característica se encuentra presente en todas y cada una de las sociedades para que produzcan y reproduzcan un orden sexual desigual?" Así nos encontramos no sólo con la diferencia biológica, sino también con la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas, división que se atribuye a la biología pero que, exceptuando lo relacionado con la maternidad, es claramente cultural. O sea, nos topamos con el género.

3

¿CÓMO APARECEN las diferencias de género en la antropología? La antropología ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de éstas) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio para ese sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer no está determinada biológica, sino culturalmente. El argumento biologicista queda expuesto: las mujeres ocupan tal lugar en la sociedad como consecuencia de su biología, ya que ésta supone que serán –antes que nada– madres; la anatomía se vuelve destino que marca y limita. Pero, ¿es el hecho biológico de tener vagina lo que genera la discriminación, o la manera en que ese hecho es valorado socialmente, o sea la pertenencia de las que tienen vagina a un grupo diferente de las personas que no la tienen?

[21] "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California, 1974.

Cuando se cuestionó por qué cierto trabajo era considerado "propio" para una mujer o para un hombre y se vio que no había relación entre las características físicas de los sexos y los trabajos a realizar (pues igual existen hombres débiles que mujeres fuertes) se tuvo que aceptar la arbitrariedad de la supuestamente "natural" división del trabajo. Las variaciones entre lo considerado femenino y masculino demuestran que, a excepción de lo relativo a la maternidad, se trata de construcciones culturales. Probablemente, como ya señaló Lévi-Strauss respecto al matrimonio, esta división artificial sirva para fomentar la complementariedad e interdependencia de los sexos, pero sin embargo quedan unas interrogantes: ¿cómo surge la conceptualización del género, cuáles son sus fuentes, cuáles las relaciones de esa concepción cultural con otras áreas culturales de la sociedad y cuáles las consecuencias en la vida social, económica y política?

Así, el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género. Los papeles son asignados en función de la pertenencia a un género; pero, ¿cómo o por qué se designan ciertas características como femeninas y ciertas como masculinas?; ¿cómo es que aparece el género? Si un objetivo del trabajo teórico es desarrollar o crear herramientas analíticas –conceptos, categorías, teorías– que permitan entender, o al menos visualizar, algo que antes pasaba inadvertido, ¿qué es lo que la categoría género permite ver?

Antes de entrar a ver qué significa el género como categoría analítica, empecemos por aclarar el concepto mismo. La definición clásica, de diccionario, es la siguiente: "Género es la clase a la que pertenecen las personas o las cosas". "Género se refiere a la clase, especie o tipo".

Como la anatomía ha sido una de las más importantes bases para la clasificación de las personas, tenemos dos géneros que corresponden a los machos y a las hembras de especie: el masculino y el femenino. En la gramática española, el género es el accidente gramatical por el cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o –sólo los artícu-

los y pronombres– neutros. Según María Moliner,[22] tal división responde a la naturaleza de las cosas sólo cuando esas palabras se aplican a animales, pero a los demás se les asigna género masculino o femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad en la asignación de género a las cosas se hace evidente muy fácilmente, por ejemplo, cuando el género atribuido cambia de lengua en lengua. En alemán, el sol es femenino, "la sol" y la luna masculino, "el luna". Además, en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino "los niños", se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como "les niñes". Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir "la silla" o "el espejo"; ¿de dónde acá la silla o el espejo tienen género?

Ahora bien, respecto a las personas, ¿qué diferencia hay entre el concepto de sexo y el de género? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de los varones como género masculino en vez de sexo masculino? ¿No corresponde siempre el género femenino a las hembras de la especie, las mujeres, y el masculino a los machos, los varones? ¿Qué hace femenina a una hembra o masculino a un macho?, ¿su anatomía, su sexo? ¿Existen hembras masculinas y machos femeninos? ¿Qué es lo femenino y qué lo masculino? ¿Por qué lo que se considera femenino en una cultura en otra es visto como masculino?

Con la simple enunciación de estas preguntas tenemos ya una idea de las respuestas: al existir hembras (o sea, mujeres) con características asumidas como masculinas y machos (varones) con características consideradas femeninas, es evidente que la biología *per se* no garantiza las características de género. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida; si en diferentes culturas cambia lo que se considera femenino o masculino, obviamente dicha asignación es una construcción social, una interpretación social de lo biológico; lo que hace femenina a una hembra y masculino a un macho no es pues, la biología, el sexo; de ser así, ni se plantearía el problema. El sexo biológico, salvo raras excepciones, es claro y constante; si de él dependieran las características de género, las mujeres siempre tendrían las características consideradas femeninas y los varones las masculinas, además de que éstas serían universales.

[22] María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Barcelona, 1983.

La división en géneros, basada en la anatomía de las personas, supone además formas determinadas –frecuentemente conceptualizadas como complementarias y excluyentes– de sentir, de actuar, de ser. Estas formas, la femenina y la masculina, se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado; la manera en que la cultura acepta o rechaza la no correspondencia entre sexo y género varía, y hay algunas donde aparece un tercer género, también llamado transexual,[23] que puede también estar diferenciado en dos géneros, que corresponderían a las variantes de mujer/masculina y varón/femenino, llegando así a cuatro el número de los géneros posibles.

No resulta difícil entender por qué las antropólogas feministas se interesaron tanto en la distinción (sexo/género) que introduce el concepto de género. Con esta distinción se puede enfrentar los argumentos biologicistas. Ya no se puede aceptar que las mujeres sean, "por naturaleza" (o sea, en función de su anatomía, de su sexo) lo que la cultura designa como "femeninas": pasivas, vulnerables, etcétera; se tiene que reconocer que las características llamadas "femeninas" (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición del género.

4

Si bien la antropología daba este sentido de construcción cultural a lo que llamaba papel o estatus sexual, perfilando lo que sería la

[23] El estudio del transexualismo está vinculado estrechamente con los estudios de los trastornos de la identidad sexual. También está relacionado con el travestismo. Sobre el

nueva acepción de la categoría género, no fue ésta la disciplina que introdujo su utilización en las ciencias sociales en el sentido de construcción social de lo femenino y lo masculino.

Parece ser que la disciplina que primero la utilizó así fue la psicología, en su vertiente médica. Aunque ya los estudios de Money en 1955[24] hablan de género con esta intención, el que establece ampliamente la diferencia entre sexo y género es Robert Stoller, justamente en *Sex and Gender*, 1968.[25] Es a partir del estudio de los trastornos de la identidad sexual que se define con precisión este sentido de género.

Stoller examina casos en los que la asignación de género falló, ya que las características externas de los genitales se prestaban a confusión. Tal es el caso de niñas con un síndrome adrenogenital, o sea, niñas cuyos genitales externos se han masculinizado, aunque tienen un sexo genético (XX), anatómico (vagina y clítoris) y hormonal femenino. En los casos estudiados, a estas niñas se les asignó un papel masculino; y este error de rotular a una niña como niño resultó imposible de corregir después de los primeros tres años de edad. La personita en cuestión retenía su identidad inicial de género pese a los esfuerzos por corregirla. También hubo casos de niños genéticamente varones que, al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron rotulados previsoriamente como niñas, de manera que se les asignó esa

fenómeno transexual específicamente, *cfr.*, Catherine Millot, *Exsexo: ensayo sobre el transexualismo*, Editorial Catálogos-Paradiso, Buenos Aires, 1984 (original publicado en 1983); J.G. Raymond, *The Transexual Empire*, Beacon Press, Nueva York, 1979.

[24] En el artículo "La terminología del género y del sexo", en *La sexualidad humana: un estudio comparativo de su evolución* (compilado por H.A. Katchadourian, FCE, México, 1983), Katchadourian señala a John Money como el primero en usar el término "papel genérico" (*gender role*), y a Robert Stoller como el primero en usar formalmente la expresión "identidad genérica" (*gender identity*). John Money se ha dedicado a estudiar las diferencias entre hombres y mujeres desde entonces. Su libro clásico, publicado en 1972, es *Man and Woman, Boy and Girl*, traducido al español como *El desarrollo de la sexualidad humana; Diferencias y dimorfismo de la identidad de género*, Editorial Morata, Madrid, 1982.

[25] *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Robert Stoller, Science House, Nueva York, 1968.

identidad desde el inicio, y eso facilitó el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres.

Esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento de género no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cierto género. Y concluyó que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica.

Desde esta perspectiva psicológica, género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

a) La asignación (rotulación, atribución) de género

Ésta se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta contradicción, o se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.

b) La identidad de género

Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los dos y tres años) y es anterior a su conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de "niño" o de "niña", comportamientos, juegos, etcétera. Después de establecida la identidad de género, cuando un niño se sabe y asume como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ésta se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque es del género contrario, o aceptar sin cuestionar ciertas tareas porque son del propio género. Ya asumida la identidad de género, es casi imposible cambiarla.

c) El papel de género

El papel (*rol*) de género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenina, con sus variantes culturales (del tipo el yang y el yin), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.[26]

La existencia de distinciones socialmente aceptadas entre hombres y mujeres es justamente lo que da fuerza y coherencia a la identidad de género, pero hay que tener en cuenta que si el género es una distinción significativa en gran cantidad de situaciones, es porque se trata de un hecho social, no biológico. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende "naturalmente" de la biología, sino que es un hecho social. Para poner un ejemplo pedestre pero ilustrativo: la maternidad sin duda juega un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar y coser.

Es importante analizar la articulación de lo biológico con lo social y no tratar de negar las diferencias biológicas indudables que hay entre mujeres y hombres; pero también hay que reconocer que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género.

[26] *Cfr.*, Eleanor E. Maccoby (ed.), *The Development of Sex Differences*, Stanford University Press, California, 1966. Una de las conclusiones a que se llega en el libro coordinado por Maccoby es que muchísimas de las personas estudiadas que presentan más talento y más creatividad de lo común son justamente aquellas que se alejan de la conducta de género estereotipada, o sea, las mujeres "masculinas" y los hombres "femeninos".

La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que inclusive se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas, que son construidas y promovidas social y culturalmente. Hay que tener siempre presente que entre mujeres y hombres hay más semejanzas como especie que diferencias sexuales.

5

PERO, ¿QUÉ aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría de género?

En principio, lo que básicamente aporta es una nueva manera de plantearse viejos problemas. Los interrogantes nuevos que surgen y las interpretaciones diferentes que se generan no sólo ponen en cuestión muchos de los postulados sobre el origen de la subordinación femenina (y de sus modalidades actuales), sino que replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y el matrimonio. Por ejemplo, Lévi-Strauss ha señalado que el matrimonio es un dispositivo cultural que asegura un estado de dependencia recíproca entre los sexos. El uso de la categoría de género ha puesto de relieve que dicho estado de dependencia es sólo recíproco en el nivel más elemental e individual, pues la asimetría fundamental permanece. Es decir: los hombres –en conjunto– son quienes ejercen el poder sobre las mujeres –como grupo social.

Además, esta categoría permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico. Así se da una coincidencia importante con la teoría psicoanalítica freudiana, que también privilegia lo simbólico sobre lo anatómico.[27] No estaría de más explorar esta coincidencia,

[27] Toda la obra de Freud es un cuestionamiento de lo aparente –lo cual incluye la anatomía– y una reivindicación de lo simbólico. Una buena introducción al psicoanálisis es: N. Braunstein *et al.*, *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI Editores, México, 1981. Dos libros que privilegian aspectos socioculturales son: Paul Ricoeur, *Freud: una*

ya que justamente el psicoanálisis estudia el proceso individual de adquisición de género en las personas.

La categoría género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad. Algunos autores consideran que dicha transformación se da en el terreno del parentesco; otros, que la desigualdad se funda en la simétrica distribución de tareas; pocos más ubican el origen de la subordinación en el territorio de lo simbólico, especialmente en las estructuras de prestigio.

Una de las primeras antropólogas que consideraron que el intento por comprender y desentrañar la construcción del género en su contexto social y cultural es una de las tareas más importantes de la ciencia social contemporánea, y cuya reflexión teórica es un punto de referencia y de partida para los posteriores estudios de género en antropología, es Gayle Rubin, quien publicó en 1975 un artículo titulado "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex".[28] Al señalar la necesidad de desentrañar la parte de la vida social que es el *locus* (el lugar) de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de ciertos aspectos de la personalidad humana en las personas, designa ese lugar como "el sistema sexo/género".

Como definición preliminar, Rubin plantea que el sistema sexo/género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; con estos "productos" culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea, un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social, y satisfecha de una manera convencional, sin importar qué tan extraña resulte a otros ojos.[29] Su analogía es la siguiente: el hambre es hambre en todas partes, pero cada cultura determina cuál es la comida adecuada; de la misma forma, el sexo es sexo en todas partes, pero una conducta sexual que se considere "aceptable" varía de cultura en cultura.

Rubin señala que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género. Partiendo del conocido planteamiento de Lévi-Strauss respecto a que el intercambio de mujeres –como primer acto cultural que reglamenta la prohibición del incesto– es lo que constituye a la sociedad, Rubin profundiza en qué significa diferencialmente este acto para los hombres y para las mujeres: de entrada, los hombres tienen ciertos derechos sobre las mujeres que las mujeres no tienen sobre ellos ni sobre sí mismas. Por lo tanto, Rubin rechaza la hipótesis de que la opresión de las mujeres se debe a cuestiones económicas, señalando que éstas son secundarias y derivativas.

Rubin subraya la necesidad de analizar la forma en que las transacciones matrimoniales están articuladas con arreglos políticos y económicos. Esta articulación crea una situación muy compleja, y es muy difícil que las mujeres puedan salirse de ella o enfrentarla: la estructura de parentesco señala un espacio determinado para las mujeres, mismo que supone una serie de tareas de género; el lugar en la estructura de parentesco está determinado por el sistema de intercambio matrimonial, que también reglamenta las funciones reproductoras de las mujeres, restringiendo las áreas productivas y la participación pública. Rubin tiene claro que hay un terreno donde los estudios de Lévi-Strauss y los de Freud se superponen, terreno que ella considera prioritario abor-

interpretación de la cultura, Siglo XXI Editores, México, 1970 (original publicado en 1965) y León Rozitchner, *Los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI Editores, México, 1972. Además, vale la pena leer el artículo de Freud, "El malestar en la cultura", en N. Braunstein *et al.*, *A medio siglo de El malestar de la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI Editores, México, 1981. Allí aparece un artículo interesante: "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos", de Frida Saal. Y no se puede dejar pasar el artículo clásico de Freud: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos", en el tomo 19 de sus *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

[28] El artículo apareció en *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975.

[29] En el estudio transcultural clásico de las conductas sexuales (citado en la nota 9) Ford y Beach describen la amplia variación de lo que se considera sexual, incluyendo conductas que a nosotros nos parecen tan extrañas como las nuestras a otros ojos.

dar teóricamente.[30] Para ver lo que las estructuras de parentesco y de matrimonio tienen de político y económico, Rubin plantea que se necesita elaborar una "economía política del sexo".

De ese artículo pionero de Rubin a los actuales estudios antropológicos sobre género han pasado más de diez años. Durante este tiempo se han desarrollado mucho los estudios de género, no sólo en antropología sino también en otras ciencias sociales.[31] Ya para finalizar estas notas quiero mostrar como un ejemplo lo que se está trabajando actualmente en antropología. He seleccionado *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*,[32] una compilación de ensayos antropológicos dirigidos a entender cómo la sexualidad y el género toman forma por las matrices culturales y sociales en las que están insertos. Estos ensayos se salen de la temática tradicional asociada con la problemática de género (por ejemplo, comparaciones transculturales de papeles) e incursionan en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales (como por ejemplo, la virginidad ceremonial en Polinesia, la homosexualidad institucionalizada en Estados Unidos, la ideología sexual masculina en Andalucía); intentan ir más allá de lo descriptivo y se sitúan en una perspectiva de análisis simbólico que explora también los procesos culturales y sociales, al tiempo que trata de desentrañar los significados de dichas prácticas y creencias.

[30] Un intento de abordar esa superposición Lévi-Strauss/Freud lo hace el psicoanalista y antropólogo George Devereux con su etnopsicoanálisis. Ha publicado cientos de artículos y sus libros traducidos al español son: *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barral Editores, Barcelona, 1973 (original publicado en 1970); *Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975 (original publicado en 1972); *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI Editores, México, 1977 (original publicado en 1967); *Baubo, la vulva mítica*, Icaria, Barcelona, 1984 (original publicado en 1983).

[31] Una excelente introducción al sistema sexo/género desde una perspectiva feminista se encuentra en María Jesús Izquierdo, *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, La Cal, Edicions de les dones, Barcelona. Con una perspectiva sociológica destacan: Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londres, 1972; Diana Leonard Barker y Sheila Allen (eds.), *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Tavistock Publications, Londres, 1976; Pauline Hunt, *Gender and Class Consciousness*, The Macmillan Press, Londres, 1980. No está de más citar el muy cuestionable y cuestionado, pero de todas maneras interesante, *Gender* de Iván Illich, Pantheon Books, Nueva York, 1982.

[32] Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (comps.), Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

La amplia introducción, a cargo de las dos compiladoras, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, es, en sí misma, un artículo, con comentarios teóricos y metodológicos sustanciosos. Los ensayos están agrupados bajo dos rubros:

a) La organización cultural del género, y
b) los contextos políticos de género.

Todos los trabajos parten del mismo cuestionamiento: ¿qué es lo que significan el género y la sexualidad en una cultura dada? Símbolos, productos o construcciones culturales, el género y la sexualidad son, por lo tanto, materia de interpretación y análisis simbólico (¡cuánta razón tenía Freud!), materia que se relaciona con otros símbolos y con las formas concretas de la vida social, económica y política. Pero los rubros bajo los que están agrupados responden a dos enfoques metodológicos distintos. Ortner y Whitehead llaman al primero, que tiene el acento puesto en el intento de desentrañar la lógica interna y las relaciones estructurales entre los símbolos –enfoque culturalista– y al segundo, que pone el acento en el análisis de la relación entre los símbolos y sus significados y los diversos aspectos de la vida social –enfoque sociológico.

Estos dos enfoques no son ni opuestos ni mutuamente excluyentes; deben ser interpretados solamente como distintos enfoques metodológicos dentro de un intento común por interpretar y analizar el género como un sistema cultural. Todos los ensayos comparten la perspectiva de que el género y la sexualidad son construcciones simbólicas, cualesquiera que sean las bases "naturales" de la diferencia entre los sexos. Ambos enfoques intentan detectar cuáles son los aspectos económicos, políticos y sociales más significativos para la construcción del género y cómo cierto tipo de orden social genera percepciones específicas sobre el género y la sexualidad. Estas concepciones son vistas como emergentes de las formas de acción que se dan en la vida social, política y económica.

Aunque todos los artículos tienen una reflexión teórica, el de Salvatore Cucchiari, "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: The Origins of Gender Hierarchy", resulta especialmente interesante. Se trata de un "experimento" teórico. Cucchiari intenta imaginarse un mundo sin género y se pregunta qué aspectos de la organización social estarían ausentes o modificados en esa situación. Revisa primero cuestiones que van desde el parentesco hasta el psicoanálisis, y construye un marco interpretativo que utiliza después para analizar datos arqueológicos del Paleolítico. Concluye, aceptando los límites de su especulación, que el género es una construcción social, cultural e histórica.

La introducción de Ortner y Whitehead (cada una tiene, además, un ensayo propio, la primera con el enfoque sociológico y la segunda con el culturalista) resulta muy útil para tener una visión de conjunto. Aparte de que trazan un amplio panorama explicativo de los ensayos compilados, analizando las implicaciones de los aspectos metodológicos y refiriéndolas a cuestiones actuales de la antropología social, las compiladoras también realizan un resumen en el que presentan los aspectos generales de las ideologías de género. Señalan que hay que distinguir el grado de las nociones formales –a veces muy elaboradas– de género y sexualidad que tienen las diferentes culturas, pues suele ser muy variable. La comparación entre las culturas del Mediterráneo y las del norte de Europa es muy ilustrativa. Mientras que las mediterráneas tienen concepciones de género muy complejas y específicas que definen y organizan áreas de la vida tales como el trabajo, el ocio, la actividad religiosa, etcétera, las del norte de Europa son menos elaboradas y por lo tanto el género tiene menos injerencia en esos terrenos de la vida.

Ortner y Whitehead también subrayan que no todas las culturas elaboran nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. Aunque en la mayoría de los casos (y ésa es otra de las tendencias) las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas en términos de conjuntos de oposiciones

binarias, metafóricamente asociadas, hay veces en que los sexos aparecen como gradaciones en una escala. Claro que hay oposiciones recurrentes transculturalmente (Lévi-Strauss las menciona también): mujer/hombre va con naturaleza/cultura, interés privado/interés social, esfera doméstica/ámbito público, etcétera.

Otra tendencia que aparece es la de definir a los varones en términos de su estatus o de su papel: guerrero, cazador, jefe, etcétera, mientras que la tendencia respecto a las mujeres es de definirlas en términos androcéntricos, por su relación con los hombres: esposa de, hija de, hermana de, etcétera.

Las compiladoras señalan también que los ejes que dividen y distinguen lo masculino de lo femenino, en realidad jerarquizan lo masculino sobre lo femenino y distinguen a las personas del mismo género. Los ejes de valoración son culturales y aun fuera del terreno del género ésta se realiza en términos genéricos. En muchas partes se suele valorar la fuerza sobre la debilidad, y se considera que los varones son los fuertes y las mujeres las débiles. De ahí que resulte coherente el que, por ejemplo, en México, esto se manifieste con expresiones del tipo "pareces vieja" (ante la "debilidad" de un hombre) o "ni pareces vieja" (dirigida a una mujer con halago); la expresión "vieja el último", común entre niños que van a echar una carrera, también es utilizada por niñas.

Después de resumir las tendencias generales de las ideologías de género, Ortner y Whitehead presentan su hipótesis: la organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente a las nociones culturales de género y sexualidad. Partiendo de la idea de que hay transacciones dinámicas entre los aspectos económicos y los ideológicos en una sociedad, proponen que los articula el sistema de prestigio. Al estudiar la forma en que el prestigio es distribuido, regulado y expresado socialmente, se establece una perspectiva que permite entender muchos aspectos de las relaciones sociales entre los sexos, y de cómo éstas son vistas culturalmente. Los sistemas de prestigio son parte del orden político, económico y social. Así, el parentesco, el matrimonio y las relaciones de producción tienen un lugar dentro de estos sistemas de

prestigio. Para Ortner y Whitehead, el prestigio es el concepto que tiene las implicaciones más claras e inteligibles para entender las ideas de género. De ahí la importancia de los sistemas de prestigio para comprender ciertos conceptos que tienen que ver con el género, como por ejemplo, el concepto del honor.[33]

Los sistemas de prestigio están entretejidos con las construcciones culturales de género. Ortner y Whitehead afirman que un sistema de género es, primero que nada, un sistema de prestigio, y que si se parte de ese punto, ciertos aspectos transculturales de las ideologías de género cobran sentido. Proponen estudiar ciertos aspectos de las relaciones entre el género y otros órdenes de prestigio, analizando la relación de mutua metaforización entre las categorías de género y las usadas por el sistema de prestigio.

No es posible dar cuenta aquí de la variedad de las reflexiones que aparecen en *Sexual Meanings*. La perspectiva simbólica que comparten, más la utilización de la categoría género, les permite hacer una lectura diferente de aspectos que parecían ya haber sido suficientemente analizados: la dote, el control de la actividad sexual premarital, la endogamia, el precio de la esposa, la herencia femenina, la virginidad, la homosexualidad institucionalizada, la ideología y las prácticas sexuales.

Aunque sus planteamientos no tienen todavía la estructuración de una teoría ya constituida son realmente muy estimulantes y no sólo para la antropología. Aparte de los datos etnográficos y su novedosa interpretación, el volumen tiene otra aportación indudable: la clara intención política de investigar cuáles son las fuerzas sociales y los elementos culturales que construyen, moldean y modifican las ideas sobre el género para así acabar con lo que parece ser el *locus* de la opresión, subordinación, o como quiera llamársela, femenina: el "sistema sexo/género" que denominó Rubin.

[33] Véase el clásico artículo de Pitt-Rivers "Honor y categoría social", en J.G. Peristiany (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Editorial Labor, Barcelona, 1968.

6

TAL VEZ todavía es muy pronto para afirmar que el uso de esta categoría modificará sustancialmente el tipo de investigación y reflexión antropológica. Lo que sí ya ha hecho es permitir el desmantelamiento del pensamiento biologicista (tanto patriarcal como feminista) respecto del origen de la opresión femenina, ubicándolo en el registro "humano", o sea, en lo simbólico. El proceso ha sido relativamente rápido.

La transición del estudio y la comparación de lo femenino y lo masculino en culturas dadas al planteamiento de lo que significan lo femenino o lo masculino, y cómo se articulan con otras áreas de la vida, se ha dado en un lapso de diez años.

El cuestionamiento a la "naturalidad" del género lleva a reconocer el prejuicio naturalista que se expresa en otros terrenos. Entre concebir el género de manera lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no sólo en el terreno de la investigación y reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).

El análisis de la articulación entre el sistema de prestigio y el de género (articulación que supuestamente se da en el sistema de parentesco y de matrimonio) pone en evidencia una importante contradicción: que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y las mujeres con otro estatus. Esta contradicción ha sido uno de los puntos más álgidos del debate feminista. A pesar de la condición universal de subordinación femenina, la diferencia específica de clase (y también de etnia) crea una separación entre las mujeres. El debate sobre la imposibilidad de desarrollar una propuesta política para las mujeres que concilie la igualdad de los problemas de género con las diferencias específicas de clase y etnia ha sido una constante de la corriente marxista del femi-

nismo.[34] Muchos de los elementos de la discusión –el papel de las mujeres en el modo de producción (su trabajo doméstico no pagado) y de reproducción (la maternidad y la función de las mujeres en la familia)– son examinados por antropólogos feministas con casos de sociedades no tan complejas como las capitalistas. Conocer esos materiales, criticarlos, confrontar sus interpretaciones con lo que está pasando aquí y ahora es un paso útil para el necesario debate que enlaza la teoría con la praxis.

Ya para terminar, quiero señalar que las antropólogas feministas que trabajan en la dirección de unir teoría y praxis, apoyándose en el marxismo y en el psicoanálisis, lo hacen con una clara conciencia del trabajo colectivo. Rayna Reiter lo expresó con estas palabras:

> Pasarán fácilmente décadas antes de que la crítica feminista aporte lo que Marx, Weber, Freud o Lévi-Strauss han logrado en sus áreas de investigación. Pero un punto principal de la crítica feminista es que las feministas no intentamos repetir ese proceso por el cual individuos impresionantemente preparados como *scholars* y totalmente confiados en su misión como pensadores críticos, redefinen una tradición dándole una nueva dirección. A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. Por nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida.

Reiter finaliza señalando que todo ese trabajo colectivo servirá "para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a desmantelar las estructuras de la desigualdad".

[34] De la corriente marxista (también llamada socialista) del feminismo, el clásico fue: Juliet Mitchell, *La condición de la mujer*, Extemporáneos, México, 1974 (original publicado en 1971). Del planteamiento original de Mitchell surgieron muchos otros, más elaborados, que tratan de la situación de las mujeres en sociedades de clases, y otros más que analizan específicamente la relación política entre feminismo y socialismo. Destacan: Annette Kuhn y AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism; Women and Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978; Heleieth I.B. Saffioti, *Women in Class Society*, Monthly Review Press, Nueva York, 1978; Zillah R. Einsenstein (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI Editores, México, 1980 (original publicado en 1978); Batya Weinbaum, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1984 (original publicado en 1978); Sheila Rowbotham, Lynne Segal e Hilary Wainwright, *Beyond the Fragments; Feminism and the Making of Socialism*, Merlin Press, Londres, 1979; Michele Barrett, *Women's Oppression Today; Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso Editions, Londres, 1980; Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution; A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston, 1981.

SHERRY B. ORTNER
HARRIET WHITEHEAD

*Indagaciones acerca de los significados sexuales**

DESDE HACE tiempo se viene reconociendo que los "papeles sexuales" –es decir, la diferente participación de hombres y mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas– varían de cultura a cultura. Asimismo, desde hace mucho tiempo se sabe que el grado y las características de la asimetría social entre los sexos son también muy diferentes entre las distintas culturas. Por el contrario, generalmente no se reconoce el prejuicio en el que se sustentan muchos de los estudios sobre los papeles sexuales y el ámbito masculino. Este prejuicio consiste en la suposición de que sabemos, sin lugar a dudas, lo que son los "hombres" y las "mujeres", y de que lo masculino y lo femenino son cuestiones esencialmente naturales y no elaboraciones predominantemente culturales.

Este artículo parte de una premisa radicalmente diferente: los rasgos propios del género y los procesos naturales del sexo y la reproducción constituyen solamente un indicador, muy ambiguo por cierto, de la organización cultural del género y de la sexualidad. Lo que se considera que es el género, lo que se piensa son los hombres y las mujeres, lo que se asume como patrón de las relaciones entre hombres y mujeres son, entre otras, ideas que no reflejan simplemente "datos" biológicos, ni se elaboran exclusivamente a

* Este artículo apareció originalmente como "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", en *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. La traducción que se reproduce aquí es de Gloria Elena Bernal y apareció en Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1991.

partir de ese tipo de información; por el contrario, son en buena medida un producto de procesos sociales y culturales. La insistencia misma de diversas tradiciones culturales en el factor biológico suele presentar grandes variaciones: algunas culturas sostienen que las diferencias entre lo masculino y lo femenino se basan casi por completo en las características biológicas de los individuos, en tanto que otras conceden muy poca importancia a las diferencias biológicas reales o supuestas.

Margaret Mead propuso esta perspectiva –casi podría decirse que la "descubrió"– hace más de cuarenta años; hoy en día son muy pocas las investigaciones antropológicas enmarcadas en modelos teóricos explícitamente basados en alguna forma de determinismo biológico. Sin embargo, hasta fecha reciente pocos antropólogos se habían preocupado por identificar de manera sistemática los procesos culturales y sociales con los que las ideas culturalmente variables de sexo y género pudiesen estar relacionadas. Sea que remitan todas las cuestiones de este tipo a alguna teoría psicológica fundamentada en la biología, o que se limiten a ignorar el problema, la mayoría de los antropólogos han permitido que el prejuicio naturalista domine el campo de los estudios de sexo y género. Este artículo asume, con otros trabajos, el reto de corregir ese desequilibrio, partiendo del supuesto de que el género y la sexualidad son construcciones culturales (simbólicas) y preguntándose acerca de las fuentes, los procesos y las consecuencias de su elaboración y organización.

Esta otra perspectiva implica, en nuestro caso, comenzar por preguntar sistemáticamente cuál es el *significado* de lo masculino y lo femenino, del sexo y la reproducción, en contextos sociales y culturales determinados, en lugar de presuponer que se sabe de entrada lo que esos conceptos significan. El género, la sexualidad y la reproducción se abordan en calidad de *símbolos* a los que una sociedad determinada asigna significados particulares, como ocurre con todo símbolo. El acercamiento al problema del sexo y del género se considera, en consecuencia, como una cuestión de análisis e interpretación simbólicos. Ambas tareas suponen establecer, por un lado, la relación existente entre ésos y otros símbolos y significados culturales y, por el otro, la relación entre éstos y las formas de vida y experiencia sociales. El hilo conductor de la antología es pues, precisamente, esta visión del género y de la sexualidad en cuanto formas simbólicas plenas de significado, que exigen ser interpretadas para poder ser explicadas.

El resultado de la aplicación de este enfoque consistiría, en primer lugar, en sacar a luz la diversidad –anteriormente ignorada– de los significados atribuidos a los sexos y a la sexualidad en diferentes culturas; al mismo tiempo, se adquiriría conciencia de las similitudes interculturales realmente existentes. En segundo lugar, el enfoque simbólico contribuiría a llamar nuestra atención sobre los factores sociales y culturales que inciden de manera más inmediata en la cultura del género.

Sin embargo, antes de pasar al examen de estos resultados es conveniente aclarar lo que se quiere decir cuando se habla de un "enfoque simbólico" de los datos sobre el sexo y el género, así como precisar algunas de las diferencias metodológicas que existen entre los estudios sobre el tema. En este ensayo discutiremos en primer lugar las metodologías; en seguida, haremos un repaso de los tipos de diferencias y similitudes interculturales que se advierten en las ideas sobre el género, y cuyo descubrimiento ha sido posible gracias al enfoque simbólico; por último, consideraremos el problema de las dimensiones sociales y culturales que parecen ejercer mayor influencia en la configuración de las ideas culturales acerca del género y la sexualidad.

Los aspectos del método

Los enfoques específicos pueden agruparse, de manera general, en dos conjuntos. En el primero de ellos, el énfasis metodológico se pone en el desciframiento de la lógica interna y de las relaciones estructurales *entre* los símbolos culturales. El segundo insiste en el análisis de las relaciones entre símbolos y significados por un lado, y ciertos aspectos de las relaciones sociales, por el otro.

El primer enfoque podría considerarse como más "culturalista" y el segundo como más "sociológico". Sin embargo, debe subrayarse el hecho de que hasta los estudios que mayor énfasis ponen en los aspectos sociológicos se someten a una visión simbólica (o "cultural") del género, y que los trabajos que podrían considerarse como de más fuerte tendencia culturalista se fundamentan en sólidos soportes sociológicos.

El enfoque culturalista insiste en que ningún símbolo de género particular puede ser comprendido a cabalidad si no se determina su ubicación precisa en un sistema más amplio de símbolos y significados. En otras palabras, no se trata únicamente de entender lo que significan por separado "lo masculino", "lo femenino", "el sexo" y "la reproducción" en cualquier cultura dada, sino de asumir que esos significados se aprehenden mejor cuando se les inserta en un contexto más amplio de significados interrelacionados. Así pues, el propósito central consiste en establecer el significado de los símbolos sexuales y de género de acuerdo con otras creencias, concepciones, clasificaciones y supuestos culturales.

Con ciertas variantes, este enfoque queda ilustrado por diversos ensayos: el de Whitehead sobre la superposición de los géneros entre los nativos de América del Norte, el de Poole sobre el jefe ritual "andrógino" entre los bimin-kuskusmin de Nueva Guinea, el de Strathern sobre las tendencias de índole moral formuladas culturalmente por los hombres y las mujeres de Hagen (Nueva Guinea), el de Shore en torno al "álgebra" de la masculinidad y la feminidad en Samoa, el de Brandes sobre la ideología sexual masculina en Andalucía y el de Nadelson acerca de los mitos sobre el origen de las mujeres entre los mundurucú de Amazonia.[1]

[1]Estos textos aparecen en la primera parte de la antología que Ortner y Whitehead compilaron. Sus autores y títulos son los siguientes: H. Whitehead, "The Bow and the Burden Strap: a New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America"; F.J.P. Poole, "Transforming 'Natural' Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology Among Bimin Kuskusmin"; M. Strathern, "Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery"; B. Shore, "Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions"; S. Brandes, "Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town"; L. Nadelson, "Pigs, Women, and the Men's House in Amazonia: an Analysis of Six Mundurucmyths."

Aunque no sea un análisis estrictamente cultural, el ensayo especulativo de Cucchiari sobre los orígenes de las categorías de género[2] pertenece también a esta clasificación metodológica puesto que, como los demás, trata principalmente acerca de las relaciones internas (en este caso las contradicciones) entre los elementos de un mismo sistema ideológico. De acuerdo con todos estos trabajos, los significados de la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción surgen en buena medida de las relaciones sistémicas –tanto lógicas como de asociación– en las que participan con otros símbolos.

Un ejemplo de ello es cómo se descubre, a partir de un análisis contextual del simbolismo andaluz sobre género, que los símbolos populares que representan al demonio (la cabra, la serpiente del Edén) están asociados principalmente en esa área cultural con el sexo femenino y no con el masculino; esto contrasta con las asociaciones masculinas que de ellos se hacen en otras ramas de la tradición occidental (Brandes). Otro ejemplo nos lo ofrece el hecho de que en tres áreas culturales diferentes –Nueva Guinea, la Norteamérica indígena y Polinesia–, las personas con identidad de género ambigua son reconocidas culturalmente e incluso se propicia su existencia; sin embargo, como los autores mismos señalan, las categorías occidentales de perversión sexual y hermafroditismo resultan inadecuadas e insuficientes para describir a esas personas. En cada caso, su estatus especial se fundamenta en una configuración cultural específica, no occidental, de los rasgos de género (Poole, Whitehead, Shore).

Estos descubrimientos, junto con la revelación que hace Nadelson de la fantasía de autosuficiencia masculina que subyace a las especulaciones míticas de los mundurucú en torno a los orígenes de las mujeres, y con la explicación que ofrece Strathern al hecho de que la opinión sobre el género que sostienen las mujeres de Melpa es equivalente a la de los hombres, son producto de un

[2]S. Cucchiari, "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy", en este mismo volumen.

cuidadoso análisis de las premisas que fundamentan las costumbres, las clasificaciones y las asociaciones particulares.

Los ensayos mencionados se interesan principalmente por el nivel cultural, es decir, por las interrelaciones entre símbolos y significados. No obstante, debe hacerse notar que un enfoque de este tipo no impide por sí mismo formular problemas adicionales relativos a los contextos sociales, políticos y económicos en los que se producen las elaboraciones simbólicas. Por el contrario, podría aducirse que los estudios simbólicos realizados sistemáticamente suelen evolucionar de manera tal que permiten identificar los aspectos de las relaciones sociales (o económicas, o políticas) que resultan más significativos para profundizar en el análisis. Los ensayos de tendencia "culturalista" contienen, implícita o explícitamente, indicaciones de ese tipo. Los análisis de Whitehead, Strathern y Brandes sugieren que la organización social del prestigio y el estatus resulta determinante para comprender cabalmente las concepciones sobre el género que se manifiestan en las culturas estudiadas. Por su parte, los análisis de Poole, Shore y Nadelson indican que la organización social basada en el parentesco y el matrimonio constituye un elemento fundamental para la construcción del género en los casos que estudian. Más adelante sostendremos que, en realidad, diversos aspectos de la organización del prestigio, tanto como de la organización basada en el parentesco y el matrimonio, ejercen regularmente una influencia decisiva en las concepciones culturales sobre el género, y esto de maneras específicas. Sin embargo, por ahora deseamos continuar la discusión de los problemas de índole metodológica.

Hemos afirmado que el enfoque culturalista, con su énfasis en las relaciones entre los símbolos culturales, no impide el planteamiento de preguntas más típicamente sociológicas, como son las que se refieren a los efectos que puedan tener sobre las ideas culturales las estructuras políticas, económicas y sociales en general. Iríamos todavía más lejos para afirmar que un enfoque culturalista ofrece una base menos reduccionista que la de otros enfoques para formular en primera instancia cuestionamientos de ese tipo.

Uno de los problemas más persistentes en la antropología social (en su mayor parte británica) ha sido que, en su prisa por establecer los vínculos entre "cultura" y "sociedad", los investigadores suelen estudiar a la cultura separándola en fragmentos (como el de la "impureza femenina", o el del "nacimiento virginal") e hilvanando después cada retazo con algún rasgo específico de la organización social (matrimonio entre grupos enemigos, organización clánica matrilineal, por ejemplo), sin enfrentar la tarea ineludible de analizar lo que cada fragmento significa en su contexto. Ese tipo de estudios no han sido capaces de comprender que la cultura posee propiedades típicas de los sistemas y que, como sistema, media entre cualquier símbolo particular y su fundamento social. El significado de cualquier rasgo cultural específico depende tanto de la forma en la que se inserta en un contexto simbólico más amplio, como de su relevancia para una institución social determinada o de su referencia a ella. De ahí que puedan producirse distorsiones interpretativas graves cuando se menosprecia este contexto cultural más amplio, para privilegiar una rápida ubicación del rasgo cultural, a la manera de Durkheim.

Por ejemplo, podría aducirse –con justicia– que la "importancia de la patrilinealidad" se expresa en el personaje andrógino ritualizado de los bimin-kuskusmin, conocido como *waneng aiyem ser*. Pero la posibilidad misma de que exista un personaje de ese tipo, como lo demuestra Poole, depende de un complejo cultural en el que tanto el parentesco como las identidades de género se expresan y se mezclan entre sí en un código de sustancias corpóreas. Así, el análisis previo del conjunto sistémico de relaciones sociales actúa como freno contra el reduccionismo sociológico y la simplificación exagerada.

Esto nos remite al segundo de los grandes enfoques presentes en los estudios antropológicos sobre el género, que hemos denominado enfoque "sociológico". Mientras que el análisis culturalista procede, como si dijéramos, de arriba hacia abajo, el enfoque sociológico sigue la trayectoria inversa, de abajo hacia arriba. Ambas modalidades analíticas comparten la misma problemática

–a saber, la elucidación de la cultura del género (sus símbolos, significados e ideologías). No obstante, los trabajos que asumen una postura de corte sociológico enfocan ese conjunto de problemas a través del estudio de la forma en la que ciertos tipos de orden social tienden a producir, mediante la lógica de su funcionamiento, ciertos tipos de percepciones culturales sobre el género y la sexualidad. El enfoque sociológico está representado más directamente por el análisis de Collier y Rosaldo sobre el género en sociedades en las que existe la institución del "precio de la novia", el análisis de Llewelyn-Davies sobre el género entre los maasai de África del Este, y el análisis de Ortner sobre el género y la sexualidad en Polinesia.[3] La naturaleza de este enfoque y, especialmente, lo que lo singulariza frente a los enfoques más tradicionales de la sociología del significado, pueden comprenderse mejor, de nueva cuenta, si se les compara con ciertos patrones de análisis habituales en la antropología social.

Desde la perspectiva tradicional de la antropología social, los rasgos culturales han sido considerados en su mayoría como "reflejos" de estructuras jurídicas primarias (linajes, castas, clases), que tienen como función esencial la de "reforzarlas". En la versión marxista de esta perspectiva, la cultura suele ser vista, en buena medida, como "ideología" que "justifica" el *statu quo* y que "mitifica" las fuentes de la opresión y la explotación. Sin embargo, la perspectiva marxista ofrece la evidente ventaja de subrayar que la cultura muy rara vez es un "reflejo" exacto de la totalidad; más bien, sería una distorsión de tipo sistemático. Todos los autores de tendencia sociológica que aparecen en esta antología han sido influenciados, implícita o explícitamente, por estas elaboraciones marxistas; esto se debe, por lo menos en parte, a que el estudio del género es, de suyo, un estudio de relaciones asimétricas de poder y oportunidad.

[3] Estos estudios son, en orden de aparición: J.F. Collier y Michelle Z. Rosaldo, "Politics and Gender in Simple Societies"; M. Llewelyn-Davies, "Women, Warriors, and Patriarchs" y S.B. Ortner, "Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: the Case of Polynesia and Some Comparative Implications".

No obstante, el marxismo y el durkheimianismo tradicionales ofrecen una concepción inadecuada de la cultura, puesto que la supeditan, en mayor o menor medida, al proceso social. Por otra parte, los investigadores de tendencia sociológica que poseen una sólida formación en antropología simbólica tienen a su disposición herramientas analíticas más sofisticadas. Una de las de mayor importancia es el método del análisis centrado en el actor o, más exactamente, mediado por el actor. Este método tiene sus raíces en la obra de Weber y despliega su potencial en la antropología simbólica moderna a través de la obra de Parsons y de Geertz. El concepto de "actor" es un elemento central en la sociología de los símbolos y los significados, al contrario de lo que ocurre en el campo de la antropología social más convencional. Esto se debe en parte a la sencilla razón de que el significado no es inherente a los símbolos, sino que necesita ser revestido de símbolos, conferido a través de ellos y, en consecuencia, interpretado a partir de los símbolos por seres sociales actuantes. Es por ello que los actores sociales deben quedar incluidos en el análisis.

En el análisis centrado en el actor (o mediado por el actor), el foco de atención no reside únicamente en las características formales de la estructura, sino también en la manera específica en la que las percepciones que los actores tienen del mundo –de la naturaleza, del propio ser y de las relaciones sociales– son modificadas al operar dentro de esa estructura. Las concepciones sobre el género, así como las ideas en torno a la sexualidad y la reproducción, son vistas como producto de diversas formas de acción o práctica, las cuales tienen lugar, a su vez, dentro de diferentes formas de organización de la vida social, económica y política.

Es así como Collier y Rosaldo pueden demostrar por qué "en un mundo en el que un hombre necesita una esposa –y nada más– para lograr el estatus más alto que puede alcanzar en su sociedad... la relación sexual adquiere el carácter de un acto verdaderamente 'político'...", y funciona como el "lenguaje básico dominante en las relaciones políticas". Llewelyn-Davies muestra cómo entre los

maasai el proceso de llegar a ser un "adulto autónomo" depende, parcialmente, de la obtención de "propiedad" –a saber, esposas y ganado–; en ese contexto, el periodo de transición (masculina) de pasar a ser propietario se ritualiza y se reviste de gran *glamour* cultural. Y es justamente durante este proceso, afirma Llewelyn-Davies, cuando "se construye la *idea* (maasai) de la masculinidad". Por último, Ortner muestra cómo en Polinesia, donde el prestigio se mantiene y acrecienta de manera importante a través de la multiplicación de las líneas de descendencia, las mujeres emparentadas –hermanas e hijas– aparecen como seres particularmente valiosos, puesto que tienen la capacidad de atraer hombres y de retener a los hijos en sus líneas de descendencia; por esa razón son tratadas con mucho respeto (si bien de maneras muy contradictorias).

Así pues, en estos casos el método de análisis no consiste en establecer las relaciones existentes entre ciertos símbolos y ciertos rasgos de la estructura social, como si aquéllos fuesen "reflejo" o "justificaciones" de determinados arreglos de tipo institucional. Por el contrario, el objetivo consiste en mostrar cómo es que, para los actores que operan dentro de ciertos tipos de orden institucional y que en efecto acatan las reglas del juego, el mundo tiende a adoptar ciertas apariencias supuestamente inevitables y "naturales". La naturaleza política de las relaciones sexuales en las sociedades "simples", el *glamour* de los guerreros maasai y el alto valor cultural que se atribuye a las hermanas e hijas en Polinesia, son rasgos que se vuelven comprensibles si se les considera como elementos del mundo del "sentido común", *tal y como éste se les presenta* a los actores que participan en relaciones sociales organizadas de determinada manera. El proceso es evidentemente circular. La estructura de las relaciones sociales es moldeada por las mismas ideas culturales que la dinámica social propicia y cristaliza gracias a ellas.

En estos análisis de más fuerte orientación sociológica se plantean ciertas cuestiones que habían estado latentes en los ensayos de tipo culturalista. Entre ellas está la pregunta sobre *los aspectos* particulares de las relaciones sociales que ejercen mayor influencia en la forma que adopta la ideología del género. Abordaremos este problema en la sección que trata sobre los contextos sociales de la cultura del género. No obstante, deseamos insistir aquí en que los dos grandes enfoques cuyas características acabamos de esbozar no deben ser vistos como tipos opuestos y mutuamente excluyentes, sino como énfasis metodológicos diferentes dentro de un solo y mismo esfuerzo por interpretar y analizar al género en tanto sistema cultural.

Según se señaló ya, todos los autores mencionados comparten la premisa de que lo masculino y lo femenino, el sexo y la reproducción, son elaboraciones culturales o simbólicas, independientemente de las bases "naturales" que sustenten las diferencias de género y la reproducción humana. Es por esto que cada uno de los autores comienza por preguntarse cuáles son los *significados* que, como símbolos, tienen el sexo y el género en la sociedad que estudia. El análisis prosigue a través de la búsqueda y la descripción de los *contextos* dentro de los cuales esas elaboraciones adquieren sentido, ya sea que estén constituidos por conjuntos más amplios de símbolos y significados, o por algún ordenamiento particular de las relaciones sociales.

Antes de abordar los problemas sustanciales, debemos mencionar el ensayo ya citado de Cucchiari en torno a los orígenes del género en el pensamiento cultural. Este ensayo es en esencia un experimento especulativo. Cucchiari pide al lector, mediante la exigencia que se impone a sí mismo, que imagine un mundo sin género; al mismo tiempo, se pregunta qué otros rasgos de la organización social y del pensamiento cultural estarán ausentes o presentes en un mundo como ése. En el proceso, el autor va analizando –con mayor detenimiento que el de nuestra introducción– el sentido en el que el género es, efectivamente, una elaboración cultural (así como social e histórica). La importancia de este ensayo reside en la amplitud de su análisis sobre la naturaleza de la ideología del género, elaborada simbólicamente, y en su propósito general de distanciar al lector del pensamiento habitual acerca de las cuestiones relacionadas con el género.

RASGOS GENERALES DE LAS IDEOLOGÍAS DE GÉNERO

SI BIEN es verdad que las ideologías culturales en torno al género difieren mucho entre sí, ciertos temas generales que conciernen a la naturaleza de los hombres, de las mujeres, del sexo y de la reproducción aparecen recurrentemente en gran cantidad de casos. En este artículo queremos llamar la atención sobre algunos de esos temas. En primer lugar, debemos señalar que es muy variable el grado en el que las culturas poseen ideas formales y muy elaboradas en torno al género y la sexualidad. Podría pensarse, por ejemplo, en el contraste entre las culturas mediterráneas y las del norte de Europa; las primeras tienen puntos de vista sumamente complejos y explícitos acerca de la naturaleza del género, que organizan y definen muchas otras esferas de la vida –el trabajo, el descanso, la actividad religiosa, entre otras. Por el contrario, en el norte de Europa las ideas sobre el género y la sexualidad son mucho menos elaboradas, y no parecen funcionar como principios organizadores determinantes de otros ámbitos de la vida y la actividad sociales.

Más aún, no todas las culturas han elaborado las ideas de masculinidad y feminidad en términos de dualismos simétricos. Por ejemplo, Collier y Rosaldo señalan que en las sociedades en las que el "precio de la novia" es una institución social importante, las ideas acerca de la masculinidad se encuentran sumamente desarrolladas, mientras que las que se asocian con la feminidad parecen estar relativamente poco sistematizadas. A los hombres se les glorifica como cazadores y asesinos, pero las mujeres no son alabadas, en compensación, por el hecho de ser madres y "dadoras de vida". En estos casos, las creencias culturales acerca de los sexos no conforman sistemas lógicos bien definidos de oposiciones o de elementos complementarios; los sexos aparecen, más bien, como gradaciones en una escala (véase también el estudio de Llewelyn-Davies).

No obstante, en la mayoría de las culturas las diferencias entre hombres y mujeres son pensadas, de hecho, como conjuntos de oposiciones binarias asociadas metafóricamente (después de todo, incluso una escala tiene siempre cúspide y base, y éstas son sus polos opuestos). Además, en las ideologías de género existen algunas oposiciones hasta cierto punto recurrentes y muy difundidas entre diversas culturas. Deseamos llamar la atención y reflexionar sobre algunas de estas oposiciones.

En primer lugar, algunos de los estudios mencionados presentan versiones particulares de la oposición "naturaleza/cultura". En un artículo de 1972, Ortner sostiene que en el pensamiento cultural existe una tendencia universal a asociar lo masculino con la cultura, y a considerar que lo femenino se encuentra más cercano a la naturaleza (véanse también los trabajos de Ardener, 1975; Barnes, 1973; Mathieu, 1973). Los estudios de Strathern, Shore y Llewelyn-Davies, en esta compilación, contienen resonancias de esa tendencia. Sin embargo, todos ellos encuentran motivos para modificar esa formulación de diversas maneras. Valdría la pena revisar brevemente estas modificaciones y el estatuto teórico que, en general, tienen las oposiciones universales entre los sexos.

Es especialmente interesante el planteamiento que hacen al respecto Strathern y Llewelyn-Davies en sendos ensayos. Ambas autoras sostienen que la dimensión más importante de la oposición entre los sexos, en los pueblos que estudian (los pobladores del monte Hagener en Nueva Guinea y los maasai de África, respectivamente) es el contraste entre lo que Strathern llama el "interés particular" y el "bien social". Se considera que las mujeres tienden a asumir principalmente las preocupaciones de orden privado y particular (que son las que con frecuencia producen divisiones), procurando beneficiarse a sí mismas y quizá a sus hijos sin tener en cuenta que sus actitudes acarrean consecuencias sociales más amplias; mientras que se piensa que los hombres tienen una orientación más universal, que se preocupan más por el bienestar de la totalidad social. Es muy probable que esta asociación esté presente en gran número de culturas en el mundo entero y que tenga relación con una muy difundida diferenciación sociológica entre los sexos señalada ya por Rosaldo (1974): casi universalmente,

los hombres ejercen el control del "ámbito público", aquel en el que los intereses "universales" se expresan y manejan; casi universalmente también, las mujeres se sitúan en el "ámbito doméstico" –o son confinadas a él– y son responsabilizadas del bienestar de sus propias familias.

Esta relación estructural básica fue percibida y articulada con énfasis diversos por teóricos anteriores, particularmente Talcott Parsons y Claude Lévi-Strauss. De hecho, fue Lévi-Strauss quien –al considerar el ámbito de lo doméstico como una entidad biológica en lo fundamental (la "familia biológica") y el ámbito de lo público como la red de alianzas surgida del primer acto verdaderamente "cultural", es decir, de la institución del tabú del incesto– invocó por vez primera la oposición entre naturaleza y cultura en relación con la distinción doméstico/público. Siguiendo la línea de pensamiento de Lévi-Strauss, Ortner cerró el círculo sugiriendo que los hombres tendían a ser asociados culturalmente con la "cultura" y las mujeres con la "naturaleza", por varias razones; una de ellas sería que los hombres controlan la esfera de las coordinaciones sociales más amplias, mientras que las mujeres ocupan las subunidades que se encuentran sometidas a esa coordinación (Ortner, 1972).

Si se reflexiona detenidamente sobre estos asuntos, parece claro el hecho de que todas las oposiciones propuestas –naturaleza/cultura, doméstico/público, interés particular/bien social– derivan del mismo razonamiento sociológico central: que la esfera de actividad social asociada predominantemente con los hombres abarca la esfera preponderantemente relacionada con las mujeres y que, por esa razón, a la primera se le atribuye culturalmente un mayor valor. Las diversas maneras en las que este razonamiento ha sido formulado dependen de las diferencias entre los intereses teóricos de los autores.

A Rosaldo, por ejemplo, le preocupa especialmente articular las posiciones masculinas y femeninas en términos sociológicos precisos. La autora se limita a sostener que su formulación es coherente con las formas culturales en las que hombres y mujeres son

percibidos, sin pretender que sus conceptos –doméstico/público– reproduzcan la perspectiva nativa con absoluta exactitud. En cambio, la oposición naturaleza/cultura de Ortner fue pensada como una aproximación universal a las tendencias que muchas culturas manifiestan en la asignación de categorías. (En este caso, se considera que las variantes que esa oposición presenta en el nivel de la ideología cultural *explícitamente* articulada, constituyen un problema analítico de otro orden.) Finalmente, el contraste propuesto por Strathern entre el interés particular y el bien social capta también una dimensión del punto de vista nativo; además, es quizá una de las formulaciones más cercanas al razonamiento sociológico central al que aludíamos: que, indudablemente, los hombres controlan el funcionamiento social en sus niveles de mayor envergadura –sin importar que este control redunde o no de manera invariable en el bien de la colectividad–, mientras que los horizontes sociales de las mujeres se encuentran restringidos a la estrecha gama de sus parientes cercanos y a sus necesidades inmediatas. El problema de establecer cuál de los contrastes mencionados entre lo masculino y lo femenino es el que se manifiesta en el código de comunicación de una cultura particular es, desde luego, una cuestión empírica. Sin embargo, todos esos contrastes podrían presentarse en una cultura particular sin contradecirse mutuamente; todos ellos son en cierto sentido, variantes de los demás.

Puede observarse además una permuta de los temas planteados por la interrelación entre las esferas de acción de los hombres y de las mujeres en la tendencia cultural generalizada a definir a los hombres de acuerdo con categorías de estatus y función social ("guerrero", "cazador", "estadista", "anciano" y muchas otras similares), que poco tienen que ver con sus relaciones con las mujeres. En contraposición, las mujeres tienden a ser casi enteramente definidas por las relaciones que típicamente corresponden a sus funciones de parentesco ("esposa", "madre", "hermana"); si se les examina detenidamente, se verá que se trata de las relaciones que guardan con los hombres. Este contraste no es, en la mayoría

de los casos, un componente explícito del pensamiento cultural. Sin embargo, constituye una característica habitual de las formas en las que las categorías de lo masculino y lo femenino son diversamente definidas y organizadas en diferentes culturas.

La tendencia a refractar la imagen de las mujeres a través de sus diferentes formas de vinculación con los hombres queda establecida con claridad en los análisis de Ortner y Shore sobre las culturas polinesias y en el estudio de Poole sobre las ideas de los bimin-kuskusmin de Nueva Guinea. En el caso de Polinesia tanto Shore como Ortner hacen notar, adicionalmente, que las categorías femeninas de "esposa" y "hermana", basadas en relaciones de parentesco y que dominan el concepto polinesio de mujer, encarnan, entre otras cosas, una importante distinción entre las mujeres que son "sexuales" desde el punto de vista personal de cualquier individuo masculino, y las que no lo son. La distinción entre mujeres "sexuales" ("esposas") y mujeres "no sexuales" ("hermanas") y, de modo más importante aún, la prominencia cultural relativamente mayor de las "hermanas", tiene serias repercusiones en la valoración cultural de las mujeres en Polinesia y en los patrones de relación entre los sexos.

En lo que parece ser una extensión del androcentrismo implícito en la definición de las mujeres de acuerdo con sus relaciones, se encuentran varios casos de culturas donde existe una ruptura conceptual explícita entre un "mundo de los hombres" y un "mundo de relaciones heterosexuales". Nadelson advierte tal ruptura en los mitos de los mundurucú de Sudamérica, y Collier y Rosaldo la observan en general en las ideologías de género de las sociedades que presentan el "precio de la novia". A este patrón se asocian temas relacionados con la reproducción unisexual masculina (Nadelson) o, por lo menos, controles masculinos ritualizados sobre la reproducción femenina (véase también el trabajo de Poole).

Las relaciones sexuales entre hombres tienden a ser también un problema cultural, sea porque se les considere como el ideal positivo, o porque se les perciba como una amenaza culturalmente exagerada. Nos situamos aquí en el ámbito de ideologías de

género muy especializadas, que se encuentran únicamente en ciertos tipos de sociedad. Pero el patrón puede considerarse también como una variante particular de la tendencia más general a definir a las mujeres de acuerdo con las relaciones que sostienen con los hombres (el "mundo de las relaciones heterosexuales"), en oposición a la definición de los hombres de acuerdo con las funciones que desempeñan o con su estatus, todos los cuales les son asignados en exclusiva a ellos (el "mundo de los hombres").

Debemos señalar aún otro rasgo ampliamente difundido en la organización de las ideas sobre el género: se trata del hecho de que, con mucha frecuencia, los mismos ejes que separan y distinguen a los hombres de las mujeres (y que sin duda colocan a los primeros en posición de superioridad respecto de las segundas), atraviesan también a las categorías de género, produciendo entre ellas distinciones y gradaciones internas. Tanto Strathern como Shore explicitan claramente este patrón en sus ensayos. Strathern expone un conjunto de oposiciones que distinguen a los hombres y las mujeres de Hagener: no se trata solamente de la distinción ya mencionada entre la preocupación por el bien común (masculina) y una orientación más definida en favor del interés privado individual (femenina), sino también de distinciones paralelas entre quienes invierten y quienes consumen, entre lo que confiere prestigio y la "basura", y entre el éxito y el fracaso (se entiende que, en cada caso, el término masculino es el primero del par y el mejor). La autora muestra, no obstante, que esas mismas categorías también establecen un orden jerárquico entre los hombres –por ejemplo, entre los hombres especialmente "grandes" o prestigiosos y los hombres "basura"– y, por lo menos en cuanto a su situación, *entre* las mujeres –por ejemplo, entre las que contribuyen a las inversiones de sus maridos y las que se limitan a consumir los recursos de la familia.

De modo similar, Shore demuestra que la cuestión del control sobre el comportamiento sexual, que establece una separación entre los hombres y las mujeres de Samoa (las mujeres deben ser controladas, en tanto que los hombres no necesitan serlo, y de

hecho no deberían serlo), produce también jerarquías internas entre los hombres por un lado y las mujeres por el otro, pero de manera inversa. La categoría femenina de más alto rango, la de la princesa virgen ceremonial, es asimismo la categoría sometida a mayor control sexual; la siguen, en orden descendiente, las categorías de hermana, esposa y "mujer perversa". En el caso de los hombres, a pesar de que el control sexual no genera propiamente *categorías* de masculinidad diversas, existe sin embargo una correspondencia entre el estatus y la actividad sexual, justamente inversa al sistema aplicado a las mujeres –es decir, se supone que los hombres de mayor jerarquía son más activos y expresivos en el terreno sexual, seguidos, en el mismo sentido, por las categorías de menor rango (véase también el ensayo de Ortner).

Así pues, en ambos casos los ejes de distinción entre lo masculino y lo femenino atraviesan también cada categoría de género por separado. Esto sugiere un problema al que prestaremos mayor atención en líneas posteriores: que muchos de los ejes que establecen diferencias de género no son exclusivos del ámbito del género, sino que son compartidos por diversos ámbitos importantes de la vida social, o bien porque derivan de algún ámbito hacia los otros, o porque han sido exportados desde un ámbito por algún otro. Nos dedicaremos ahora precisamente al problema de qué "otros ámbitos de la vida social" podrían ser particularmente relevantes para la comprensión de las ideologías en torno al género.

Los contextos sociales de la cultura de género

El campo de los estudios de género se ha visto afectado por el problema llamado de "el mito y la realidad". Este problema está relacionado con el conocimiento de que las ideas culturales sobre el género muy rara vez reflejan con exactitud las relaciones masculino-femeninas, las actividades de hombres y mujeres y las contribuciones específicas de los individuos de ambos sexos en cualquier sociedad determinada. Hay quienes sostienen que los

"mitos", es decir, las representaciones culturales, deben ser ignorados para concentrar la investigación en el estudio de las realidades; otros aducen exactamente lo contrario. Ninguna de las dos posiciones resulta satisfactoria. El problema consiste precisamente en comprender por qué emergen de manera distorsionada ciertas "realidades" en el pensamiento cultural, y cómo es que esas distorsiones retroalimentan y moldean aquellas realidades.

Por tanto, nuestro propósito al armar esta compilación no fue la elaboración de un simple muestrario de la diversidad de ideologías culturales de género –a pesar de que tal empresa es indudablemente importante–, sino la formulación de preguntas en torno a los principios de la producción y transformación de esas ideologías. Una revisión de los ensayos sobre el tema muestra que hay una variedad de esferas de la vida social que parecen ser especialmente determinantes en la configuración de las ideas culturales sobre el género y la sexualidad y que, a su vez, esas esferas reciben la influencia de estas ideas. En esta sección queremos llamar la atención sobre las "esferas determinantes" y discutir las razones por las que desde nuestro punto de vista son tan significativas.

Comenzaremos por el ámbito del parentesco y el matrimonio, considerado generalmente como uno de los contextos más importantes en los que se produce y reproduce la ideología de género. Pasaremos después a la esfera de las relaciones de prestigio para señalar que en cualquier sociedad determinada esta esfera media, efectivamente, entre la organización del parentesco y el matrimonio por un lado, y la ideología de género por el otro. Finalmente, propondremos que ciertas características generales de los sistemas de prestigio que aparecen en diversas culturas pueden dar cuenta de algunos de los rasgos, igualmente generales, de las ideologías de género a las que nos referíamos en la sección anterior.

Al analizar las esferas que nos parecen determinantes, procuraremos rebasar la simple exposición del contexto y revisión de las contribuciones de los autores. Haremos un planteamiento de nuestras propias intuiciones teóricas con respecto al área social que

influye de manera más inmediata en la elaboración cultural del sexo y el género. El área que hemos decidido subrayar, la organización del "prestigio", ha sido descrita de una manera más o menos explícita en varios de los ensayos mencionados, y claramente explícita en los nuestros. Algunos de los estudios recientes sobre el tema han contribuido a fortalecer nuestra convicción de que las relaciones de prestigio son sumamente importantes para la elaboración de los conceptos de sexo y género. Sin embargo, debemos subrayar que no pretendemos hablar por nuestros compilados. Ellos pueden preferir otras interpretaciones de los datos o de la forma de hacer nuestras interpretaciones particulares.

Parentesco y matrimonio

Hasta en los estudios etnográficos más convencionales puede esperarse encontrar a las mujeres en la sección correspondiente al parentesco y al matrimonio, aunque no estén presentes en ninguna otra parte de la obra. Puesto que todo análisis de las relaciones de parentesco y matrimonio implica necesariamente la especificación del sexo de los actores involucrados, los estudios sobre los sistemas de parentesco y matrimonio han contenido, por lo menos de manera latente, un reconocimiento de género.

El hecho de que ese tipo de estudios haya ocupado por mucho tiempo un lugar privilegiado en la antropología puede explicar en parte que los temas relacionados con el género hayan encontrado sistemáticamente un espacio generoso en esta disciplina, más que en ninguna otra de las ciencias sociales, y aun antes de que surgiera la corriente actual de estudios de inspiración feminista.

Claro está que para la antropología feminista contemporánea, la organización del parentesco y el matrimonio constituye el ámbito en el que debe comenzar la búsqueda de las formas en las que las culturas construyen el género, la sexualidad y la reproducción. Rubin (1975) llamó la atención sobre el hecho de que, independientemente de todos los aspectos que involucran el parentesco y el matrimonio, éstos "siempre se refieren" al género, puesto que

requieren dos tipos de personas: los "hombres" y las "mujeres". Éstos reproducen a su vez a otros individuos correspondientes a las dos variedades (véase también Rivière, 1971, y Cucchiari). El texto de Rubin ofrece un marco de análisis que bien vale la pena resumir brevemente.

Tomando como punto de partida la idea de Lévi-Strauss (1969) de que el "intercambio de mujeres" en las transacciones matrimoniales inaugura en cierto sentido a la sociedad humana, Rubin explora las implicaciones sociales y psicológicas del hecho (universal) de que "los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y de que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres". En este sentido, continúa, la idea de "el intercambio de mujeres expresa una muy aguda percepción de un sistema en el que las mujeres carecen efectivamente de derechos plenos sobre sí mismas" (1975: 177). Rubin prosigue haciendo un llamado a emprender lo que denomina la "economía política del sexo", es decir, un análisis de las maneras en las que las transacciones matrimoniales se "vinculan en el interior" de arreglos económicos y políticos (207). Sugiere además que un análisis de ese tipo sería la clave para entender la diversidad de formas en las que "el sexo, tal y como lo conocemos –es decir, la identidad de género, el deseo y la fantasía sexuales, los conceptos de la infancia–" es producido socialmente y organizado culturalmente (166).

El ensayo de Collier y Rosaldo sigue muy de cerca el planteamiento de Rubin; examina las maneras en las que el matrimonio en sociedades donde existe la institución del "precio de la novia" reproduce ciertas relaciones jerárquicas entre un marido y sus parientes políticos, e indaga cómo es que la estructura de esas relaciones de afinidad moldea a su vez las ideas culturales acerca de los hombres, las mujeres y la sexualidad. Llewelyn-Davies trata de un modo similar las formas en las que los acuerdos en torno a la dote de la novia se articulan con las estructuras de autoridad masculina y éstas, a su vez, con las concepciones acerca del género entre los maasai de África. Ortner examina las maneras

como los hombres de Polinesia incrementan sus posibilidades de lograr avances en su estatus mediante la "retención" de sus hijas y hermanas (y en última instancia, de los hijos de esas mujeres) después del matrimonio; esta práctica acarrea regularmente consecuencias relevantes para la opinión que se tiene sobre las mujeres en esta zona, así como para el trato que se les da. En los análisis de Cucchiari, Poole, Shore, Brandes y Nadelson también se introducen aspectos relacionados con el parentesco, el matrimonio, la filiación, la residencia y la familia.

Así pues, queda claro que la esfera de las relaciones de parentesco y matrimonio tiene importantes y diversas implicaciones en las ideas culturales acerca del género y la sexualidad. Desde luego, dada la naturaleza de género inherente a las relaciones de parentesco y matrimonio, no podría esperarse otra cosa. Sin embargo, a pesar de que desde el punto de vista del sentido común podríamos suponer que las ideas culturales sobre el género, la sexualidad y la reproducción reflejan directamente la forma del parentesco, del matrimonio y de otros vínculos importantes –tanto estructurales como afectivos– entre los sexos, el registro etnográfico no ha confirmado esa expectativa. Las conexiones evidentes (para nosotros) suelen estar ausentes en la información que se nos ofrece. Por ejemplo, dejando de lado el caso de las Islas Trobriand, las sociedades "matrilineales" no niegan, por lo general, los hechos de la paternidad biológica. Tampoco los sistemas "patrilineales" (como el de los nuer, por ejemplo) hacen hincapié necesariamente en esos hechos. Del mismo modo, la función universal y evidente de las mujeres en el parentesco –la maternidad– resulta sorprendentemente menospreciada y hasta ignorada en las definiciones de la feminidad de una amplia gama de sociedades que cuentan con diferentes sistemas de organización del parentesco (véase el ensayo de Collier y Rosaldo ya mencionado). Un gran énfasis simbólico en el nexo que existe entre el hermano y la hermana puede manifestarse tanto entre los trobriandeses "matrilineales" como entre los "patrilineales" lovedu de África del Sur o en las sociedades campesinas "bilaterales" del Mediterráneo. Los ejemplos de

este tipo son muy abundantes. En otras palabras, independientemente de la gran influencia que pueda tener la organización formal del parentesco en la configuración de los conceptos sobre el género y en la forma en que se expresan las relaciones entre los sexos, esa influencia parece ser únicamente indirecta y mediada.

El trabajo de Rubin proporciona una guía para descubrir entre esas mediaciones las más relevantes. Rubin señala la necesidad de analizar las formas en las que las transacciones matrimoniales se vinculan con acuerdos políticos y económicos de mayor alcance. Collier y Rosaldo siguen puntualmente la sugerencia de Rubin y la trascienden, describiendo sistemáticamente la manera en la que una estructura particular de vínculos entre el matrimonio y las relaciones políticas puede dar cuenta de un conjunto específico de concepciones en torno al género. Tanto Rubin como Collier y Rosaldo señalan que esas estructuras relevantes de amplia cobertura son de naturaleza "político-económica". Nos gustaría rescatar la esencia de ese argumento y, al mismo tiempo, reformularlo de manera más específica.

Proponemos que las estructuras de mayor relevancia para la elaboración cultural del género en cualquier sociedad determinada son las estructuras de prestigio. Debe tenerse cuidado con la forma de expresar esta idea, ya que se trata en parte de una cuestión de fraseología. No tenemos desacuerdo alguno con Rubin ni con Collier y Rosaldo cuando consideran que la organización político-económica es una relación dinámica entre transacciones de tipo económico-material y transacciones de naturaleza ideológica –que Collier y Rosaldo llamarían "política". En otras palabras, no tendría caso oponer nuestro punto de vista al del mero "reduccionismo material". Se trata más bien de aclarar que si Collier y Rosaldo tienden a subrayar el carácter político de las relaciones sociales relevantes para la elaboración del género, nosotras preferimos afirmar que esas relaciones se caracterizan especialmente por estar orientadas al prestigio. La razón es que sentimos que este énfasis manifiesta de manera más completa aquello que en la organización político-económica de una socie-

dad influye más directa e inteligiblemente en la concepción formal que esa sociedad tiene del sexo y el género.

Anteriormente mencionamos la tradición weberiana del análisis de las elaboraciones culturales desde la perspectiva de los actores que operan en el sistema social. Es de esta perspectiva de donde deriva nuestro interés central en la organización del prestigio. Sostenemos que muchos aspectos de las concepciones particulares en torno a los sexos, la sexualidad y otros temas semejantes cobran sentido si se les interpreta como procedentes de la perspectiva de los actores, quienes actúan de acuerdo con las reglas y mecanismos que rigen la diferenciación del estatus en su sociedad. Más específicamente, pensamos que la construcción cultural del sexo y del género tiende en todas partes a establecerse de acuerdo con las consideraciones en torno al prestigio que hacen los actores *masculinos* socialmente dominantes. En efecto, el modo en el que el prestigio es asignado, regulado y expresado constituye la lente a través de la cual se perciben culturalmente los sexos y sus relaciones sociales.

Es obvio que este cambio de énfasis implica una cierta reorganización de lo que se considera son influencias directas e indirectas en las elaboraciones sobre el género. El parentesco y el matrimonio, la distribución de los medios para el ejercicio de la violencia, las relaciones de producción, son factores considerados aquí como importantes en la medida en que intervienen en la estructuración de las situaciones de prestigio. Por eso es que interponemos las estructuras de prestigio como pantalla entre las diversas estructuras materiales, familiares y políticas que se cree inciden de manera diversa y compleja en las concepciones culturales acerca de la masculinidad, la feminidad, el sexo y la reproducción. Las razones de ello no se alteran por el hecho de que los sistemas de prestigio puedan ser vistos como parte integral del orden político-económico. Lo que sostenemos es que es justamente la parte (o dimensión) del prestigio la que, de manera específica, tiene las consecuencias más directas e inteligibles en la producción de las ideas en torno al género.

La importancia de los sistemas de prestigio para una comprensión adecuada de las creencias particulares relacionadas con el sexo no ha sido totalmente ignorada en la literatura antropológica. Sin duda, ciertos análisis sobre las relaciones de género en el área del Mediterráneo y en India han puesto de manifiesto el problema del prestigio (por ejemplo, los estudios de Pitt-Rivers, 1966, y de Yalman, 1963). Pero tales estudios no parecen haber logrado más que la inclusión de un elemento social adicional en la larga lista de factores que, se piensa, determinan las ideas sobre el género. Esta lista incluye el sistema productivo, los mecanismos de transmisión de la herencia, la ideología social dominante, el sistema cosmológico prevaleciente, la organización del parentesco y los patrones de actividad militar. Nuestro argumento consiste en que, en lugar de constituir simplemente un elemento adicional en la lista, los sistemas de prestigio cumplen la función de catalizador analítico, que incorpora la organización a la variedad restante de posibilidades sugeridas.

En la siguiente sección explicaremos brevemente lo que se quiere decir con "estructuras de prestigio" y examinaremos las razones por las que afirmamos que estas estructuras se entretejen con las elaboraciones culturales en torno al género, así como algunas de las vías por las que se enlazan entre sí. Después regresaremos a considerar el impacto de la organización del parentesco y de las prácticas matrimoniales en la ideología del sexo y del género, y situaremos esos factores dentro de lo que consideramos es una perspectiva más adecuada.

Las estructuras de prestigio

El prestigio –o, como también se le conoce, "el honor social" o el "valor social"– asume características ligeramente diferentes y se presenta en cantidades variables en distintos individuos y grupos dentro de cualquier sociedad. Designaremos con el término "estructura de prestigio" a los conjuntos de posiciones o niveles de prestigio que resultan de la aplicación de una línea particular de valoración social, de los mecanismos por medio de los cuales los

individuos y grupos alcanzan determinados niveles o posiciones, y de las condiciones generales de reproducción del sistema de estatus.

Desde luego no es una tarea sencilla llegar a una definición consistente y concisa de tales estructuras. Aunque por lo general son muy notables desde el punto de vista cultural –es decir que los actores tienen plena conciencia de su existencia y suelen invocar motivaciones relacionadas con el prestigio para explicar sus acciones entre ellos mismos y a los extraños–, asuntos relativos a la naturaleza y funcionamiento de los sistemas de prestigio han recibido una atención sistemática sorprendentemente escasa por parte de los científicos sociales (los estudios de Dumont, 1970; Goldman, 1970 y Bloch, 1977, constituyen excepciones a esta regla). El propio Max Weber, que se distinguió por asumir la posición de que los sistemas de prestigio son estructuralmente significativos e históricamente dinámicos (Weber, 1958), no llegó sin embargo a organizar coherentemente sus observaciones al respecto. Anthony Giddens resume las opiniones de Weber sobre este asunto de la siguiente manera:

> El estatus de un individuo depende de las evaluaciones que otros hagan de él o de su posición social; éstas le confieren prestigio o estima social (sean positivos o negativos). Un grupo de estatus se compone de una cierta cantidad de individuos que comparten la misma posición. A diferencia de las clases, los grupos de estatus casi siempre tienen conciencia de su propia posición...
>
> Normalmente, los grupos de estatus manifiestan su singularidad siguiendo un estilo de vida particular e imponiendo restricciones a la manera en la que los demás pueden interactuar con ellos...
>
> Para Weber, la estratificacion social basada en el estatus no constituye simplemente una "complicación" más que viene a añadirse a las jerarquías de clase; por el contrario, los grupos de estatus, en tanto se diferencian de las clases, revisten una importancia vital en numerosas fases del desarrollo histórico...
>
> La pertenencia a una clase, tanto como a un grupo de estatus, puede ser una importante base de poder social (Giddens, 1971: 166-167).

La cuidadosa distinción que hace Weber entre grupos de estatus y clases sociales –es decir, los grupos que se definen por su relación con la producción– deberá tenerse en cuenta en nuestra siguiente discusión. Cuando decimos que las ideas sobre el género están influenciadas por preocupaciones relacionadas con el prestigio (o estatus), no pretendemos afirmar que tales ideas se elaboren con el propósto de perpetuar, en el sentido marxista, una situación de dominación económica. En algunos casos, las ideas en torno al género pueden efectivamente desempeñar esa función, pero si lo hacen o no es una cuestión que debe determinarse para cada situación específica.

Consideradas en abstracto, las fuentes de estatus o prestigio –tanto para los individuos como para los grupos– son relativamente escasas y directas. El control de los recursos materiales (entre los que se encuentra la fuerza de trabajo humana), el poder político, la habilidad personal y/o el contacto –a través del parentesco o de otros vínculos confiables– con los ricos, los poderosos y los capaces, cuando se conjugan con *a*) su uso eficaz en la relación con los demás o con el entorno, y con *b*) una módica dosis de generosidad y preocupación por el bien social, constituyen fuentes de prestigio. Sin embargo, el cuadro se complica mucho por el hecho de que la reputación histórica de eficacia, riqueza, poder, buenas relaciones y generosidad social de que puedan gozar los individuos o los grupos, forma parte de la "realidad" y, hasta cierto punto, la sustituye; así, la reputación sirve para consolidar y en algunos casos para imprimir rigidez a las posiciones sociales de grupos o personas. Ésta es una de las razones por las que los sistemas de prestigio rara vez constituyen un reflejo simple y directo del poder real (véase también Bloch, 1977).

En la medida en la que las formas de asignación del prestigio han cristalizado en mecanismos formales ampliamente difundidos,

aparecen como poco numerosas y simples en teoría. Están, por un lado, los canales de adscripción, que colocan a la gente en posiciones de estatus sobre la base de sus relaciones de parentesco y de sus características naturales superficiales. Por otro lado, están los canales relacionados con los logros, que asignan prestigio de acuerdo con el éxito grupal o individual en el desempeño de las tareas encomendadas. Por último, existe una gran variedad de modalidades híbridas que resultan de la combinación de esos mecanismos.

Finalmente, las estructuras de prestigio se sustentan siempre en creencias y asociaciones simbólicas definidas con precisión; de hecho, aparecen como su expresión directa. Estas creencias y asociaciones simbólicas confieren sentido y obligatoriedad al ordenamiento de las relaciones humanas en patrones regulares de diferencia y condescendencia, respeto e indiferencia y, en muchos casos, autoridad y obediencia. Es por ello que pueden ser consideradas como ideologías legitimadoras. Un sistema de diferenciación social relacionado con la asignación de valor a personas y grupos, que esté fundado sobre cualquier base material, resultaría frágil e incompleto si careciera de una ideología de ese tipo.

Pero cuando nos dedicamos al análisis de casos específicos, las fuentes generales de prestigio, los modos de asignación y las ideologías que sustentan a los sistemas se transforman en una variedad increíble de estructuras y subestructuras muy características. Algunas de las estructuras de prestigio mejor conocidas son el sistema de rangos aristocráticos de Polinesia, el sistema hindú de castas, los estados medievales europeos, el complejo de "honor" y "vergüenza" del Mediterráneo (que quizá podría describirse mejor como una subestructura), y la amorfa fusión de ingreso, educación, ocupación y estilo de vida (llamada por los sociólogos "estatus socioeconómico") que da lugar a los "estratos" definidos culturalmente como "alto", "medio-alto", "medio" –y así sucesivamente– en la sociedad estadounidense contemporánea.

Es evidente que la forma en la que el prestigio se articule y justifique culturalmente en cualquier situación dada, es una cuestión que debe determinarse empíricamente: uno debe preguntarse cuáles son las ideas que se aducen para transformar el poder social "crudo" en estima social "cocida", e identificar los principios –en ocasiones exquisitamente sutiles– que rigen las formas de ampliación, disminución, adulteración, modificación o desaparición de esa estima social.

De igual manera, en cada caso particular debe definirse la forma en la que los diversos conjuntos de estructuras de prestigio armonizan entre sí (tomando en cuenta que nunca existe sólo una de esas estructuras en una sociedad), así como la manera en la que esas estructuras surgen a la superficie o se pierden en las profundidades de arreglos sociales más complejos y distantes o menos evidentes, tales como el de la organización de la producción. Aunque hemos incluido tentativamente en el concepto de "estructura de prestigio" las condiciones de reproducción de esa misma estructura –inclusión que en la mayoría de los casos implicaría ahondar en el análisis de las relaciones sociales de producción de la sociedad en cuestión–, pensamos que es importante hacer una distinción teórica entre esos dos niveles analíticos, aun cuando se insista en su interdependencia.

Desde nuestro punto de vista, las estructuras de prestigio son estructuras "emergentes" o parcialmente autónomas, y tienen propiedades que no pueden reducirse directamente a las relaciones de producción en el sentido marxista del término (por ejemplo, el "estatus socioeconómico" es una categoría diferente de la de "posición de clase" en el capitalismo, la cual proviene del marxismo). Tampoco es posible reducir esas propiedades al poder material en el sentido más general –el del "marxismo vulgar"– (véanse Parsons, 1937; Bloch, 1977). Esta autonomía en parte depende de la importancia que tenga la tradición en el mantenimiento de un estado de cosas cristalizado en el pasado y, en parte también, de la presencia de una ideología legitimadora que actúe como filtro entre el poder social y la eficacia en su forma más burda por un lado, y las distinciones en el estatus públicamente aceptadas por el otro. Los elementos específicamente culturales del fenómeno sociocultural del prestigio parecen proporcionar de este modo una cierta vida propia e independiente a las estructuras de la diferenciación por estatus.

Los teóricos que han reconocido esta autonomía parcial sostienen que los sistemas de prestigio pueden alimentar, por sí mismos, a las relaciones y fuerzas de producción subyacentes y, en ocasiones, dominar y preservar un cierto patrón de relaciones económicas, como Dumont cree es el caso del sistema hindú de castas (Dumont, 1970); a veces también pueden tener un efecto desestabilizador y hasta favorecer el desarrollo, según piensa Goldman que fue el caso del sistema de rangos en Polinesia (Goldman, 1970); todavía en algunos otros casos, los sistemas de prestigio pueden estar estrechamente relacionados con la producción, de tal suerte que dan lugar a prolongados ciclos regulares en los que las relaciones productivas y las de prestigio alternan sistemáticamente, como ocurre en el ciclo *gumsa/gumlao* de los kachin de Burma (Leach, 1954; Friedman, 1972).

En consecuencia, la relación entre un sistema de prestigio particular y sus soportes sociales más profundos debe verse como un fenómeno históricamente específico y muy complejo. De ninguna manera debe ignorarse esta relación, ni deben analizarse los sistemas de prestigio en un aislamiento artificial respecto de sus raíces sociales. Existen estudios que analizan el impacto que las preocupaciones en torno al prestigio tienen en las ideas acerca del género; en ellos puede verificarse el hecho de que las tensiones entre una organización de prestigio formalmente instituida y los componentes del sistema económico esenciales para su mantenimiento constituyen la fuente de la que mana una diversidad de creencias asociadas con el sexo.

Por poner un ejemplo, en una sociedad cualquiera podría parecer –e incluso los hombres podrían asegurarlo– que el prestigio masculino depende totalmente de la sabiduría ritual, o de la valentía en la guerra, o de la destreza en la caza. No obstante, una investigación más profunda revelaría la importancia que para la posición social de los hombres podría tener el trabajo productivo de la esposa, o los lazos de parentesco de las mujeres con los socios comerciales de sus esposos, o los derechos de propiedad sobre mujeres e hijos; por lo demás, podría demostrarse que todos esos

factores propician determinadas imágenes de las mujeres, de la procreación y de la actividad sexual (véanse los trabajos citados de Collier y Rosaldo y de Llewelyn-Davies y el de Kelly, sin fecha, citado en la bibliografía).

Llegadas a este punto, podemos desarrollar mejor nuestro argumento, según el cual la organización social del prestigio es, entre los diversos ámbitos de la estructura social, la que afecta más directamente las ideas culturales acerca del género y la sexualidad. Este razonamiento contempla varios aspectos interrelacionados que deben distinguirse entre sí. Después de mencionarlos los iremos analizando e ilustrando poco a poco.

a) Un sistema de género es, en primer lugar y ante todo, una estructura de prestigio en sí misma. Éste es el aspecto central.
b) Todas las estructuras de prestigio existentes en cualquier sociedad tienden a establecer una coherencia simbólica entre ellas (del tipo de lo que ha dado en llamarse "integración lógico-significativa").
c) Las elaboraciones en torno al género dependen en parte de los modos en los que la acción masculina orientada al prestigio se articule estructural y funcionalmente con las estructuras de relación entre los sexos. Examinemos cada uno de estos aspectos por separado.

a) Una vez que ha sido enunciada, la idea de que los sistemas de género son en sí mismos estructuras de prestigio parece evidente de por sí. De hecho, esta afirmación ya ha sido formulada anteriormente muchas veces; las discusiones antropológicas de inspiración feminista en torno al "estatus de las mujeres" constituyen tan sólo la más reciente de esas manifestaciones. En toda sociedad conocida, hombre y mujer son dos términos ponderados de distinta manera dentro de un conjunto de valores: los hombres son, en tanto hombres, mejor valorados (Rosaldo, 1974; Ortner, 1972). En las sociedades más sencillas existen con frecuencia únicamente dos principios para la diferenciación del estatus: uno de ellos distingue entre hombres adultos (o "mayores" o "iniciados")

y hombres jóvenes; a los primeros se les atribuye mayor valor que a los segundos. El otro distingue entre hombres y mujeres, y coloca en mejor posición a los primeros. Sobra decir que en esos sistemas tan simples, el género como sistema de prestigio cobra una enorme importancia social y está entretejido con la trama político-económica de la sociedad de modo directo y transparente. En sociedades más complejas, en las que hay sistemas jerárquicos más amplios no basados en el género (como son los linajes con diferentes rangos, las castas y las clases), éstos tienen una gran importancia social estructural y cuentan con su propio dinamismo histórico; en el interior de estos sistemas el género queda oculto como principio de organización social formal pero los géneros siguen estando, no obstante, entre los grupos de estatus más prominentes desde el punto de vista psicológico.

Una vez que se ha puesto en el centro del proyecto de análisis la idea de que el género es una estructura de prestigio, comienzan a cobrar sentido una serie de rasgos de las ideologías de género muy difundidos en diversas culturas. Puede señalarse de inmediato, por ejemplo, que los conceptos empleados para distinguir a los hombres de las mujeres de acuerdo con su valor social suelen ser idénticos a los conceptos que se usan para distinguir otros tipos sociales valorados desigualmente, y a los conceptos empleados para establecer categorías jerárquicas entre los individuos del mismo género. En realidad, todos esos conceptos denotan simplemente ejes comunes de valoración social –los egoístas *versus* los altruistas, los disciplinados *versus* los descontrolados, los cultivados *versus* los incultos, los fuertes *versus* los débiles. Este rasgo resalta con toda claridad en el ensayo de Strathern: entre los pobladores de Hagener, Nueva Guinea, lo masculino es a lo femenino lo que el interés por el bien común es a los intereses individuales y egoístas, y lo que lo prestigioso a la "basura". También Collier y Rosaldo señalan que en las sociedades caracterizadas por el "precio de la novia", la generosidad desinteresada y la preocupación por la colectividad son atributos que distinguen a los hombres adultos de los jóvenes, y no únicamente a los hombres de las mujeres

Por esta razón se vuelve comprensible el hecho de que las posiciones de prestigio ajenas al ámbito del género propiamente dicho se expresen con frecuencia en términos relativos al género. Del hombre andaluz que es humillado por otro, se dice que "se ha bajado los pantalones" frente a su adversario (Brandes); de la mujer pieguina a quien la edad y la riqueza acumulada le confieren por lo general una posición social prominente, se dice que tiene "corazón varonil" (Whitehead). En Polinesia, la sexualidad no constituye únicamente una forma de expresión de las relaciones de género, sino también de las relaciones jerárquicas más allá del género: la calidad de jefe y la posición aristocrática aparecen asociadas con la sexualidad activa y con el estímulo a la fertilidad de la naturaleza (Ortner). En nuestra propia cultura, desde luego, el muchacho que no se muestra interesado en participar en deportes violentos –una de las principales fuentes de prestigio para los jóvenes norteamericanos– es calificado como "niña". Una vez más es Strathern quien enuncia el proceso que está en juego en esos usos sociales, al señalar la relación que frecuentemente se establece entre las categorías de género y las categorías provenientes del sistema de prestigio más amplio, a través del uso cruzado de metáforas.

No obstante, el argumento de que el género es una estructura de prestigio tiene mayores implicaciones que cuantas se han mencionado. Plantea problemas analíticos que nos conducen a su vez a buscar nueva información sobre las formas en las que los significados sexuales se organizan en diferentes culturas. Específicamente, nos induce a preguntar, desde diversas perspectivas analíticas, cuál puede ser la relación existente entre el género y otros órdenes de prestigio. Los dos aspectos que se analizan a continuación se refieren a dos de las dimensiones generales de esas relaciones y a sus consecuencias en la elaboración de las ideas en torno al género.

b) Las estructuras de prestigio tienden a la coherencia simbólica entre sí. Esto no sólo significa que ciertas escalas y oposiciones generales –tal como la de cultura/naturaleza– sean invocadas

habitualmente para explicar cualquier tipo de diferencia en el valor social atribuido a personas y grupos; tampoco significa únicamente que una estructura de prestigio sea evocada metafóricamente en relación con otra y a la inversa. Significa también que dos o más dimensiones del prestigio pueden aparecer fusionadas conceptualmente en un único sistema. Esas fusiones parecen seguir cualquiera de las direcciones siguientes:

Por un lado, es posible encontrar sistemas sociales en los que el género y alguna otra dimensión del prestigio simplemente no puedan distinguirse entre sí. Por ejemplo, en muchas sociedades de Nueva Guinea, el estatus que confiere el género armoniza tan bien con el estatus por edad –a través del énfasis simbólico que se aplica a las sustancias reproductivas–, que la estructura de género es simultáneamente una estructura de edad (Rubin, sin fecha). Esto se hace evidente entre los bimin-kuskusmin (Poole) y aparece también en los estudios de Meigs sobre los hua (Meigs, 1976), de Kelly sobre los etoro (Kelly, 1976) y en otros. En muchas sociedades indígenas de Norteamérica, el género estaba fusionado parcialmente con la especialización ocupacional, siendo esta última una importante arena de lucha por el prestigio (Whitehead).

Por el otro lado, es indudable que existen sistemas en los que se reconocen abiertamente diferentes ejes de estructuración del prestigio, pero sobre los que, no obstante, se ha impuesto una serie de principios comunes de clasificación mediante un esfuerzo racional deliberado. Éste parece ser el caso del género y la casta en India. La misma ideología sobre la contaminación-pureza que divide a las castas, divide también a los sexos, pero esto no significa que género y casta sean la misma cosa. Se trata de algo más que de la adjudicación mutua y espontánea de metáforas entre ambas estructuras, las similitudes entre las distinciones de género y las distinciones de casta parecen ser, más bien, resultado de la aplicación adicional y posterior de una filosofía general respecto de la jerarquía tanto a la esfera del género como a la de la casta. Género y casta son considerados como manifestaciones de los mismos principios y, no obstante, dos cosas diferentes entre sí.

Debe señalarse que la jerarquía de género no es la única jerarquía de prestigio que se amalgama con otras estructuras de prestigio. Las estructuras políticas y eclesiásticas parecen sufrir también una fatal atracción mutua en ciertos tipos de sociedad; es por eso que podemos encontrar sacerdotes-reyes, reyes divinos y otros tipos sociales similares en diversas sociedades.

Destacamos esta tendencia tan ampliamente difundida de las estructuras de prestigio a alinearse o a amalgamarse entre sí, con el propósito de orientar la investigación a futuro. Quedan todavía por establecer las razones por las que el género se fusiona con determinado elemento en una sociedad y con un elemento diferente en otra. Cuando algún sistema extremadamente explícito de estratificación por estatus tiene el efecto de dominar por completo la organización de una sociedad, como es el caso del sistema hindú de castas, no resulta sorprendente que proyecte su sombra también sobre la jerarquía de los sexos. Pero sería difícil sostener, por ejemplo, que en Nueva Guinea la estratificación basada en los grupos de edad sea la dominante o que siquiera sea explícita. Más bien, parece estar como "enquistada" en el estatus basado en el género y relacionada con la obsesión cultural en torno a las sustancias reproductivas. Whitehead sugiere que la identificación del género con la especialización ocupacional en la mayoría de las sociedades indígenas relativamente poco estratificadas de Norteamérica, puede deberse al hecho de que, en ausencia de sistemas sólidos de apropiación del excedente vinculados con el género –sistemas que tienden a estar asociados con definiciones de los sexos sumamente ritualizadas y de gran "peso" simbólico–, y en ausencia también de jerarquías de prestigio más allá del género (como son las de la casta, la clase y el rango), la ocupación surgió a la superficie simplemente como la marca sexual más sobresaliente –y la más relevante para la adjudicación de prestigio. Sobra decir que ésta es un área del "significado sexual" que demanda una atención analítica mucho mayor.

c) Los conceptos acerca del género dependen de las formas en las que la acción masculina orientada al prestigio se articule

con las estructuras de relación entre los sexos. En contraste con el aspecto precedente, desde la perspectiva del que ahora abordamos no interesa la forma en la que el género, en tanto sistema cultural, armoniza simbólicamente con otros órdenes de prestigio en tanto sistemas culturales. Más bien, lo que interesa es la manera cómo las relaciones sociales entre los sexos en todas sus manifestaciones –la división sexual del trabajo, el matrimonio, la consanguinidad– inciden en el prestigio masculino desde el punto de vista del actor masculino, y cómo se interpretan esas influencias.

Comenzaremos por hacer notar que, acaso con excepción de la sociedad occidental contemporánea, no existen estructuras de prestigio, más amplias que la del género, que no estén de hecho influenciadas parcialmente por las categorías de género. Relacionamos esto con el hecho de que el "ámbito público" o la "esfera de las coordinaciones sociales de mayor envergadura" están, como hasta ahora hemos afirmado, controlados por los hombres, y que es en este ámbito donde las estructuras de prestigio más amplias adquieren su forma. En pocas palabras, en la mayoría de las sociedades las jerarquías de prestigio que no son de género son, con mucho, un juego de hombres.

Éste es evidentemente el caso de muchas de las sociedades menos complejas. Los hombres compiten por el estatus de "hombre grande" y se distinguen entre sí sobre esa base, mientras que las mujeres conforman una masa social relativamente homogénea, por lo menos desde el punto de vista oficial de la cultura. Aun cuando se hayan constituido grupos de estatus basados en el origen social –los rangos, las castas y las clases–, la aguda preocupación masculina en torno al prestigio nunca es superada por completo. Aunque ambos sexos participen de un rango social designado y acaten códigos de conducta apropiados para ese rango, la versión femenina del código enfatiza abrumadoramente la posición de la mujer como simple protectora de sus parientes hombres. El suyo es, en otras palabras, un "rango dependiente".

Más arriba señalamos la tendencia a definir a los hombres de acuerdo con sus funciones –como las de guerrero, estadista, brahmán o anciano–, en contraste con la tendencia a definir a las mujeres según sus relaciones con el sexo opuesto (como esposas, madres, etcétera). Relacionábamos provisionalmente ese patrón con la orientación "pública" de los hombres y la orientación "doméstica" de las mujeres. Es posible ahora matizar esa afirmación. Podemos ver que las categorías fundamentales de la masculinidad no proceden simplemente del ámbito "público" en general, sino de la esfera de las relaciones de prestigio en particular. Ser un guerrero o un anciano, en sociedades en las que éstas son categorías centrales de la masculinidad, no consiste simplemente en desempeñar determinada función en el ámbito público, sino en estar situado en un cierto nivel del esquema jerárquico de prestigio culturalmente determinado.

A su vez, la tendencia a definir a las mujeres en términos de sus relaciones debe ser vista como un reflejo de su exclusión del mundo del prestigio masculino, independientemente de los vínculos cruciales que puedan tener con él. Si se tratase simplemente de la coexistencia de dos ámbitos de valores equivalentes –el doméstico y el público, el femenino y el masculino–, las categorías de la feminidad serían paralelas a las de la masculinidad. Las mujeres serían descritas principalmente, por ejemplo, como "las encargadas del cuidado de los niños" o "las anfitrionas", categorías que derivarían de sus actividades o funciones centrales en su ámbito (el doméstico). En realidad, sin embargo, las categorías relacionadas con la feminidad no se producen de acuerdo con ninguna clase de simetría abstracta respecto de la masculinidad, sino de acuerdo con las relaciones que las mujeres guardan con los hombres y según la relevancia de esas relaciones para el prestigio masculino.

La existencia de estructuras de prestigio más amplias y su arraigo en la esfera de actividad social pública dominada por los hombres tienen importantes consecuencias para la elaboración de las ideas culturales acerca de los sexos; estas consecuencias trascienden la mera tendencia a designar a un individuo masculino en términos de su posición social y a una mujer de acuerdo con su

parentela masculina. Pensamos que las ideas culturales acerca de los géneros y la sexualidad tienden a variar de cultura a cultura de acuerdo con la forma en la que las mujeres, la esfera doméstica dominada por las mujeres y, en general, las relaciones entre los sexos, se organicen y configuren la base que sustenta al sistema de prestigio (masculino) más amplio.

Al decir esto volvemos al punto en el que establecimos nuestra distancia con Collier y Rosaldo. Dijimos anteriormente, coincidiendo con ellas, que las relaciones político-económicas y las relaciones de matrimonio y parentesco (que suelen estar conectadas de manera inseparable, como las autoras mismas lo demuestran con toda claridad), ejercen influencias sumamente importantes en la elaboración cultural del género y la sexualidad. Pero aquí interponemos nuestro modo particular de comprender cómo se presentan esas consecuencias: específicamente, afirmamos que las relaciones económicas y las relaciones de parentesco y matrimonio inciden en la ideología del sexo-género en la medida en que se filtran a través de la perspectiva del individuo masculino situado dentro de la estructura –o estructuras– de prestigio de su sociedad. Así pues, el análisis de las implicaciones que tienen el parentesco, el matrimonio y otras relaciones intersexuales importantes en la elaboración cultural del género debe proceder a través del examen de las consecuencias que esos factores acarrean para las relaciones de prestigio (masculinas).

Si se desea examinar el modo como las relaciones entre los sexos inciden en la acción masculina orientada a la obtención de prestigio, probablemente la primera pregunta que deba hacerse en cualquier caso sea, sencillamente, en qué grado se produce esa influencia. Por ejemplo, en un trabajo no publicado, Raymond Kelly analiza algunas creencias sobre la impureza femenina en diferentes partes de Nueva Guinea (Kelly, s.f). El autor señala que en regiones como la de Sepik el prestigio masculino se obtiene a través de ciertas actividades, como la caza o la guerra, que se organizan al margen de las mujeres y de las relaciones con ellas; en coincidencia, en esas zonas las creencias en torno a la impureza

femenina se encuentran muy escasamente desarrolladas. Por el contrario, en las tierras altas el prestigio masculino depende en gran medida del trabajo productivo femenino: son las mujeres quienes crían a los cerdos que los hombres requieren para las relaciones de intercambio; estas relaciones acarrean así prestigio a los varones. Evidentemente, en este caso las mujeres tienen la posibilidad de socavar las ambiciones de sus maridos. Es por ello que en esta zona de Nueva Guinea tienden a florecer las creencias acerca de la impureza femenina, así como los cultos masculinos destinados a defender a los hombres de esa contaminación y a consolidar ritualmente su autosuficiencia.

Desde el punto de vista de este razonamiento, la situación descrita por Brandes en el caso de los aldeanos de Andalucía es paralela a la de las tierras altas de Nueva Guinea, y no a la de la región de Sepik. El honor de un hombre andaluz está ligado a la defensa de su "domus" (para emplear aquella expresión occitana tan conveniente: Ladurie, 1978), es decir, a la defensa de su casa, su tierra y su familia, las cuales constituyen en conjunto la base de su posición social en la comunidad. En este caso, no es la actividad productiva de las mujeres –ni sus fracasos en la producción– lo que puede constituir una amenaza contra el prestigio masculino, sino el comportamiento personal general de las mujeres; así pues, la preocupación de un hombre andaluz por mantener su honor asume la forma de una obsesión casi paranoica con respecto a la conducta sexual de su parentela femenina. Y como ocurre en las tierras altas de Nueva Guinea, las mujeres andaluzas son consideradas criaturas sumamente peligrosas, capaces de destruir la posición social de un hombre, su salud y hasta su vida misma; incluso, se les suele culpar de intentarlo. A pesar de ser evidente que la organización económica de las tierras altas de Nueva Guinea es completamente diferente de la de Andalucía, existen ciertas similitudes en la forma como se organiza el prestigio masculino. Debido a ello, las ideas en torno a las relaciones de género en las dos regiones presentan una semejanza sorprendente.

En contraste, podemos encontrar dos casos análogos al ejemplo más benigno de la región de Sepik: el de los indígenas de Nor-

teamérica, tal como los describe Whitehead, y el de Polinesia, tal y como lo analizan Ortner y Shore en sus trabajos. En ninguna de esas zonas el prestigio masculino depende en forma predominante de las actividades femeninas ni de las relaciones de los hombres con las mujeres; por lo demás, en ambas áreas se encuentran muy poco desarrolladas las ideas acerca de la impureza, de la capacidad de disolución y de la amenaza que significan las mujeres. Una de las conclusiones del argumento de Kelly consiste en que, en Nueva Guinea, la separación entre las fuentes del prestigio masculino por un lado y las relaciones masculino-femeninas por el otro permite el desarrollo de fuentes autónomas de prestigio para las mujeres y de organizaciones sociales femeninas independientes. En Nueva Guinea, en la región de Sepik, por ejemplo, las mujeres tienen sus propios rituales, no así en las tierras altas.

Se debe tener mucho cuidado de no tratar de deducir cualquier hipótesis universal a partir de los materiales de Nueva Guinea; sin embargo, es interesante señalar que el argumento de Kelly parece aplicable a otros casos análogos: las mujeres de Samoa tienen organizaciones que desempeñan funciones comunitarias muy apreciadas, y las artesanías y artes curativas de las mujeres indígenas de Norteamérica son fuentes significativas de riqueza para ellas y, por eso mismo, de prestigio femenino.

Es probable que la mayoría de las sociedades cuenten con algunas fuentes de prestigio masculino que, como en los ejemplos mencionados, sean relativamente independientes de las relaciones con las mujeres. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos el prestigio masculino parece estar profundamente vinculado con las relaciones intersexuales. Las mujeres pueden ser intercambiadas como premio a las hazañas o éxito masculinos; el requisito previo para obtener el estatus pleno de hombre adulto puede consistir en tener una esposa; las relaciones buenas o malas con las mujeres pueden elevar o abatir el estatus del individuo; el estatus de la madre puede afectar de manera sistemática al estatus del hombre al nacer; el comportamiento sexual de las hermanas e hijas del individuo puede abrillantar u opacar su honor; en fin, la lista de posibilidades es muy extensa. Aunque no podríamos esperar que la dependencia del honor masculino respecto del comportamiento femenino se reflejase necesariamente y siempre en ideas determinadas acerca de la impureza femenina, es muy notable la difusión tan amplia que tienen ese tipo de creencias.

Pero una vez que comenzamos a mencionar situaciones en las que el prestigio masculino se encuentra estrechamente ligado a las relaciones con las mujeres, es evidente que volvemos al tema del parentesco y el matrimonio. No obstante, ahora estamos en condiciones de observar que esos vínculos estructurales se construyen de diversa manera, y que repercuten de modo distinto en el ámbito general de los significados sexuales. Esto depende de los beneficios que reporten al actor tales vínculos en el amplio juego del prestigio, así como de la forma en que lo hagan. Así pues, en este momento debemos volver a tratar el problema de las relaciones de parentesco y matrimonio desde la perspectiva privilegiada del prestigio.

Parentesco y matrimonio desde la perspectiva del prestigio

No es nuestra intención hacer un catálogo de la multitud de formas en las que las relaciones de parentesco y matrimonio pueden estar implicadas en la organización de los sistemas de prestigio. Todo lo contrario. Lo que afirmamos precisamente es que en cualquier caso determinado, el análisis debe concentrarse en las peculiaridades de la relación entre esos dos ámbitos si deseamos comprender los orígenes de las ideas culturales sobre el género en ese caso particular. Por tanto, en esta parte de la discusión resumiremos y organizaremos algunos de los patrones de interacción entre parentesco y matrimonio, prestigio e ideologías de género que aparecen en diversos trabajos.

Ya hemos señalado anteriormente que las distinciones entre las mujeres, basadas en sus funciones de esposas, madres o her-

manas, resultan cruciales para la definición cultural de la feminidad, en contraste con lo que ocurre con las distinciones correspondientes para los hombres: estas últimas no son determinantes para definir la masculinidad. A fin de observar con mayor precisión las interacciones entre prestigio y parentesco, debemos ahora extendernos en el tema.

De acuerdo con varios de los ensayos mencionados (los de Poole, Shore, Brandes, Collier y Rosaldo y Ortner), queda claro que en diferentes sistemas culturales, diversas funciones de parentesco desempeñadas por las mujeres –madre o hermana o esposa– tienden a dominar –individualmente y excluyendo al resto de las funciones– la categoría de lo "femenino", así como a teñir los significados de todas las demás funciones femeninas de relación. En las sociedades en las que debe pagarse el "precio de la novia", parece que la función dominante es la de la "esposa" (o quizá, de modo más general, la de las "mujeres emparentadas por afinidad"); en Polinesia, la función definitoria es la de "hermana" (o posiblemente, de modo más amplio, la de las "mujeres emparentadas por consanguineidad"); en la sociedad estadounidense a lo largo de gran parte del siglo XX –para recurrir a un ejemplo con el que estemos familiarizados–, la función determinante ha sido la de "madre".

El predominio de cualquiera de estos tipos de función en la categoría más comprehensiva de "mujer" tiene consecuencias de extrema importancia para las formas en las que se percibe a todas las mujeres en una cultura particular. Pero a su vez, este predominio depende precisamente de que el prestigio masculino gire o no sobre el matrimonio, sobre las relaciones con las hermanas, sobre la filiación o –en el caso de América del Norte– sobre lo que podría llamarse la "socialización temprana", así como de la forma en que lo haga. En otras palabras, el sistema de prestigio hace resaltar ciertos vínculos intersexuales de entre la gama completa de vínculos existentes en la sociedad a la que pertenezca, y los subraya en la medida en la que esos vínculos resulten determinantes para la generación o el mantenimiento del estatus.

Es muy posible que en la mayoría de las sociedades el vínculo entre los sexos más determinante para la posición social de un hombre sea el del matrimonio. La frecuencia con la que el matrimonio es, efectivamente, la relación intersexual más relevante en la determinación del prestigio masculino está relacionada con la extraordinaria versatilidad, tanto funcional como simbólica, de esa institución. En muchas sociedades, la producción –tanto la destinada al consumo como la destinada al intercambio– se fundamenta en la unidad doméstica. En consecuencia, la esposa suele ser una ventaja para la producción y, especialmente, una fuente de bienes empleados en actividades de intercambio que generan prestigio masculino, o en actividades sociales que permiten al esposo ser visto como hombre magnánimo y generoso: tal es el caso de la hospitalidad. Las mujeres también procrean hijos que, a su vez, suelen ser medios de producción –y en ocasiones hasta artículos de intercambio–, pero que muchas veces representan sobre todo la continuidad de la estirpe o del "nombre" de un hombre o de un grupo.

Con la aparición de grupos de estatus a gran escala, no basados en el género (las castas, los estados), la producción doméstica disminuye en importancia, por lo menos para algunos sectores de la sociedad; sin embargo, el problema de dar continuidad a las líneas de descendencia cobra aún mayor relevancia. En esas condiciones, el matrimonio asume nuevos significados y funciones, entre los que destacan la preservación o el incremento de la pureza o alcurnia del grupo (véase Yalman, 1963). Por éstas y muchas otras razones, el sistema de matrimonio en la mayoría de las sociedades es el sistema de relaciones intersexuales que tiene las implicaciones más importantes para el prestigio masculino y, en última instancia, para las ideas culturales en torno al género, el sexo y la reproducción.

Una de las consecuencias de que el matrimonio, en cualquiera de sus formas, constituya un elemento fundamental para la determinación del estatus del varón es que las ideas acerca de la feminidad tiendan a estar dominadas por las funciones femeninas de afi-

nidad (esposa, suegra, nuera), y que aun las parientes mujeres suelan ser definidas de acuerdo con el estatus de afinidad que reporten o hayan reportado al hombre. Por ejemplo, en las sociedades en las que hay que pagar el "precio de la novia", tratadas por Collier y Rosaldo, un hombre requiere una esposa –o varias– para cubrir sus necesidades de servicio doméstico y sexual; la satisfacción de tales necesidades lo hace "independiente" y, por lo mismo, "par" de otros hombres. En estas sociedades, el matrimonio mismo ofrece a un esposo la posibilidad de alcanzar el más alto estatus asequible. En el contexto de un patrón de relación de esta naturaleza entre matrimonio y prestigio, la condición femenina se define en gran medida por la situación de esposa, y la "esencia" de la feminidad reside en aquello que se considera como lo más valioso en una esposa: la sexualidad y la utilidad económica.

No obstante, existen casos en los que los lazos intersexuales más significativos para la obtención de prestigio pueden no ser en absoluto de orden matrimonial ni sexual; incluso puede tratarse de lazos consanguíneos. Por ejemplo, en el sistema hereditario de rangos en Polinesia, la posición relativa de un individuo entre su grupo de hermanos juega un papel sumamente importante para la determinación de su estatus. Por lo general, la fraternidad tiene una importancia estructural muy grande. Además, desde el punto de vista de un hombre, las hermanas tienen un gran valor potencial para la conformación de las líneas de descendencia, que permiten avanzar en las posiciones de prestigio (según afirma Ortner). En ese caso, las hermanas dominan la categoría de lo femenino, y todas las mujeres, incluso las esposas y las amantes, son vistas hasta cierto punto como hermanas (Ortner, Shore). Esto acarrea consecuencias positivas y negativas a la vez. Por un lado, puesto que las hermanas son muy respetadas, todas las mujeres reciben el trato respetuoso de hermanas metafóricas. Por el otro, la tendencia a considerar a todas las mujeres como hermanas podría ser causa, por lo menos en parte, de la alta tasa de violaciones en Polinesia, en la medida en que parece difícil transformar la relación asexuada entre hermanos en una relación sexual (Shore).

Otros efectos de la definición de las mujeres a partir de sus funciones como parientes consanguíneos, y no como parientes por afinidad, pueden observarse en sistemas en los que el vínculo madre-hijo tiene una importancia central para el prestigio y en los que la función de "madre" domina la categoría de lo femenino; eso es lo que ocurre en la mayoría de las culturas católicas (véase, por ejemplo, el trabajo de Brandes) y en la cultura estadounidense de nuestro siglo. Para estos casos se puede proponer la hipótesis de que las esposas son percibidas –y utilizadas principalmente como madres, pero que, en comparación con estas últimas, se les considera como seres muy deficientes en muchos sentidos. Una perspectiva de esta naturaleza conlleva implicaciones de mucho peso para el significado y la calidad de la relación sexual entre esposo y esposa, así como para muchos otros aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres en esas culturas.

Si bien es cierto que el complejo de significados que envuelve a cualquier función particular de parentesco presenta grandes diferencias entre culturas distintas, puede preverse que la clase de vínculo intersexual que se subraye en las consideraciones en torno al prestigio –el de la esposa, la madre o la hermana– tendrá algunas repercusiones de orden general sobre la imagen de las mujeres. Es posible suponer, por ejemplo, que puesto que normalmente las esposas son compañeras sexuales y que habitualmente las madres y hermanas no lo son, un énfasis en la función de la esposa tenderá a atribuir mayor prominencia ideológica a los aspectos sexuales de las mujeres en general.

Ortner desarrolla esta suposición y sugiere que en las culturas en las que las ideas sobre la feminidad están dominadas por ideas relativas al parentesco por afinidad –y por el énfasis en la sexualidad femenina–, las mujeres suelen ser percibidas y tratadas con menor respeto que en las culturas en las que la imagen de las mujeres se construye principalmente sobre la base de sus relaciones de parentesco consanguíneo. La autora sostiene que las mujeres que desempeñan funciones con un mayor componente sexual suelen ser vistas más fácilmente como seres "naturales" diferentes a

los hombres, mientras que las mujeres emparentadas por lazos consanguíneos son asumidas con mayor frecuencia simplemente como actores sociales distintos. Así, en las culturas donde privan definiciones de la feminidad basadas en la consanguineidad (especialmente en la fraternidad), las consideraciones que incluyen aspectos sexuales y maritales parecen apuntar hacia una mayor igualdad entre los sexos y, por ende, un menor antagonismo entre ellos –lo cual ocurre no sólo en Polinesia, sino también en gran parte del sudeste de Asia. Lo contrario sucede en culturas como la de India, en las que se presenta el fenómeno inverso.

Pero más allá de estas generalizaciones, debe emprenderse el análisis sistemático de casos particulares. Diferentes sistemas de prestigio no solamente atribuirán posiciones centrales a diferentes tipos de vínculos entre los sexos, sino que, dependiendo del sistema del que se trate, un "mismo" vínculo –fraternidad, matrimonio o cualquier otro– podrá estar dotado de significados diferentes. Los sistemas centrados en la "madre" suelen ser muy variables, de acuerdo con lo que signifiquen las madres. Las culturas católicas, por ejemplo, enfatizan los aspectos del cuidado y de la protección comprensiva de la madre, en oposición a la cultura norteamericana, permeada por el protestantismo que tiende a subrayar la naturaleza dominante y manipuladora de la madre. Los sistemas centrados en la "esposa" son quizá todavía más variables, por las razones que hemos aducido anteriormente.

Desde el punto de vista del prestigio, el matrimonio con una mujer puede tener efectos sobre aspectos muy diversos en diferentes sistemas: en ciertos casos, lo importante puede ser el mero *hecho* de estar casado, o el hecho de que el matrimonio genere obligaciones del hombre frente a sus parientes políticos en los sistemas caracterizados por el precio de la novia, o frente a sus parientes consanguíneos en los sistemas de dote de la novia; en otros casos, lo importante puede ser que el matrimonio aporte, por encima de todo lo demás, propiedades, hijos, el trabajo productivo de una esposa o el apoyo de un cuñado, y así sucesivamente. En cada caso, de acuerdo con la hipótesis, la categoría de "esposa" entrañará significados diferentes.

En consecuencia, la primera etapa del análisis consiste en identificar aquellas relaciones intersexuales que tengan la mayor influencia en el prestigio masculino y en determinar qué categorías de relación dominan la definición de las mujeres. Sin embargo, éste es sólo el primer paso. Posteriormente deberán considerarse las maneras específicas en las que el lazo marital, de fraternidad o de filiación afecta al prestigio y, de acuerdo con ello, por qué razones las esposas pueden ser percibidas como fuentes de perturbación, las hermanas como seres sagrados, las madres como misericordiosas, o cualquier cosa que la cultura proponga al respecto.

Y... ¿DÓNDE QUEDA EL SEXO?

Es posible que a estas alturas los lectores comiencen a preguntarse cuándo cumplirá este ensayo la promesa implícita en su título. ¿Qué hay con el sexo en todas estas culturas? ¿Practican los nativos la estimulación erótica y, si lo hacen, de qué tipo es? ¿Qué efectos tiene la clitoridectomía en la capacidad de respuesta sexual de una mujer? ¿Es cierto que a los antiguos chinos les excitaban sexualmente los pies atados? Cuando menos, uno querría saber un poco más sobre las fantasías de los hombres samoanos respecto a sus mujeres, o sobre lo que desean las mujeres maasai de sus hombres, o lo que el indio americano dice de sus amantes masculinos. Después de todo, esto es en gran medida lo que el sexo significa para *nosotros*: técnicas eróticas, hechos médicos, Freud. Sin duda se irá produciendo cierto desencanto cuando, a medida que se lean las investigaciones antropológicas, lo erótico se desvanezca frente a lo económico, los temas pasionales se evaporen en presencia de las preocupaciones en torno al rango, y las imágenes de los cuerpos masculinos y femeninos, las sustancias sexuales y los actos reproductivos se vean revestidos de una inquietud permanente en torno a los honores militares, los hatos de cerdos y el Estado.

Podríamos aducir en defensa propia que nuestro interés fundamental no es la dimensión erótica de los significados sexuales,

sino su dimensión social. Es a esta última a la que los antropólogos han contribuido en abundancia. Pero ésta sería una defensa incompleta. Las dimensiones erótica y social se encuentran imbricadas profundamente entre sí, lo cual impide pensarlas como absolutamente diferentes. Cuando dos de los autores mencionados, Nadelson y Brandes, tratan las tradiciones y los mitos relacionados con el género desde el punto de vista de las estructuras subyacentes de la fantasía que esas ideologías dejan entrever traicionándolas, no encuentran precisamente un jardín de erotismo libre de preocupaciones sociales ni nada que se le parezca, sino un mundo de psiques obsesionadas por el prestigio, abrumadas por la forma en la que lo erótico puede amenazar las posiciones sociales más codiciadas y empeñadas en imaginar maneras de evadir esos peligros.

Por lo demás, basta con que pensemos en las mujeres sudanesas, prestas a llevar a cabo en sus hijas y nietas la brutal circuncisión faraónica *en nombre del honor del linaje* (Hayes, 1975), o en la China Imperial donde, al parecer, nunca hubo escasez de reclutas para el cuerpo de eunucos de palacio –jóvenes ávidos llegaban constantemente de las provincias a hacer sus solicitudes, llevando sus genitales en una vasija (Mitamura, 1970)–, para que recordemos el poder que tienen las consideraciones sociales, capaces de arrasar por completo con las tendencias libidinales, tanto en la fantasía como en la práctica.

Simultáneamente, una rápida revisión de los atributos de las personas que diversas culturas proponen como modelos eróticos y seductores (la complexión artificialmente frágil de la dama sobreprotegida, la musculatura brutal del hombre de baja posición social, las complicadas escarificaciones en el abdomen, la cintura cinchada, la subincisión del pene y, sí, también los pies atados) bastarían para sacudirnos y hacernos caer en la cuenta de que estamos una vez más en el territorio de lo social o, más precisamente, en el ámbito del "estatus". En otras palabras, aunque el combate entre civilización y eros insatisfecho se libra en el frente, ambos parecen haber convenido en una muy fructífera colaboración por detrás de las líneas.

El problema no reside simplemente en el hecho de que la sexualidad esté condicionada socialmente ni que, en el curso de este proceso, quede inevitablemente sometida a restricciones de toda índole. El meollo del asunto es que las formas mismas de la sociedad están erotizadas. Valdría la pena investigar si es necesariamente la desigualdad social lo que recibe la carga erótica más fuerte. La cantidad de energía psíquica reunida y vuelta a reunir en los movimientos sociales en favor de la igualdad y de los ideales utópicos nos permite suponer que hay grandes posibilidades también en el extremo opuesto del espectro. Cabría pensar que esas posibilidades no podrán comprenderse plenamente sino hasta que el género mismo, lugar de origen de lo erótico, deje de ser una jerarquía de estatus. Pero igualmente podría pensarse que el género no dejará de ser una jerarquía de estatus sino hasta que el sistema más amplio que lo rodea se vuelva más igualitario.

Conclusión

Cuando iniciamos la elaboración de este ensayo, nuestro propósito era simplemente revisar los mejores y más recientes trabajos antropológicos destinados a comprender el sexo y el género en tanto construcciones culturales determinadas de diversa manera por las matrices sociales y culturales en las que se hallan incorporadas –y a las cuales, a su vez, contribuyen a moldear. Pensábamos que ya era tiempo de que la sutileza analítica desplegada durante la última década en la identificación del estatus histórico e intercultural de las mujeres se aplicase ahora al ámbito entero del género y las cuestiones relacionadas con él. Esto equivaldría, en cierta forma, a atacar de nueva cuenta el problema de la versatilidad cultural de los conceptos en torno al sexo y al género. El problema ya había sido lanzado al primer plano de la atención antropológica por Margaret Mead en 1935, pero había sido posteriormente soterrado –con ayuda de la propia Mead– bajo un cúmulo de teorías de corte psicológico y sexológico (es decir, de teorías eclécticas que mezclaban indiscriminadamente aspectos biológicos y psicológicos).

En respuesta a nuestras expectativas, no tuvimos dificultades para encontrar excelentes contribuciones que proyectaban diversas concepciones sobre la mujer y el hombre, la reproducción y el sexo, dentro de marcos de análisis sociológicos y culturalistas. Hemos tratado de identificar las dimensiones básicas de las metodologías que emplean tales estudios en la primera sección de nuestro ensayo. Posteriormente, nos concentramos en el contenido de los trabajos, vale decir, en los patrones descubiertos por nuestros autores en el transcurso de sus investigaciones. En primer lugar, destacamos algunos de los rasgos comunes de los "sistemas de género", es decir, de las elaboraciones culturales en torno a lo masculino y lo femenino que aparecen en diversas culturas. Después nos referimos al problema de las "raíces" más probables de esas concepciones, de acuerdo con los planteamientos de los autores mencionados. Al confrontar nuestras ideas con las que se exponen en esos ensayos, decidimos encarar más directamente el asunto central que parece estar latente en cualquier estudio de esta naturaleza, a saber, qué dimensiones de la vida social interactúan de manera más decisiva con las elaboraciones culturales en torno al sexo y al género. En las últimas secciones desarrollamos nuestra propia respuesta, consistente en afirmar que las formaciones socioculturales vinculadas más estrechamente con las concepciones sobre el género y con las cuestiones relacionadas con el mismo, son las estructuras de prestigio.

No pretendemos que nuestra propuesta, orientada a subrayar la importancia de los sistemas de prestigio, pueda tener el alcance de toda una teoría general sobre las fuerzas sociales y culturales que inciden en las ideas acerca del género. Algunas de las influencias que afectan a los significados sexuales no pueden subsumirse inmediata ni completamente en el sistema de prestigio. Las religiones "mundiales" extremadamente racionalizadas –poderosas fuentes históricas de doctrina sexual–, son un buen ejemplo de ese tipo de influencias irreductibles al prestigio. A pesar de que la religión debe considerarse sin duda alguna como un importante modificador cultural –es decir, no biológico– de las relaciones

masculino-femeninas y de las percepciones que se derivan de ellas, no hemos intentado situar esta influencia dentro del modelo de prestigio que proponemos.

Por lo demás, es evidente que aun dentro de su aplicabilidad limitada, la teoría del prestigio tiene que ser sometida a un escrutinio analítico y etnográfico mucho más profundo antes de que se le pueda considerar como una herramienta de análisis con una utilidad plenamente comprobada. Sin embargo, creemos que ésta es un área de investigación muy promisoria. Esperamos que las afirmaciones de este ensayo, por poco definitivas que sean todavía, resulten suficientemente estimulantes como para alentar futuras investigaciones.

Bibliografía

Ardener, Edwin, "Belief and the Problem of Women", en *Perceiving Women*, S. Ardener (ed.), Wiley, Nueva York, 1975, pp. 1-28.

Barnes, J.A., "Genetrix: Genitor: Nature: Culture?", en *The Character of Kinship*, J. Goody (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 61-74.

Bloch, Maurice, "The Disconnection Between Power and Rank as a Process", en *Archives Européennes de Sociologie* 18, 1977, pp. 107-148.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Friedman, Jonathan, "Tribes, States, and Transformations", en *Marxist Approaches in Social Anthropolgy*, M. Bloch (ed.), Wiley, Nueva York, 1975, pp. 161-202.

Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Goldman, Irving, *Ancien Polynesian Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Hayes, R.O., "Female Genital Mutilations, Fertility Control, Women's Roles and the Patrilineage in Modern Sudan: a Functional Analysis", en *American Ethnologist* 2, 1975, pp. 617-633.

Kelly, Raymond, "Witchcraft and Sexual Relations: an Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief", en

Man and Woman in the New Guinea Highlands, P. Brown y G. Buchbinder (eds.), American Anthropological Association, Washington, D.C., 1976, pp. 36-53, s.f. "Sanctions and Symbolic Domination: Patterns of Male-female Relations in New Guinea". Manuscrito inédito.

LADURIE, Emmanuel LeRoy, *Montaillou: the Promised Land of Error*, traducción de B. Bray, George Braziller, Nueva York, 1978.

LEACH, E.R., *Political Systems of Highland Burma: the Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston, 1954.

LÉVI-STRAUSS, C., *The Elementary Structures of Kinship*, traducción de J.H. Bell, J.R. von Sturmer, y R. Needham, Beacon Press, Boston, 1969.

MATHIEU, N.C., "Homme-culture, Femme-nature?", en *L'Homme*, julio-septiembre de 1973, pp. 101-113.

MEAD, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New American Library, Nueva York, 1935.

MEIGS, Anna S., "Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society", en *Ethnology* 15, 1976, pp. 393-408.

MITAMURA, Taisuke, *Chinese Eunuchs, the Structure of Intimate Politics*, Charles Tuttle, Rutland, Vt., 1970.

ORTNER, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Feminist Studies* 1, 1972, pp. 5-31. Reimpreso en *Woman, Culture and Society*, edición de M.Z. Rosaldo y L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 67-88.

PARSONS, Talcott, *The Structure of Social Action*, Free Press, Nueva York, 1937.

PITT-RIVERS, Julian, "Honor and Social *Status*", en *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Society*, J.G. Peristiany (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 19-78.

RIVIÈRE, Peter, "Marriage: a Reassessment", en *Rethinking Kinship and Marriage*, R. Needham (ed.), Tavistock, Londres, 1971, pp. 57-74

ROSALDO, Michelle Z, "Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview", en *Woman, Culture and Society*, M.Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 17-42

RUBIN, Gayle, "The Traffic in Women: Notes Toward a Political Economy of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Reiter (ed.), Monthly Review Press, Nueva York, 1975, pp. 157-210

(Existe una versión en español de este tan influyente trabajo aparecida en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre de 1986, pp. 95-145, bajo el título de "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo.) s.f. "Coconuts". Manuscrito inédito.

WEBER, Max, "Class, *Status*, Party", en From Max Weber, H.H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Oxford University Press, Nueva York, 1958, pp. 180-195.

YALMAN, Nur, "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1963, pp. 25-58.

SALVATORE CUCCHIARI

*La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género**

INTRODUCCIÓN

ESTE ARTÍCULO versa acerca del origen de una de las características más fundamentales y, sin lugar a dudas, más universales de las culturas humanas: el género.[1] Para algunos/as de los/as que me lean, el origen del género como un sistema sociocultural podrá parecerles un falso problema. Después de todo, ¿no nos dota la naturaleza de estas categorías y luego las modifica la cultura? Este trabajo adoptará un enfoque totalmente diferente y partirá de lo impensable: la posibilidad de una sociedad humana sin género. Vamos a asumir que lo aparentemente absurdo se justifica en la medida en que arroja puntos de vista nuevos sobre objetos que son tan comunes, que incluso consiguen resistir a nuestros esfuerzos por entenderlos. ¿Y qué podría ser más común, más "natural" o fundamental para la identidad personal que la categoría de género que se nos ha asignado? Sólo quien lee esto podrá juzgar al final si tal experimento intelectual logra elucidar la naturaleza y origen del género, y la jerarquía en función del género.

* Traducción de Marta Donís.

[1] Este ensayo surgió de un curso de Sherry Ortner sobre género en la Universidad de Michigan. Estoy en deuda con ella no sólo por la inspiración creativa y el estímulo, sino por su lectura y relectura críticas del texto. Otras personas fueron igualmente esenciales para que este trabajo viera su forma final. Bruce Knauft, Kathy Loring y Harriet Whitehead se dieron tiempo en medio de horarios muy saturados para leer uno o más borradores del ensayo y para discutir conmigo sus recomendaciones, aprobaciones y reservas. Si bien la responsabilidad por el contenido de este ensayo es únicamente mía, he incorporado las sugerencias de estos críticos cuando me fue posible.

A pesar de su universalidad, el género, como principio de organización social, posee una relatividad histórica. Pese a que el sistema de género tiene marcas o referentes biológicos, de ningún modo se encuentra determinado o se torna inevitable por tales marcas sexuales. Al igual que otros principios sociales organizativos, como la clase, el género hizo su aparición en el escenario humano en algún momento del pasado, tiempo desde el cual ha sido elaborado en una cantidad de direcciones diferentes, y con mucha probabilidad cederá el escenario a otros actores en el futuro. Así, sea cual fuere aquello que defina nuestra humanidad común con miles de generaciones pasadas y futuras, la idea de género *no* ofrece una mejor definición de ella que las que aportan las de clase o jerarquía.

Permítaseme una vez más subrayar que la organización humana sin género no ha podido observarse ni en la etnografía presente ni en la histórica. Lo que hago es *postular* la existencia de una etapa sin género en la evolución cultural humana puesto que, hasta que lo hice, no me fue posible empezar a explicar otro rasgo cultural universal: la jerarquía de género o el dominio masculino universal; además, es una explicación de la jerarquía de género, lo cual constituye el problema primordial de este ensayo.

La labor de construir un modelo que no sólo describa una sociedad sin género, sino que también dé cuenta de su transformación hacia la sociedad estratificada con base en el género, se torna inmensamente complicada cuando nos percatamos de que un modelo así debe asimismo dar cuenta de instituciones y principios que existen gracias al concepto de género: el parentesco, el matrimonio, la familia, los tabúes del incesto y la heterosexualidad exclusiva. De hecho, una parte importante del modelo buscará demostrar de qué forma el advenimiento del sistema de género creó condiciones que, en última instancia, perfilaron estas formaciones sociales dependientes del género, de ahí que se conozca como "la revolución del género". En la sección "Condiciones y restricciones" analizaré detalladamente por qué la cuestión del género entraña lógicamente estos otros temas.

Para algunas personas, rastrear la trama de los orígenes es una empresa inútil, pues son historias para las que sencillamente no puede haber jamás prueba definitiva alguna. Estoy de acuerdo con ellas, pero también en desacuerdo. ¿Inverificables? –en sentido estricto es bastante cierto–; ¿inútiles?, definitivamente no. La objeción a la teorización sobre los orígenes no comprende el aspecto más importante: la respuesta a una pregunta acerca de los orígenes no es ni remotamente tan significativa como la manera en que se formula la pregunta, la forma en que ésta se vincula con otras cuestiones, y la metodología con la cual se aborda tal interrogación. De hecho, puede ser que la respuesta como tal nunca emerja plenamente, pero mediante un cuestionamiento inteligente, nuestras preguntas pueden volverse más elaboradas y profundas. De este modo, la especulación creativa y disciplinada sobre las grandes cuestiones respecto de los orígenes puede convertirse en otra vía hacia el aguzamiento de nuestra perspectiva global acerca de los aspectos más inmediatos, y quizá más comprobables, de la teoría cultural. No constituye una exageración del asunto decir que el modo como se reformulan los problemas, en particular aquéllos de índole universal, es un indicio de la madurez de la antropología.

El presente ensayo consta de tres partes. La sección denominada "Condiciones y restricciones" define nuestro estado actual de conocimientos con respecto a problemas relacionados con el género, reseña y critica algunos de los enfoques relativos a la cuestión sobre los orígenes, y describe las restricciones y condiciones que el modelo ha de satisfacer. La sección "La sociedad anterior al género" presenta un modelo que describe los principios en torno a los cuales una sociedad sin género y anterior al parentesco podría operar y cómo esos principios, por medio de una dialéctica, se transforman en principios basados en una idea de género. La sección sobre "El género y el registro arqueológico" aplica el modelo a un segmento del registro de la arqueología –la Europa paleolítica, digamos– y explora una interpretación incitante que sugiere que la revolución del género puede ser más que una mera posibilidad teórica.

Condiciones y restricciones
El sistema de género: ideología contra biología

Bajo el impacto social y político del movimiento feminista, la antropología reciente se ha visto forzada a examinar una vez más el problema del género. Este desafío a las generaciones con sesgos masculinos en la teoría y la práctica de la disciplina ha sido constructivo, creativo y generador de ideas estimulantes y útiles.[2] Uno de los resultados de estos esfuerzos es el importante concepto de sistema de género.

Un sistema de género es un sistema simbólico o de significado que consta de dos categorías complementarias, aunque mutuamente excluyentes, y dentro de ellas se ubica a todos los seres humanos. Dentro de las características que distinguen el sistema de género de otros sistemas categoriales, se encuentra el hecho de que los genitales son el único criterio para asignar a los individuos una categoría en el momento de nacer. A cada categoría queda asociada una amplia gama de actividades, actitudes, valores, objetos, símbolos y expectativas. Si bien las categorías –hombre y mujer– son universales, su contenido varía de una cultura a otra, y la variedad es verdaderamente impresionante. Así, pues, en algunas culturas los hombres tejen y las mujeres hacen cerámica, mientras que en otras estos papeles se encuentran invertidos; en algunos lugares, las mujeres son las productoras agrícolas principales, mientras que en otros el campo les está vedado. Incluso los aspectos de la vida que consideramos más ligados a la biología, como es el parto, están sujetos a una reinterpretación de género. A través de un complejo de costumbres que se conoce como la *couvade* los hombres, en algunas culturas comparten el dolor, las molestias y hasta la recuperación posterior al parto, todo lo cual se asigna únicamente a las mujeres en la nuestra (Wilson y Yengoyan, 1976: *passim*; Oakley, 1972: 134, 135). También es variable el grado de polaridad

[2] Véase el concienzudo estudio de Naomi Quinn (Quinn, 1977) como una guía útil para la literatura de género.

de la dualidad de género, esto es, el grado de traslapamiento de los papeles: desde una leve dicotomía en el sudeste asiático hasta una polaridad extrema en la cuenca mediterránea.

Cuando se desarrolla más la idea del sistema de género, advertimos que no se trata de una oposición equilibrada. Por todas partes, hasta donde tenemos noticia, las categorías de género se encuentran posicionadas jerárquicamente de tal suerte que los valores masculinos preponderan sobre los femeninos. Si bien los símbolos de masculinidad son siempre positivos, los símbolos femeninos son a menudo negativos o, por lo menos, ambiguos. Independientemente de cuán variables puedan ser el estatus y el poder de las mujeres, son los hombres quienes dominan el sistema de parentesco y la arena política, y tienen asimismo derechos en y sobre las mujeres: en todos lados la mujer es el "otro". Una vez más deseo hacer hincapié en la variabilidad del predominio masculino, tanto en su expresión ideológica como en su ejercicio efectivo. Por ejemplo, Ortner da cuenta de una ideología de género de corte machista entre los sherpas, aunque en el plano de la conducta real se daba casi una igualdad (comunicación personal). El aspecto de la jerarquía en las relaciones reales entre mujeres y hombres es un complejo problema histórico que comprende todos los procesos materiales y simbólicos de la vida social: todos ellos se hallan fuera del alcance de este ensayo. En el modelo que se presenta aquí, el punto crucial en el que hemos de centrar nuestra atención es la naturaleza universal y jerárquica de las ideologías de género, y no todas y cada una de sus variadas manifestaciones empíricas.

Que se piense que existen dos variedades distintas de seres humanos es primordialmente un hecho cultural: tal sistema de significados se relaciona con otros significados en el ámbito de la cultura. No obstante, ello no significa que el sistema de género no se relacione con la biología. Pero, ¿de qué modo se relaciona? Uno está tentado a ver una conexión obvia entre ambas categorías de género –hombre/mujer–, y las dos categorías biológicas: macho/hembra. En este caso lo obvio, sin embargo, es engañoso: nuestra idea de la dicotomía biológica o sexual es más un producto de nuestra ideología de género que lo contrario.

Para evitar confusiones, permítaseme enunciar desde el principio que la ciencia biológica ciertamente nos dice que hay dos procesos de desarrollo: masculino y femenino. Estos dos ciclos se definen en relación con cinco áreas fisiológicas: genes o cromosomas, hormonas, gónadas, órganos reproductores internos y genitales externos (Money, 1965: 11). De ahí que la visión científica de la clasificación sexual esté basada en un complejo proceso de desarrollo que no se observa fácilmente. De hecho, las características externas de la sexualidad (caracteres genitales y caracteres secundarios) son considerablemente variables y, desde una perspectiva puramente morfológica, no se prestan a una fácil división. Lo que es más, alrededor del dos o tres por ciento de la población del mundo nace hermafrodita, con genitales ambiguos (Edgerton, 1964: 1289). No obstante, pese a este *continuum* de características sexuales externas, las culturas del mundo insisten en ver sólo dos sexos biológicos. Hay una sólida excepción, los navajo, que confieren un estatus especial a los hermafroditas. Martin y Voorhies dedican un capítulo entero de su libro a los navajo y a otros grupos que, según afirman, reconocen no sólo más de dos sexos biológicos, sino también más de dos géneros (1975: 84-107). Un breve examen de su argumentación mostrará que estas aparentes excepciones confirman la regla de que los sistemas culturales operan universalmente con un solo modelo de dos géneros.

Las autoras proceden desde una posición idéntica a la que adoptaron en el siguiente fragmento:

> El hecho de que más de dos sexos físicos puedan coexistir ha sido reconocido muy raras veces por los investigadores interesados en estudiar la interrelación entre el sexo físico y la cultura. Los científicos sociales suelen dar por sentado que los atributos sexuales humanos son percibidos por todas las sociedades como excluyentemente dicotómicos. (Martin y Voorhies, 1975: 85.)

Su ejemplo más sólido es el de los navajo, los cuales reconocen una categoría especial llamada nadle ("hermafroditas") que

es, aseguran las autoras, no sólo una clase sexual, sino también una categoría de género. No obstante, cuando examinamos las características de los nadle, encontramos pocas que los distingan como un género independiente. Las personas de la categoría nadle comparten características de ambos géneros y median en las disputas entre hombres y mujeres, aunque tienen pocos o ningún rasgo que los ubique como una categoría de género. El papel de los nadle como mediadores en las relaciones de poder entre los géneros se refleja en un mito, en el que se narra que un hermafrodita mitológico ayudó a los hombres a afirmar su preponderancia sobre las mujeres. Por lo demás, uno no necesita ser un hermafrodita para convertirse en nadle, lo cual significa que esta categoría no es característica del género. Un hecho más importante aún, y que Martin y Voorhies pasan por alto, es que nadle es una categoría sagrada, separada del plano normal de las relaciones sociales –que es donde hemos de buscar cualquier sistema de género (Edgerton, 1964: 1290). Esto puede explicar por qué los nadle tienen derechos de propiedad especiales no compartidos con las demás personas. Así, no es posible concluir que los nadle constituyan una categoría de género aparte: en la medida en que funcionan como una clase de género en algunos contextos, su identidad se *deriva* de las características de los géneros masculino y femenino.

Los otros casos etnográficos son ejemplos aún más débiles de sistemas de género "supernumerarios" (de más de dos): los mohave, los piegan del norte de Canadá y los chukchee siberianos. En todos estos casos se dan las llamadas categorías de géneros cruzados, ninguna de las cuales es atributiva. Así, los hombres pueden vivir y comportarse como las mujeres y viceversa, una vez que han logrado o elegido su pertenencia a una de las categorías de géneros cruzados. Los chukchee, por ejemplo, tienen tres categorías para hombres que buscan un estatus femenino, y cada categoría difiere de las otras por su grado de feminización. Las mujeres tienen un sistema bicategorial análogo. Martin y Voorhies contaron hasta cinco de estas categorías de género, con lo cual los chukchee tendrían un total de siete. Si bien estos ejemplos son

explicaciones interesantes del grado en que la biología está impregnada por el género, no son claramente ejemplos de sociedades con género supernumerario. Todas las categorías de género cruzado son categorías derivadas que, lejos de debilitar el modelo de dos géneros, lo ratifican al institucionalizar la conducta que queda dentro o fuera de las dos categorías polares: en efecto, la conducta atípica se define como un movimiento hacia el género opuesto, con lo cual torna al sistema de género inmune a las desviaciones conductuales.

En consecuencia, no hay excepciones convincentes del modelo bipolar de género. Esto, por supuesto, hace que la explicación sea más difícil. Si el género va en contra de la biología –incluso la moldea a su propia imagen–, ¿cuáles son las restricciones sobre el sistema de género que producen su carácter universalmente dual? Éste es un problema clave para nuestro modelo de los orígenes.

Género y parentesco

La controversia entre los exponentes extensionistas y los de la categoría social respecto de la teoría del parentesco tiene ya un estatus casi institucional en antropología (Buchler y Selby, 1968: 4-6, 33-46). Al igual que Barnes y Pitt-Rivers adoptaré una posición intermedia entre quienes dicen que el parentesco es genealogía reificada y aquellos que lo consideran un conjunto de categorías socioculturales que también tienen referentes genealógicos (Barnes, 1973: 72; Pitt-Rivers 1973; *passim*). Pitt-Rivers articula esta posición intermedia. Siguiendo a Fortes, considera que el parentesco es un conjunto de relaciones de "armonía prescrita". A diferencia de la amistad, conjunto de relaciones diádicas, el parentesco es un *sistema* de relaciones o categorías sobre las que se distribuyen y se heredan diferencialmente derechos, deberes, estatus y papeles. Lo que distingue al parentesco como sistema social de otros sistemas es una idea subyacente de sustancia compartida: "consustanciación". Pitt-Rivers subraya la palabra "idea", y es esencial que nosotros procedamos igual. La idea de sustancia compartida es específica de la cultura, y puede ser que tenga muy poco o nada que ver con los conceptos de la ciencia física. Conforme nos movemos de una a otra cultura, la sustancia crítica puede ser el semen, la sangre menstrual, la leche materna y hasta el alimento. Como puede verse a través de esta enumeración, la consustanciación abarca el *continuum* de los sistemas de parentesco, desde aquellos que destacan la procreación (la gestación) como característica definitoria de los lazos de parentesco (el semen, la sangre) hasta aquellos que recalcan los criterios de nutrición o de crianza (leche, alimento). La utilidad de este concepto amplio de consustanciación es su facultad para manejar tanto el parentesco "real" como el adoptado a manera de variantes de un tipo de sistema cultural.[3]

A pesar del hecho de que los sistemas de parentesco pueden subrayar, y de hecho lo hacen, ya sea una idea nutricia o bien una procreadora de consustanciación, en todas partes las categorías del parentesco tienen referentes procreadores; en efecto, los sistemas de parentesco parecen ser universalmente capaces de expresarse en términos de algún modelo *cultural* de procreación, más que de crianza. Esto es, aun cuando los padres se definen más como quienes protegen, alimentan y crían al/a niño/a, la relación se expresa todavía en lenguaje genealógico. Adviértase, por ejemplo,

[3]Pitt-Rivers es explícito acerca de la naturaleza cultural de la consustancialidad. Dice:

> La "sustancia" sobre la que se funda la consustancialidad es la *idea* de sustancia solamente, una idea tan lejana y divorciada del concepto del científico como el de la consustancialidad cristiana... Así, la sangre, la saliva, el semen, la leche, la carne, la fruta, las verduras o la cerveza pueden hacer consustanciales a aquellos que están relacionados pero no por vientre, vagina o pecho algunos (1973: 92, 93).
>
> Esta idea tan notablemente amplia y flexible de la consustancialidad puede obtenerse de varias formas igualmente impresionantes. Dos de los casos que cita Pitt-Rivers son: a través de un acto de amor un hombre y una mujer "devienen la misma carne" en el matrimonio cristiano; y, entre los esquimales, dos personas pueden hacerse hermanas por el hecho de haberlas asistido la misma partera.
>
> Aun cuando la consustanciación es un elemento necesario del parentesco, lo contrario no es verdad. Muchos lazos que no son de parentesco se establecen utilizando la idea de sustancia compartida, por ejemplo, varias clases de hermandad de "sangre". Considérese asimismo el ritual de la Sagrada Comunión en el que la comunidad cristiana es confirmada por aquellos que participan del cuerpo y la sangre de Cristo.

que aunque la idea de los navajo acerca de la maternidad puede referirse *tanto* a las mujeres que engendran *como* a las que crían, una madre puede ser sólo una mujer –una persona que al menos teóricamente sea capaz de engendrar al niño (Witherspoon, 1976). Uno esperaría que un modelo completamente nutricio de la relación madre-hijo sería capaz de incluir tanto a hombres como a mujeres.

Cuando decimos que incluso los sistemas de parentesco que otorgan importancia a la crianza se expresan en un lenguaje procreativo, estamos al parecer atrapados en una contradicción lógica. Tal vez el tema pueda clarificarse de la manera siguiente. Todos los sistemas de parentesco comparten ideas procreativas y de crianza de sustancia compartida; de algunos se puede decir que son procreativos de modo dominante, mientras que otros son predominantemente de crianza. Pero, si pasamos por alto en dónde recae el acento, los sistemas predominantemente de crianza descansan –aunque sólo sea de una forma latente– en un modelo procreativo a fin de delinear el sistema total de parentesco. Sin embargo, los sistemas predominantemente procreativos no necesitan referirse nunca al contenido de las relaciones de parentesco, es decir, a la conducta de crianza, a fin de bosquejar el universo social. Podemos acudir como ejemplo al parentesco estadounidense. Si bien los valores de crianza se consideran elementos importantes de lo que deberían de ser las relaciones de parentesco, son las relaciones genealógicas (de "sangre") las que determinan quiénes son los parientes de cada quien; las relaciones sustitutas y adoptivas se distinguen tajantemente. El parecer vernáculo queda resumido en la expresión "sólo tienes una madre y un padre".[4]

[4] Harold Scheffler articula esta posición en su crítica de la obra de David Schneider *American Kinship: a Cultural Account* (Scheffler, 1976). Scheffler sostiene que el parentesco norteamericano se define por la noción de la "sangre" compartida (la ideología procreativa estadounidense); parientes políticos, hermanastros, hijastros, madrastras, parientes adoptados y otras clases de parientes son extensiones "simples" y metafóricas de este carácter distintivo de la sangre común. En contraste con Schneider, sostiene que los códigos de conducta y los rituales legales y sociales son rasgos no distintivos de la idea norteamericana de qué es un pariente. Si bien no son distintivos, estos rasgos son, no obstante, importantes para lo que significa el parentesco: el significado del parentesco como sistema y su oposición a la definición de un pariente o allegado.

Un poco más adelante expondré las razones por las que el modelo procreativo adquiere la independencia e importancia que tiene. No obstante, por ahora hagamos notar que, al conservar el significado intercultural del lenguaje procreativo por lo menos se reflejan dos distinciones clave en todas las terminologías de parentesco: sexo y generación. Si recordamos que los sistemas de parentesco son sistemas de estatus y papeles, derechos y deberes que se distribuyen diferencialmente, entonces la presencia universal de la distinción sexual adquiere un significado adicional, puesto que en esencia lo que estamos diciendo es que la distinción de género está enclavada en todos los sistemas de parentesco. Este hecho ha sido reconocido por un buen número de teóricos, si bien ha recibido un significado variable. Por ejemplo, Fox la incorpora explícitamente en la estructura axiomática de su modelo universal de parentesco, donde aparece como el axioma del predominio masculino –sin lugar a dudas un concepto de género (Fox, 1967: 31). Dando un cierto rodeo a la cuestión, Rivière señala que, sin importar de qué forma puedan variar las funciones de una cultura a otra, el matrimonio cumple una tarea estructural clave: afirma, define y reproduce la dualidad de género (Rivière, 1971: *passim*). La más interesante quizás es la confirmación insidiosa de Needham respecto de este punto. Según este teórico el parentesco, como una clase de fenómenos ligados y coherentes, no existe. Esto es, hay elementos o un conjunto de elementos comunes a todos los sistemas de parentesco, a *excepción* de uno –la distinción de género. Pero Needham no encuentra que esto sea "demasiado notable como para merecer una designación especial e introducir un tipo de teoría específico" (Needham, 1971: 4).

Así el primer argumento, y también el principal, que quiero plantear es éste: el parentesco –un sistema sociocultural de derechos, deberes, papeles y estatus distribuidos diferencialmente, y fundado en una ideología de sustancias compartidas– está inextricablemente ligado a un sistema impregnado de categorías de género. Además, como nos recuerda Rivière, el género es reproducido a su vez por el sistema de parentesco –y muy en particular por

su estructura marital. Pero quiero llevar tal planteamiento un paso más adelante. El género y el parentesco no son simplemente dos estructuras independientes que han terminado por quedar enredadas funcionalmente en el registro etnográfico. Más bien, el género es inherente a la naturaleza misma del parentesco y que no podría existir sin él: es su precondición histórica, y no un compañero sociotemporal. ¿Cómo puedo justificar esta afirmación?

Podemos aproximarnos al problema explorando la viabilidad de un sistema de parentesco hipotético que carezca por completo de la distinción de género. Lo primero que advertimos es que la distinción sexual está también por fuerza ausente de un sistema semejante; en efecto, es difícil imaginar un sistema social específico respecto del sexo (es decir, el parentesco) que no utilice la distinción sexual en la forma como distribuye diferencialmente estatus y papeles –es decir, no sujeto también al género. Pero un sistema de parentesco hipotético como éste, ciego ante la diferenciación sexual, colocaría restricciones rigurosas en su concepto fundamental de consustanciación. Es evidente que la sustancia procreativa quedaría excluida, al igual que el modelo genealógico en general. Esto se deriva del hecho que la distinción entre la sustancia masculina y la femenina es inherente a las ideologías procreativas, lo mismo que los papeles que desempeñan en constituir el ser físico y social del niño. Aun aquellas culturas que niegan la importancia de cualquiera de las sustancias masculina o femenina, hacen implícitamente una distinción sexual. En consecuencia, nuestro sistema de parentesco sin género debe apoyarse en algún tipo de ideología de crianza que excluya a la procreativa. Pero incluso en tal caso el amamantamiento y la leche materna deben descartarse como el sustrato simbólico del sistema porque también son demasiado específicos en lo que al sexo se refiere. Esto nos deja con alguna idea más general de crianza (alimentación y cuidado de los infantes) sobre la cual construir nuestro modelo de parentesco. No creo que un sistema de parentesco, construido en un segmento tan estrecho del *continuum* de consustanciación, podría reproducir sin ambigüedad sus categorías relacionales de generación en

generación, o llevar a cabo con viabilidad funciones importantes. Por razones de espacio no es posible realizar una explicación completa de esta posición, de manera que sólo enunciaré aquí la conclusión general.

En las sociedades primitivas caracterizadas por una intensa reciprocidad general, un sistema de parentesco basado *exclusivamente* en la idea de crianza fallaría claramente en delinear categorías incluso en la unidad nuclear, por ejemplo, los progenitores de los hermanos mayores. Si la característica definitoria de la categoría "progenitor/a" consistiera en cuidar y alimentar a los/las niños/as, se vería debilitada, ya que tanto los progenitores como los abuelos participan en la crianza de los/las pequeños/as. En verdad todas las categorías –progenitor/a, niño/a, hermano/a y cónyuge– tenderían a ser dominios semánticos con fronteras variables, y no incluirían ningún catálogo fijo de relaciones. Por tal razón los modelos procreativos son esenciales para los sistemas de parentesco, puesto que proporcionan los puntos genealógicos distintos que vinculan amplias categorías sociales... una especie de mapa social. También hay otras debilidades en este sistema. A causa de lo nebulosas que son las distinciones generacionales, sería difícil exhibir líneas claras de descendencia. Más aún, las funciones sociales críticas, tales como la procreación y el importante mecanismo de alianza de la adopción de niños/as, quedan completamente fuera del sistema de parentesco, con lo que uno se hace preguntas en torno a su viabilidad. En resumen, un sistema de parentesco carente de género no hace ninguna de las cosas que debería hacer un sistema de parentesco. En realidad no es parentesco en absoluto.

Las consecuencias del análisis anterior dificultan la tarea que me propongo realizar, en virtud de que ahora es evidente por qué una sociedad anterior al género debe ser asimismo una sociedad anterior al parentesco. De este modo, al dar cuenta del origen del sistema de género no podemos recurrir a estructuras de parentesco o causas relacionadas con este último. Nuestro modelo debe, por tanto, describir un sistema social viable y cabalmente humano que

opere sobre principios diversos a aquellos que hemos llegado a concebir como la esencia misma de lo humano: el parentesco.

La sexualidad de género: heterosexualidad exclusiva y otros tabúes del incesto

En el corazón de cualquier sistema de género se encuentran ideas de lo que constituye una expresión sexual adecuada. Esto incluye no sólo la mecánica de la sexualidad y el género del imaginario erótico de cada quien, sino el conjunto total de objetos, símbolos y fantasías que constituyen el erotismo normativo o lícito. (Por supuesto que el erotismo va más allá de cualquier normativa, pero esto no tiene importancia para mí en este ensayo.) Como podría esperarse, hay mucha variación entre una cultura y otra en el ámbito erótico, al igual que en otros aspectos de sistema de género (Pomeroy, 1969: 4-6; Marshall y Suggs, 1971: 206-217). La gama abarca desde pueblos como los etoro de Nueva Guinea, que de mala gana recurren al sexo heterosexual (Kelly, 1976), hasta la tradición judeocristiana, que insiste fóbicamente en él. La variación en el registro etnográfico sugiere que la sexualidad humana es plástica y no está sujeta a patrones genéticos u hormonales rígidos, sino determinada por las áreas simbólicas y del aprendizaje del cerebro. Lo anterior ha sido verificado repetidamente durante los últimos 30 años por investigadores interesados en el desarrollo psicosexual (Beach, 1947: 310; Money, 1965: 3-23; Stoller, 1974). El trabajo precursor de Money sobre la identidad sexual de los hermafroditas muestra una dislocación total entre el sexo fisiológico del infante hermafrodita (definido por los cinco criterios señalados más arriba) y la identidad erótica/sexual casualmente adoptada por el/la niño/a. La clave para predecir la posible identidad sexual del/la niño/a hermafrodita, según Money, son las expectativas de los padres. Los padres que están convencidos de que su criatura es varón, educarán a un individuo que, con respecto de todo, piensa, siente y actúa como un varón, independientemente de su sexo genético u hormonal. Lo que es crucial en la actitud de los padres es la "apariencia genital", y por esta razón Money recomienda practicar una cirugía plástica temprana (Money, 1965: 10-12). Los resultados del trabajo de Stoller al respecto son idénticos a los de Money.

Cuando resume la relación entre las hormonas y el desarrollo psicosexual Money es categórico:

> Las hormonas que dan origen a la madurez sexual no tienen, de acuerdo con toda la evidencia de que disponemos, ninguna influencia determinante y diferencial en la dirección psicosexual en el varón y la mujer, y en el contenido de la imaginación perceptiva, la memoria y los sueños que puedan suscitar o asociarse con la excitación sexual. Todo lo contrario: hay una fuerte y presunta evidencia de orden químico [...] de que la hormona de la libido es la misma tanto para hombres como para mujeres, y es la andrógena. A nivel psicosexual, la función androgénica está limitada a una regulación de la intensidad y frecuencia del deseo y excitación sexuales, mas no a los patrones cognitivos del estímulo sexual. (Money, 1965: 14.)

La plasticidad de la sexualidad humana ha sido colocada en un esquema evolucionista por Saúl Rosenzweig (Rosenzweig, 1973). Según su punto de vista, conforme uno sube en la escala evolutiva, desde los mamíferos inferiores hasta los homínidos pasando por los primates, hay una transformación que parte de una actividad sexual periódica hacia una continua, y desde un control externo/interno (hormonal) sobre la conducta sexual a un control autónomo (aprendido). La reproducción y la sexualidad dejan de estar acopladas en la línea humana; el sexo se torna una actividad altamente imaginativa, elaborada culturalmente y no confinada a las áreas genitales como en los animales inferiores, sino a las "extragenitales", en todos los sentidos.

Todo esto nos conduce a la inevitable conclusión que desde hace tiempo admitió el psicoanálisis y confirmaron investigadores

recientes tales como Money: los seres humanos llegan a este mundo como criaturas bisexuales (Freud, 1923: 31; Stoller, 1974; Money y Tucker, 1975: 16). La heterosexualidad exclusiva debe verse, según dice Gayle Rubin, como un "proceso instituido" (Rubin, 1976: 180). Si definimos los tabúes sexuales de una manera amplia, como restricciones institucionales o culturales respecto de la sexualidad, entonces la heterosexualidad exclusiva es un tabú de incesto: un rasgo estructural de los sistemas sociales en los que está presente.[5] Al definir de este modo las restricciones del incesto, las separo tajantemente de las reglas de matrimonio (con las cuales pueden o no traslaparse) y del "emparentamiento" genealógico (con el cual pueden o no estar correlacionadas positivamente). Si se reúnen estas tres clases de fenómenos bajo el encabezado del incesto, se genera una confusión considerable respecto del tema.[6] El tabú de incesto es, después de todo, una categoría analítica –nuestro concepto, no el de los nativos–, y por esta razón debemos ser claros en cuanto a su significado. Sabemos, por ejemplo, que algunos compañeros del clan pueden compartir de modo perfectamente legítimo el mismo lecho pero quedar completamente fuera de los límites en lo que concierne al matrimonio; asimismo, los primos cruzados pueden considerarse de manera muy diferente según se trate del matrimonio y el sexo. En todos los estudios del matrimonio de hermano con hermana en las familias reales incas, egipcias y hawaiianas, no está claramente demostrado hasta qué punto están rompiendo tabúes de incesto interfamiliar, es decir, teniendo relaciones sexuales.[7] En otras palabras, si el sexo no implica matrimonio, este último puede no siempre implicar sexo.[8] Dada la naturaleza altamente política de

[5]El trabajo de Rubin (1975: 178-180) contiene la primera y única referencia a esta idea con la que me he topado.

[6]Si lo desea el/la lector/a puede consultar a Aberle *et al.*, 1971: 346-355; Ellis, 1963: 123-132, y Fox, 1967: 54-76 para descripciones condensadas de los enfoques principales respecto del tema del incesto.

[7]Véase, por ejemplo, el manejo de Murdock de este asunto (Murdock, 1949: 13, 266).

[8]Pese a la generalización de Fox, "ninguna sociedad (creo) es lo suficientemente cruel como para proscribir el sexo del matrimonio" (1967: 54); hay por lo menos una excepción importante. En treinta sociedades bantú del sur, la práctica de mujeres que tomaban "maridos mujeres" es legítima y no poco frecuente. Este arreglo de matrimonio formal no incluye sexo homosexual: los "maridos" permiten a sus esposas tener amantes hombres a fin de que tengan descendencia –una función importante de este tipo de matrimonio. Lo interesante es que esta forma de matrimonio ritual prevalece en el círculo de mujeres reales o con prominencia política (O'Brien, 1977: 107).

este tipo de matrimonio, no es inapropiado pensar que puede ser a menudo un asunto ritual que no tiene nada que ver con el sexo y, consecuentemente, con el incesto. Confundir las reglas del incesto con las del matrimonio y/o las relaciones genealógicas es uno de los muchos pecados de la sociobiología, la cual querría que las reglas sexuales y las de matrimonio fueran iguales, y establecer correlaciones entre ambas clases de conducta con distancia genealógica.[9]

En la sección anterior sostuve que deberíamos mantener el parentesco y el género analíticamente por separado, sin importar cuán sutilmente entretejidos los podamos encontrar. Yo formularía el mismo argumento acerca de las restricciones del incesto respecto de la sexualidad y las restricciones sexuales relativas a los estatus de parentesco u otras clases de estructuras (tales como el adulterio), aun cuando en la práctica obviamente se traslapan e interpenetran. En efecto, Goody (1969) nos recuerda que si consi-

[9]Tales son los puntos de vista de Norbert Bischof (1975), quien mantiene que el tabú del incesto es una expresión cultural de una tendencia fundada genéticamente para impedir la ausencia de mezcla genética. Dicho autor apunta los mecanismos conductuales en el mundo animal que previenen los apareamientos cercanos, y después sostiene que dado que esto es adaptativo con el tiempo pasa a ser parte del código genético; de este modo, los *Homo sapiens* han adquirido una predisposición innata para evitar casamientos cercanos. Frank Livingstone, citando el trabajo de Bischof en un artículo reciente, argumenta con vehemencia contra las debilidades de esta posición (1978). Primero, rechaza la aseveración de Bischof de que los apareamientos son raros en la vida salvaje aduciendo evidencia en contra; después advierte que si hay selección contra apareamientos cercanos, ello no sucede así en muchas poblaciones en el mundo donde encontramos coeficientes muy elevados de crianza sin mezcla genética. Por ejemplo, los yanomamo tienen un coeficiente de 0.5; ¡el apareamiento puro de hermano con hermana arrojaría un coeficiente de sólo el 0.25! ¿Por qué –pregunta Livingstone– se rechazan selectivamente sólo algunas clases de apareamientos cercanos y otros no? Aquí centra la puntería sobre la confusión aludida: Bischof quiere sostener que así como hay una estrecha correspondencia entre el apareamiento y la distancia genealógica entre los subhumanos (lo cual es debatible), lo mismo ocurre con el *Homo sapiens*, lo cual no es precisamente así.

deramos las restricciones sobre la sexualidad como un vasto campo cultural, cada cultura divide tal esfera en forma diferente.[10] No obstante, para nuestros propios fines analíticos es útil considerar todas las restricciones institucionales sobre la sexualidad como pertenecientes al *locus* del sistema de género, pese al hecho de que tales restricciones puedan expresarse en un idioma de parentesco, religioso, de casta y de raza, y que cumplan funciones peculiares de aquellos campos culturales. Ofrezco tres puntos de vista para justificar tal posición.

En primer término, todas las restricciones sexuales de un tipo estructural producen enunciados de género. Esto es, independientemente de cuál sea el idioma o esfera cultural, estructuran, prescriben o crean actitudes y conductas con respecto a las relaciones intragénero e intergénero. Considérese, por ejemplo, que un impedimento racial a las relaciones sexuales no sólo revela lo que es incorrecto respecto de los hombres y las mujeres de otra raza, sino,

[10] En el capítulo 2 de su libro *Comparative Studies in Kinship*, Goody (1969) señala que no son sólo los esquemas clasificatorios los que difieren, sino las sanciones asociadas con los tipos de ofensas sexuales y la aspereza de las reacciones emocionales respecto de tales ofensas. Así, entre los ashanti, el incesto padre-hija, aunque se castiga tan rigurosamente como el incesto madre-hijo, está clasificado con un conjunto diferente de prohibiciones sexuales. Y una vez más, en contradicción con nuestras expectativas culturales, los tallensi patrilineales consideran deshonroso el sexo entre hermano y hermana, pero menos grave que el nefando crimen de tener relaciones sexuales con la esposa de un hermano de clan. Los ashanti matrilineales, más cercanos a nuestras expectativas, invierten estos juicios morales. El argumento de Goody es que nuestra distinción específica cultural entre adulterio e incesto se basa en nuestra idea bilateral del parentesco y puede ser inapropiada y engañosa cuando se aplica a otras culturas, en particular, a las unilineales. Sostiene que la estructura de descendencia y/o alianza de una sociedad regula el modo en que el dominio de las restricciones sexuales es reconocido y cómo se aplican las sanciones. Goody señala una distinción analítica crítica para el estudio de las restricciones sexuales entre una cultura y otra: prohibiciones en el interior del grupo *versus* prohibiciones grupo-esposa.

Esta distinción es útil, particularmente en sociedades caracterizadas por grupos de descendencia unilineales colectivos, pero no es suficiente para explicar la naturaleza general de las prohibiciones sexuales. El intento de reducir el incesto a determinantes de estructura social (descendencia/alianza) está condenado a serias limitaciones. La universalidad o cuasi universalidad de las prohibiciones intrafamiliares, de las prohibiciones de la homosexualidad (o restricciones de la heterosexualidad) deben abordarse a partir de los principios más básicos que organizan la estructura de las relaciones de género, y desde un análisis de la manera en que esos principios en turno moldean la dinámica en la unidad socializante, el desarrollo psicosexual y los procesos psicodinámicos en general.

a la inversa, lo que es deseable y correcto acerca de los hombres y mujeres de la propia raza. Una prohibición ostensiblemente racial está formulando de una manera implícita enunciados normativos acerca de todos los hombres y las mujeres acerca del género.

En segundo lugar, a pesar de que todas las restricciones sobre la sexualidad formulan enunciados de género –pueden traducirse al dialecto del género–, lo contrario no es siempre cierto. Esto es, algunas restricciones institucionales, si bien pueden justificarse o validarse por formas religiosas o de otra índole cultural, se originan y funcionan principalmente como parte del sistema de género; se resisten a la reducción. La heterosexualidad y la homosexualidad exclusivas son dos de tales restricciones.

En tercer lugar, al colocar todas las restricciones sexuales dentro del campo del género, tenemos libertad para ver por lo menos algunas formas de incesto como independientes del parentesco y, como el género, anteriores a él. Esto nos permite considerar el incesto como una fuerza causal en la evolución del parentesco, más que sólo su resultado. Éste es exactamente el papel que la heterosexualidad exclusiva desempeñará en los planteamientos que haré en relación con la sociedad anterior al género.

En resumen, la sexualidad humana es en esencia de naturaleza plástica y bisexual. La heterosexualidad exclusiva es, por lo tanto, una restricción institucional sobre la sexualidad, un tabú del incesto que va contra nuestra biología y contra parte de la estructura del sistema de género. Otra manera de formular este asunto es decir que la sexualidad se convierte en un principio social ordenador sólo cuando se la limita y controla –sólo cuando se la incorpora en una ideología de género. Los tabúes del incesto en general y la heterosexualidad exclusiva en particular, lo mismo que el parentesco, son formas sociales de género elaboradas. De este modo, la sociedad previa al género es necesariamente bisexual y carente totalmente de restricciones sobre la sexualidad. El problema para nuestro modelo es explicar de qué manera esto puede ser un estado de cosas viable, y cómo la sexualidad se torna, a fin de cuentas, sexualidad de género.

La jerarquía de género: teorías de los orígenes versus teorías de la reproducción

En términos generales, cómo y por qué una forma sociocultural viene al mundo puede tener poco o nada que ver con los medios a través de los cuales se reproduce de generación en generación, y con la forma en que se relaciona con otros elementos del sistema social. El primero es un problema evolutivo; el segundo, uno funcional. Una explicación completa intenta unir el modelo evolutivo y el funcional en otro nivel teórico.

Uno de los problemas con las explicaciones de los orígenes en la bibliografía sobre el género es que no se distingue correctamente entre estas dos clases de esfuerzos: sus intentos por explicar la jerarquía de género presuponen lo que desean explicar –el sistema de género. En otras palabras, en realidad son teorías de la reproducción. Esto es verdad respecto de cuatro trabajos que han influido ampliamente sobre mi propio pensamiento: Chodorow, 1979; Rosaldo, 1979; Ortner, 1974, y Rubin, 1975. Cada uno de ellos, desde su propia perspectiva, hace una contribución importante a una teoría de la reproducción del sistema de género. Permítaseme caracterizar brevemente estas posiciones.

Chodorow analiza la dinámica estructural de la familia como unidad socializadora para dar cuenta de los rasgos universales de la personalidad masculina y femenina, mientras que Rosaldo, con un enfoque más amplio, apunta a la división entre el dominio público (masculino) y el dominio privado (femenino) como el sustento básico social y estructural del dominio masculino universal. Ambos puntos de vista son coherentes y complementarios entre sí. Desde un ángulo diferente, Ortner considera la estructura misma del sistema de significado, que proyecta que lo masculino es igual a la cultura, y lo femenino, a la naturaleza. Tiene un *momentum* reproductivo propio. Una vez más, esto es totalmente complementario de los dos primeros puntos de vista pues los actores, en un proceso social, deben ser capaces de disponer de un conjunto de símbolos de género: un proceso social debe estar imbuido de significado antes de que pueda reproducirlo. Hay todavía otra aproximación al problema, la que muestra el trabajo de Rubin con respecto al papel del parentesco e intercambio matrimonial para reproducir la jerarquía de género. Este brillante intento de sintetizar a Marx, Freud y Lévi-Strauss sitúa el peso mayor de la reproducción simbólica de la jerarquía de género sobre el intercambio de mujeres en los sistemas de matrimonio. Este intercambio fija e institucionaliza la idea de la mujer como el "otro", objeto y subordinado. Rubin defiende la idea, y creo que acertadamente, de que por mucho que esté ligado el sistema de género con otros aspectos de sistemas complejos, como la clase, permanece no obstante autónomo en virtud de su *locus* reproductivo en el sistema de parentesco.

En el desarrollo de mi modelo volveré sobre todas estas ideas.

Resumen

Permítaseme concluir esta parte del ensayo con un inventario de las condiciones que el modelo debe satisfacer y las restricciones para su construcción.

Primero, debe explicar cómo surgió el género como un sistema de significados –por qué el sistema es universalmente bipolar y por qué están ambas categorías estratificadas universalmente.

Segundo, puesto que el parentesco, el matrimonio y la familia son instituciones relacionadas con el género, el modelo debe dar razón del advenimiento del sistema de género, sin referencia a ninguno de ellos; en realidad, el parentesco es el que debe explicarse por el advenimiento del género. Al mismo tiempo, el modelo debe describir una sociedad anterior al género que sea factible, que esté organizada en torno a principios que no son de parentesco y que tenga relación con lo que sabemos acerca de las restricciones tecnológicas y ecológicas de la sociedad de recolección/caza.*

* Pese a que Cucchiari, unos párrafos más adelante, explícitamente señala que se rehúsa a emplear los términos *de caza y recolección a causa de su connotación de género*, y acude por tanto al vocablo *forage* (forraje, forrajear, merodear, saquear), he conser-

Tercero, debido a que la heterosexualidad exclusiva y otras formas del tabú del incesto representan restricciones de género en una sexualidad plástica, tampoco pueden tener lugar en una sociedad anterior al género. El modelo debe explicar cómo y por qué la sexualidad no restringida puede ser viable socialmente y de qué modo se incorpora finalmente en un sistema de género.

Cuarto, esta sexualidad plástica y autónoma implica un cerebro y una capacidad cultural y simbólica plenamente desarrollados. Esto es, la sociedad anterior al género debe ser una sociedad humana, no de primates ni de homínidos primitivos. Este punto será desarrollado en la sección "El género y el registro arqueológico", pero desde ahora debe quedar claro que el modelo no se propone explicar la transición desde los homínidos a la sociedad humana, sino desde una clase de sociedad humana (anterior al género) a otra clase de sociedad humana estratificada según el género.

Quinto, el modelo debe tratar de integrar su perspectiva evolutiva con mecanismos de reproducción: debe explicar tanto la génesis de las formas de género como su persistencia.

El modelo: la sociedad anterior al género y su transformación. Anatomía de la horda bisexual

Igual que las sociedades cazadoras y recolectoras contemporáneas, la sociedad anterior al género o anterior al parentesco (estos términos se utilizarán indistintamente) está organizada en pequeños grupos u hordas, cada uno con derechos de uso primarios respecto de los recursos de un territorio definido. Hay dos categorías principales de personas en la horda anterior al parentesco: aquellas que cazan y recolectan en la comarca (los/as recolectores(as)/cazadores(as) y aquellas que cuidan a los niños (cuidadores/as de niños/as). Las categorías de recolectores(as)/cazadores(as) y cuidadores/as de niños/as son más que grupos funcionales, ya que encarnan principios de organización social. En otros términos, son grupos sociales ideales ligados entre sí por obligaciones y expectativas recíprocas. Para entender esto debemos señalar otra distinción social que se realiza en la sociedad anterior al parentesco: aquélla entre niños/as indefensos/as y adultos autosuficientes y socialmente responsables. Los/as niños/as como categoría social son el medio o lenguaje mediante el cual se articula la relación complementaria de los/as recolectores(as)/cazadores(as) y los/as cuidadores/as de niños/as. De este modo, los/as segundos/as se conciben a sí mismos al cuidado de los/as niños/as de los/as recolectores (as)/cazadores(as) y, recíprocamente, estos últimos se conceptúan a sí mismos como proveedores de quienes cuidan a sus niños/as. Esta relación ideal se celebra en varios rituales de la horda.

Antes de analizar otras características del sistema de recolectores(as)/cazadores(as)-cuidadores/as de niños/as, abriré un breve paréntesis terminológico. El "protohombre" y la "protomujer" se entenderán como designaciones anatómicas solamente. Es importante que separemos totalmente en nuestras mentes todas las actividades, valores y significados asociados con los conceptos "hombre" y "mujer" de estas designaciones anatómicas carentes de género.

La naturaleza ideal o estructural de las categorías recolectores(as)/cazadores(as) y cuidadores/as de niños/as no deberá confundirse con su manifestación empírica y real. Como grupos sociales, su pertenencia no es ni fija ni permanente ni sujeta a prescripciones. No se nace siendo recolector(a)/cazador(a) o cuidador/a de niños/as, ni hay base alguna para exigir una pertenencia permanente en cualquiera de los dos grupos. De hecho, la composición de estos grupos sufre alteraciones considerables a lo largo del tiempo. No obstante, en cualquier momento hay individuos que son primordialmente recolectores(as)/cazadores(as) y cuidadores/as de niños/as.

---

vado no obstante tales términos en virtud de que los equivalentes en castellano de "forage" –"forraje", y sus derivados, "forrajeroía", "sociedad forrajera", etcétera–, no transmiten con exactitud la idea del autor y distorsionan lo que en antropología se ha entendido tradicionalmente por el concepto "caza y recolección". (Nota de traducción.)

Es de importancia crucial no confundir la división recolector(a)/cazador(a)-cuidador/a de niños/as con la división sexual del trabajo encontrada en sociedades de parentesco. Como Lévi-Strauss lo reconoció hace mucho tiempo, la división del trabajo es de hecho "artificial", es decir, es una dicotomía cultural –"un recurso para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos" (Lévi-Strauss, 1971: 346). En otras palabras, la división sexual del trabajo es en realidad la división del trabajo con base en el *género*. Por esta razón me rehúso a acudir a la terminología "caza y recolección"* porque si se define una categoría aparte llamada "caza" parece que se hace una distinción valorativa respecto del género, más que una designación de una clase particular de actividad. Por ejemplo, las mujeres *realmente* cazan animales pequeños en el transcurso de las incursiones pero esto de algún modo se considera "recolección"; y los hombres siempre son los cazadores, independientemente de la proporción de juego que en realidad puedan tener sus actividades de subsistencia. De esta manera, la existencia de una categoría de actividad por separado como "caza" parece estar basada en la existencia de la división del trabajo con base en el género.

Es verdad que en cualquier momento uno encuentra en la sociedad anterior al parentesco una preponderancia estadística de protohombres que recolectan o cazan y de protomujeres que cuidan niños/as; pero estas características empíricas no son las definitorias de estas categorías, tal como las ven los propios actores. También es cierto que si bien los protohombres participan como cuidadores de niños, sólo las protomujeres pueden embarazarse y amamantarlos. De hecho, esto figurará de manera prominente en la evolución del género; no como un hecho biológico, sin embargo, sino como parte de una dialéctica social e ideológica que discutiremos en breve. Por el momento, el punto importante es que en uno u otro momento cualquiera puede desempeñar ambos papeles.

* *Cfr.*, nota *supra*.

Hay otro aspecto de la relación recolector(a)/cazador(a)-cuidador/a de niños/as que necesitamos entender: la dimensión espacial. Los/as recolectores(as)/cazadores(as), que operan fuera del campamento de la horda, por lo general se internan en los campos lejanos para buscar comida, mientras que los/as cuidadores/as de niños/as se quedan cerca. Aparte de su tarea principal, los/as cuidadores/as de niños/as explotan cotidianamente los recursos locales, con lo cual hacen una aportación a la reserva calórica de la horda. En muchas ocasiones su contribución sobrepasa la de los/as recolectores(as)/cazadores(as), pero al mantener la conveniente ficción de que la comida recolectada por los/as cuidadores/as no es "apropiada", el contrato social entre los/as recolectores(as)/cazadores(as) y sus complementos nunca se viola. Existen ficciones parecidas en sociedades contemporáneas de cazadores y recolectores basadas en el parentesco. Así, los/as recolectores(as)/cazadores(as) y los cuidadores/as de niños/as no son sólo categorías sociales ideales, grupos funcionales y actividades específicas, sino también son actividades establecidas dentro de ciertas relaciones espaciales: cuidador de niños/as-campamento y alrededores; recolector(a)/cazador(a)-mundo exterior.

Esta dicotomía espacio-social es desarrollada asimismo en otros ámbitos: los/as recolectores(as)/cazadores(as) son los/as comerciantes y sólo responden por contactos y relaciones entre hordas, mientras que los/as cuidadores/as de niños/as son responsables de todas las actividades del campamento, incluyendo la construcción de albergues. También a cada grupo por separado le corresponde el manejo ritual de las relaciones con espíritus que habitan en sus dominios respectivos.

En consecuencia, podemos decir de la estructura social de la sociedad anterior al parentesco que, si bien hay principios estructurales que dividen actividad y espacio, no dividen a la gente en grupos exclusivos. Los papeles y estatus no son prescriptivos o permanentes y existe la tendencia a compartirlos entre todos. Esto tiene consecuencias para la estructura de la ideología y la cosmología. Para mí es como un artículo de fe el que los seres humanos

tienden a ver el mundo que definen como no-humano, es decir, la naturaleza, *a través* de los lentes de sus relaciones sociales. Por tanto, desde mi perspectiva, la visión del mundo de la sociedad anterior al parentesco era unitaria, además de que no daba cabida a rígidos dualismos como si fueran una cualidad inmanente de la naturaleza. Esta percepción de la cualidad unitaria de la naturaleza servía a modo de mandamiento que se acataba como máxima moral sobre lo que debía ser la sociedad buena y correcta. La sociedad anterior al parentesco es, en consecuencia, fieramente democrática en su insistencia en que todos sus miembros compartan una experiencia unitaria de la vida. Prefiero catalogar esta ideología como unitarismo y no como igualitarismo, porque este último es característico de la sociedad de parentesco, que está estratificada según el género –de ahí su preocupación por la igualdad. La sociedad anterior al parentesco, por otro lado, no tiene contradicciones que mediar, ninguna categoría que igualar; su preocupación se orienta más bien hacia la identidad –la identidad universal. Como mostraré más adelante, el unitarismo es una espada de doble filo con respecto a la estabilidad de la sociedad anterior al parentesco.

Antes de pasar al área crítica de las relaciones sexuales, hay varios asuntos aún pendientes de revisar. Si bien es cierto que la participación en el sistema recolector(a)/cazador(a)-cuidador/a de niños/as no tiene carácter prescriptivo y es flexible, ¿qué es lo que asegura que se efectúen las tareas necesarias de supervivencia? Primero, deberíamos advertir que habría la tendencia a que exista un núcleo estable de gente dentro de cada categoría, un núcleo fundamentado en imperativos biológicos (sólo las protomujeres pueden tener niños y amamantarlos) y en talentos y habilidades personales (por ejemplo, los cazadores expertos). Segundo, se establecerían límites sobre la división numérica de la horda dentro de ambas categorías atendiendo a las necesidades del trabajo de cuidar niños: demasiada gente estaría moralmente obligada a poner sus energías al servicio de la caza/recolección. Tercero, también debe advertirse que la división del trabajo no es en sí tan extrema: los/as cuidadores/as de niños/as también forrajean. Esto proporciona una gran flexibilidad a la participación individual.

Esta visión de una división del trabajo anterior al género se opone a la hipótesis de que la división sexual del trabajo (el hombre es cazador; la mujer, recolectora) en las sociedades de caza/recolección es el resultado de la interacción de imperativos demográfico-ecológicos. Ernestine Friedl ofrece un modelo de este tipo en su libro *Women and Men: an Anthropologist's View* (1975). Debemos examinar esta importante posición.

La autora subestima el punto de vista que aquí se ha adoptado de que las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres no pueden explicar la exclusión de las mujeres de la caza. Acerca de las ventajas que los hombres tienen sobre las mujeres, dice:

> Pero aunque tales ventajas hacen sin duda que los hombres que poseen estas características físicas en grado sobresaliente sean los mejores cazadores potenciales, es difícil ver por qué habrían de convertirlos en los únicos cazadores. El traslape entre los sexos con respecto de las características físicas señaladas es considerable. (Friedl, 1975: 18.)

El problema es, entonces, "¿por qué no pueden tanto hombres como mujeres ser responsables tanto de la caza como de la recolección?"

La respuesta, para Friedl, radica en el hecho de que las mujeres deben cargar con los niños en el doble sentido de darles nacimiento y de llevarlos cargados. Además, puesto que las mujeres recolectoras tienen que cargar a sus hijos consigo mientras salen de caza, deben espaciar mucho sus nacimientos para asegurar su supervivencia y la de ellos. Esto impone una restricción demográfica en las actividades de las mujeres: para que una sociedad cazadora-recolectora se reproduzca, las mujeres deben estar ya sea embarazadas o bien amamantando continuamente a sus hijos, sin que les quede ninguna oportunidad para aprender o participar en las cacerías.

La dificultad de este argumento, que suena plausible, estriba en sus supuestos subyacentes. Asume que cada mujer es respon-

sable por el cuidado y amamantamiento de su propio hijo, es decir, que el cuidado infantil no es colectivo; que cada mujer debe cargar a su propio hijo y que en general sólo las mujeres transportan niños; que los hombres no participan en el cuidado de los niños y las actividades de las mujeres. Estos supuestos describen fielmente algunas condiciones de sociedades cazadoras y recolectoras contemporáneas, precisamente las condiciones que necesitamos explicar y no dar por supuestas.

Si procedemos con un conjunto diferente de suposiciones, la logística y la dinámica demográfica de la sociedad cazadora/recolectora empiezan a verse de forma bastante diferente. Por ejemplo, se podría fácilmente cuidar a los niños en el campamento mientras algunas mujeres van a cazar o a recolectar. ¿Es esto práctico? Oakley da cuenta de los casos de varias sociedades primitivas en las que las mujeres dan el pecho colectivamente (Oakley, 1972: 133). Además, si los hombres ayudaran en el cuidado y transporte de los niños, tal como lo hacen los niños mayores y la gente grande, esto permitiría a las mujeres tener tiempo y movilidad para cazar. No sé de ninguna razón ecológica, demográfica o adaptativa por la que los hombres deban permanecer aislados de las actividades de las mujeres durante los periodos prolongados y flojos entre una y otra cacería. Este aspecto de la conducta masculina sólo puede entenderse como expresión de una ideología de género que en modo alguno puede reducirse a variables ecológicas. El cuidado comunal de los niños por parte de *todos* los miembros del clan recolector/cazador permitiría una variabilidad mayor en la fertilidad de las mujeres (algunas tendrían más hijos, otras menos y otras más, ninguno) y probablemente una mayor tasa de natalidad en general. En resumen, diferentes relaciones sociales y productivas dan como resultado diferentes demografías.

Friedl toma el modo familia/hogar de organizar el trabajo y la reproducción como un hecho dado, y luego señala hacia la dinámica demográfica que dicho modo crea como causa primaria de la división del trabajo. Esto es circular por partida doble. Primero, como he dicho, la familia y el hogar son por sí mismos expresiones de la división del trabajo basada en la idea de género. Segundo, nunca puede atribuirse a la demografía una eficacia causal primaria. Tal como lo demuestra el trabajo de Godelier sobre los sistemas australianos de matrimonio, la demografía es una suma o expresión de relaciones sociales de producción, y no su causa (Godelier, 1975). Por lo tanto, podemos decir que *dada* la división del trabajo, *dada* la familia y *dado* el sistema de género, las consideraciones ecológicas y demográficas citadas por Friedl sí tienen efectos restrictivos o conservadores en la sociedad forrajera. Pero, de nueva cuenta, esto es propiamente una teoría acerca de la reproducción social, no de los orígenes.

La sexualidad anterior al género: genitófuga y autosublimante

Como se indicó en la sección "Condiciones y restricciones", la sexualidad en la sociedad anterior al género es tanto bisexual como carente de restricciones. Hasta este momento de nuestro análisis tales términos han significado, respectivamente, poco más que flexibilidad en la selección del objeto sexual y promiscuidad. En esta sección iremos más allá de estas definiciones de trabajo para poner al descubierto el significado más profundo de estos términos. Procedemos de lo negativo a lo positivo: primero con cuatro puntos sobre lo que la sexualidad previa al género no es, y después con un examen positivo de su posible estructura.

1. Las diferencias anatómicas entre los protohombres y las protomujeres no son reconocidas sistemáticamente. Para nosotros, que vemos el mundo a través de las lentes del género, esta idea puede parecer risible; pero debemos recordar que la percepción es condicional. Percibimos las vaginas y los penes no sólo como rasgos biológicos, sino que los aprehendemos como signos llenos de significados que representan categorías de género: signos que son opuestos pero del mismo tipo fundamental. La morfología de los genitales no necesita en absoluto este punto de vista. Solamente en una cultura heterosexual, donde habitualmente los genitales

opuestos se contrastan y donde el sexo heterosexual y la reproducción se hallan firmemente vinculados, lo único "natural" es entonces que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres aparezcan como absoluta y totalmente obvias. Sin embargo, la sociedad previa al género es bisexual, y el sexo heterosexual y la preñez no están asociados. Es bien sabido lo problemático que es el momento en el que el vínculo causal entre el sexo y la reproducción se reconoce en sociedades primitivas heterosexuales (véase Barnes, 1973). En la sociedad anterior al género y bisexual la conexión entre la preñez de una protomujer y sus encuentros sexuales (con ambos sexos) no serían ni remotamente evidentes. Pero hay una razón más poderosa para suponer que en la sociedad pregénero el sexo y la reproducción no se consideran como si estuviesen vinculados: la gente no tiene ninguna razón para desear averiguarlo, ya que tal conocimiento no tiene relevancia alguna para ningún aspecto de la vida social. La filiación y el origen son cuestiones que simplemente no se plantean, porque los/as niños/as pertenecientes a la horda tienen derechos jurídicos plenos por el sencillo hecho de haber nacido de cualquiera de las (proto) mujeres del grupo. Podemos reforzar aún más este punto diciendo que el hecho de *no* saber concuerda con las relaciones sociales prevalecientes, mientras que saber podría ser desgarrador, esto es, violaría la idea de los derechos *comunes* sobre los/as niños/as. De este modo, la primera característica de la sexualidad previa al género es su separación cognitiva de la reproducción.

2. La sexualidad no es una parte importante de la identidad. La gente puede diferir en su capacidad, habilidad y necesidad sexuales; pero no hay manera de vincular estas diferencias a los grupos sociales estables, las categorías sociales o los símbolos. Esto por supuesto se relaciona estrechamente con el hecho de que la sexualidad no es un principio ordenador social, es decir, no tiene que ver con el género.

3. La sexualidad no es un aspecto importante de las ligas interpersonales. Esto se deriva directamente del punto dos; pues si las personas no se definen a sí mismas como sexuales, tampoco pueden quedar definidas de este modo las relaciones entre las personas.

4. Por todas estas razones, la expresión sexual intensa y sin restricciones en el seno de la horda es compatible con relaciones sociales armoniosas. Otra manera de decir esto es que la sexualidad es periférica a la organización del grupo y la identidad personal, por lo cual no plantea ninguna amenaza a las relaciones interpersonales. No obstante, esta sexualidad sin límites no puede equipararse con el adjetivo "promiscuo", ya que este término implica la transgresión de reglas sexuales implícitas o explícitas, que no existen en la sociedad previa al género.

Con respecto a este último e importante punto (y respecto de otros) el concepto de la horda bisexual difiere de la antigua idea antropológica de la "horda promiscua".[11]

Esta discusión establece que, en notable contraste con la sociedad de género, el sexo en la sociedad anterior al género no es un elemento social estructural; no es significativo en la autodefinición de las personas, y en general es una categoría más limitada del pensamiento. Pero todo esto no significa que la sexualidad previa al género no juegue ningún papel social o, más importante aún, que carezca de una organización característica en el nivel in-

[11] La idea de promiscuidad, tal como la utilizaron los evolucionistas, denotaba el contraste entre la condición inmoral original de la humanidad y su etapa final de vida familiar monogámica, es decir, la perfección moral de la civilización occidental. A través de una serie de etapas o acontecimientos clave, la humanidad se transformó del libertinaje a la castidad. Así, ciertas formas de matrimonio no occidental –la poligamia, la poliandria– se consideraban como mejoras morales en comparación con la absoluta promiscuidad del estado original. La tarea de mostrar la evolución moral de la especie está ejemplificada en las obras de C.S. Wake (1878), Westermarck (1922) y C.M. Williams (1893); pero la idea de progreso moral impregna profundamente aun las obras de los evolucionistas más socioestructuralistas –Morgan (1871), Bachofen (1861), McLennan (1886) y Lubbock (1871).

No es necesario decir que la idea de la horda bisexual y de la sociedad previa al género no tiene nada en común con estas perspectivas moralizantes. Por lo demás, debería advertirse que, en contraste con el concepto de una sociedad previa al género, la horda promiscua es una condición amorfa del límite entre naturaleza y cultura, no más que un área de preparación para un esquema evolutivo en particular. La sociedad anterior al género, por otro lado, es una cultura estructurada y plenamente humana. Como contraste final, los primeros evolucionistas asumían de manera implícita que la promiscuidad primitiva era heterosexual. Tomaban la heterosexualidad exclusiva como un hecho dado de la naturaleza y no, como insisto aquí, como un elemento estructural de la cultura.

dividual. De hecho, sostendré que el desarrollo psicosexual, tanto en la sociedad anterior al género como en la de género, se ubica bastante más abajo de las estructuras conscientes –papeles, identidad– y que su dimensión psíquica subyacente está organizada siguiendo líneas cualitativamente diferentes que en la sociedad de género característica. Para justificar el avance en esta hipótesis, debemos hacer una breve incursión en la teoría sexual freudiana para así poder entender mejor el término "bisexual".

En *Psychoanalysis and Feminism*, Juliet Mitchell hace una evaluación de la idea de Freud sobre bisexualidad como su gran "intuición" inicial y al mismo tiempo la última, enigma crucial de la problemática de la sexualidad humana que sigue sin resolución –una problemática definida de manera única por el padre del psicoanálisis (Mitchell, 1974: 49). En una brusca ruptura con sus predecesores y contemporáneos, Freud concibe la sexualidad adulta "normal" no como un instinto unitario, una respuesta preadaptativa activada en el organismo durante la pubertad, sino más bien como un compuesto integrado por impulsos independientes que, sin haber sido modificados en la infancia, buscan expresarse sobre toda la superficie del cuerpo y mediante las funciones corporales (vista, olfato, excreción). Al final, esta anarquía de instintos termina siendo orquestada y localizada en ciertas zonas erógenas –oral, anal, etcétera. La localización va acompañada por el dominio, a medida que una zona particular llega a asumir por sí sola la función de la descarga de tensión sexual, mientras que otras zonas subdominantes y los instintos pierden los medios de su propia satisfacción y funcionan únicamente como "placer previo" o como intensificadores de la tensión sexual.

El modelo freudiano del desarrollo psicosexual, con su sucesión de zonas dominantes, especifica el dominio de los genitales como el último periodo en el proceso. Junto con la primacía genital, Freud propone otras condiciones normativas que al final adquieren forma en el adulto por medio de este complejo y tortuoso desarrollo: el amor al objeto *versus* el autoerotismo infantil; heterosexualidad *versus* homosexualidad; la división del universo

sexual en los tipos masculino y femenino.[12] La fuerza motora atrás de esta evolución es la represión, que toma las formas de la convención moral, la vergüenza y la repugnancia.[13]

Hablando en términos generales, entonces, el proceso psicosexual opera entre dos extremos polares. La sexualidad polimorfa, perversa y descentralizada del infante es canalizada y moldeada mediante la represión hacia su forma adulta genital localizada y centralizada. La organización sexual pregenital de la niñez es, por lo tanto, uno de los sentidos importantes en los que Freud utiliza el término bisexual y el más importante para nosotros aquí.[14]

Debe subrayarse que, a pesar del uso que Freud hace del lenguaje del instinto, su problemática no es biológica sino psicosocial: los instintos son siempre *ideas* en Freud, sólo cognoscibles a través de sus representaciones psíquicas. Como Ricoeur ha demostrado con rigor, los instintos en Freud son *significados* unidos con *quanta* de energía o impulsos: son vectores del deseo.[15] Como tales, son construidos y heredados, no sólo en la socialización de los individuos, sino también en la historia cultural de la especie entera. Pero en esto radica el genio y la debilidad de la problemática sexual en Freud; porque, aunque la sexualidad se presenta como una elaborada organización de significados, Freud no postula una teoría de la cultura capaz de generar y transmitir esos significados. Por el contrario, sus teorías culturales son esencialmente

[12] Los siguientes son algunos de los escritos importantes de Freud sobre el tema del desarrollo psicosexual: 1905; 1915; 1923a; 1923b; 1924; 1925; 1931.

[13] El/la lector/a puede abundar sobre las siguientes referencias, que ejemplifican el empleo variable que hace Freud del concepto, incluyendo sus aspectos "raciales" o históricos: Fliess (1956: 41-42); Freud (1905: 572, 617, 627; 1923a: 36-39; 1930: 99, 100).

[14] Tanto Mitchell (1974: 42-52) como Stoller (1943) hacen un recuento de la forma compleja y en absoluto coherente en que Freud utiliza el concepto de bisexualidad: biológicamente, como la potencialidad bipolar inherente del tejido viviente; al nivel psíquico, como la sexualidad pregenital y como la naturaleza andrógina de los procesos psíquicos en general; y finalmente, en el plano sociológico, relacionado con aspectos convencionales de los roles sexuales masculino-femenino. La idea de la bisexualidad es central para toda la empresa de Freud; a todo lo largo de su carrera, lo retó y lo frustró, y durante ella evolucionó alejándose de lo biológico y orientándose hacia lo psíquico. Aun así, al final de su vida, esta idea permaneció, para decirlo con Mitchell, como "un misterio no resuelto" (Mitchell, 1974: 49).

[15] Véase Ricoeur, 1970: 65-67, 368, 369, 375; Mitchell, 1974: 22.

estáticas y regresivas, analogías del proceso onírico *individual* y de la fijación neurótica que se extienden al estatus de identidades.[16] En consecuencia, para explicar las tendencias universales en el desarrollo psicosexual –la primacía genital o el complejo de Edipo– Freud se apoya demasiado en la herencia filogenética de vestigios en la memoria de sucesos culturales pasados. El significado tiende siempre a ser generado en el pasado e implantado a través de la memoria racial en el aquí-y-el-ahora. Lo que es más importante, esto hace que sucesos arcaicos tales como la escena primordial sean como lecturas históricas del pasado de fenómenos observados clínicamente. Tal vez por esta razón las ideas culturales de Freud parecen ir bastante más allá de la especulación y adoptan una cualidad intemporal y mítica.[17]

La problemática sexual freudiana requiere, entonces, una doble e incisiva explicación: por un lado, las tendencias observadas universalmente en el desarrollo psicosexual –tendencias que *aparecen* como dadas biológicamente– y, por otro, las fuerzas contingentes, variables, culturales/históricas que dan surgimiento a estos hechos universales. Éste es, por supuesto, el modo en que he definido toda la cuestión acerca de los orígenes del sistema de género; y creo que hay algo más que una mera analogía en este caso. La primacía genital, como una forma de sexualidad altamente estructurada y centralizada, puede ser contingente históricamente, un correlato del sistema de género y otro de sus aspectos universales. De este modo, conforme la sexualidad humana se movió del ámbito de la naturaleza para convertirse en un principio cultural ordenador, a medida que empezó a adquirir una forma social altamente estructurada, se llevó a cabo un desarrollo paralelo en el nivel psíquico. Si se hace a un lado el fatalismo y ahistoricismo de Freud, su teoría de la sexualidad invita a concebir la posibilidad de que la humanidad (pasada y futura) no necesita elegir entre la tiranía de la primacía genital o la anarquía de la bisexualidad infantil. En efecto, una forma sexual intermedia entre estos extremos es advertida como algo teóricamente posible dentro de la problemática freudiana expuesta por Marcuse, en su *Eros y civilización*, como algo teóricamente posible dentro de la problemática freudiana.

Marcuse comienza su reinterpretación reconociendo que la sexualidad "civilizada" es el producto de un "principio de realidad represivo". Esto es, la cultura se opone al desarrollo libidinal libre: los propósitos sexuales deben ser desviados o sublimados a fin de efectuar una cohesión social amplia y para que la labor de la sociedad pueda efectuarse de manera suave y confiable. Pero, pregunta Marcuse: ¿es el principio de realidad un conjunto de condiciones externas absolutas e inmodificables? ¿Cuáles serían las características de una sociedad, una sexualidad y una sublimación no represivas?

Como parte de su programa para purgar a Freud de su ahistoricismo, Marcuse rechaza la idea de *el* principio de realidad y hace ver que la represión es un fenómeno sociocultural y, por tanto, es relativa a una situación histórica dada; así, solamente podemos hablar de *un* principio de realidad. Desarrollando esta idea reflexiona

[16] El autor de *Freud and philosophy* también ilumina críticamente la naturaleza de la teoría psicoanalítica de la cultura. Con el trabajo onírico y la formación de síntomas como los modelos del proceso cultural, la regresión salta al primer plano como el concepto clave del análisis cultural de Freud. Los sueños son una especie de regresión temporal, nocturna, en la cual el inconsciente expresa ideas prohibidas y reprimidas por medio de un repertorio *preexistente* de símbolos culturales. En otras palabras, el trabajo onírico no es un proceso creativo, sino más bien la recomposición de un antiguo problema con símbolos culturales estereotípicos. De modo similar, los síntomas neuróticos son el retorno del pasado, traumas reprimidos en una forma alterada. Ricoeur identifica la dificultad central: el psicoanálisis no tiene manera de ocuparse de *nuevos* significados, por lo cual debe acudir a los sucesos pasados para el nacimiento de significados críticos (Ricoeur, 1970: 512). Esto explica en parte la resuelta adhesión de Freud a la herencia filogenética de las ideas, a pesar de una oposición considerable dentro y fuera de los círculos psicoanalíticos (Paul, 1976: 312-314). Así, Ricoeur caracteriza las ideas de Freud sobre la cultura como una "arqueología" y "una revelación de lo arcaico, una manifestación de lo primigenio" (Ricoeur, 1970: 440).

Este juicio debe modificarse un tanto por la tipología final de Freud (Freud, 1921; 1930) respecto de los instintos en Eros (los instintos de vida) y Thanatos (los instintos de muerte). Aquí la cultura es el resultado de la batalla cósmica entre Eros y Thanatos, asistida por Ananke (necesidad). Si bien esta nueva formulación se aleja decididamente del reduccionismo, es dudoso que muchos teóricos de la cultura la hayan encontrado de utilidad. La mayoría, como Geza Roheim, ha vuelto los ojos a la obra más temprana de Freud. El trabajo de Roheim es característico de este enfoque que considera culturas *enteras* como manifestaciones diferentes de fijación neurótica, y cada una de ellas detenida en algún punto a lo largo del *continuum* psicológico (Roheim, 1943: 81-82).

[17] Ricoeur, 1970: 207, 208.

sobre el hecho de que una sexualidad no represiva solamente es posible en una sociedad no alienada, es decir, donde no ha madurado la contradicción entre trabajo y juego, y entre trabajo y ocio –donde la dominación social no ha subordinado a una parte de la sociedad como si ésta fuera un simple medio para la otra. Esto, claro está, excluye tanto a las sociedades clasistas como a las de género, y en consecuencia debemos buscar la sexualidad no represiva ya sea en una futura era de liberación o en el pasado, en una sociedad anterior al género.[14]

En esta misma línea de pensamiento,[15] Marcuse sostiene que la sexualidad en la sociedad liberada y no represiva debe ser también no alienada, es decir, no subordinada a cualquiera de las funciones de *un* órgano o para fines distintos a su propia satisfacción, como la reproducción. La sexualidad no represiva, por tanto, no es genitalmente dominante, sino más bien pregenital en su organización: difusa, polimorfa y flexible. Marcuse la apoda "genitófuga" (apartada de los genitales –Ferenczi, 1968), tomando prestado un término a Sandor Ferenczi. ¿Cuáles son las implicaciones de un desarrollo psicosexual que no "desexualiza" el organismo o que centraliza la expresión erótica en los genitales? Marcuse señala:

> El proceso que acabamos de describir implica no sólo una descarga, sino una *transformación* de la libido: de la sexualidad restringida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad. Es una expansión más que una explosión de la libido: una expansión sobre las relaciones privadas y sociales que tiende un puente sobre la brecha que entre ellas mantiene un principio de realidad represivo. (201, 202, cursivas del autor.)

[14] Por supuesto que Marcuse nunca se refiere a una sociedad previa al género. De hecho, su distinción de "civilización" contra sociedad primitiva es bastante vaga. Sin embargo, es clara su implicación de que la sexualidad no represiva pueda haber sido posible en una sociedad no estratificada y anterior (primitiva), así como una posibilidad definitiva en la sociedad sin clases del futuro (véase 1955: 215-217).

[15] Marcuse desarrolla la mayor parte de esta concepción en su capítulo 10, "La transformación de la sexualidad en Eros".

Esta extensión del erotismo significa que todas las actividades individuales –incluso el pensar– y las colectivas, incluyendo el trabajo, se transforman también en expresiones eróticas. Se trasciende la contradicción entre la cultura y la sexualidad, y los esfuerzos libidinales se tornan cohesivos para la cultura, en vez de que sean una amenaza. Esta sexualidad genitófuga es lo que Marcuse llama "autosublimante", y un erotismo autosublimante no necesariamente queda siempre satisfecho por medio del coito. Dice Marcuse:

> Con esta restauración de la estructura primaria de la sexualidad, la primacía de la función genital se rompe –lo mismo que la desexualización del cuerpo que ha acompañado a esta primacía. El organismo en su totalidad se vuelve el sustrato de la sexualidad, mientras que al mismo tiempo el objetivo del instinto no se halla ya absorbido por una función especializada, a saber, la de poner "los propios genitales en contacto con los de otro del sexo opuesto" (205).

Estamos ahora en posición de considerar la "bisexualidad" anterior al género. Si se mantiene uno apegado al uso que Freud hace del término y a la interpretación de Marcuse de sus posibilidades, la sexualidad previa al género es pregenital en cuanto a su organización, pero al mismo tiempo no es infantil ni regresiva en su naturaleza. Como forma adulta y madura radica en alguna parte del *continuum* psicosexual freudiano limitado por el polimorfismo infantil, por un lado, y por la primacía genital, por el otro; en otras palabras es genitófuga. El carácter autosublimante de esta forma de sexualidad se aviene bien con las otras cuatro propiedades hipotéticas del erotismo anterior al género. De este modo, esperaríamos una cultura que no ha reunido los genitales en categorías culturales sistemáticas para también dejar de dar relevancia a los genitales en el nivel psicosexual (punto 1). De manera similar, una sociedad en la que la sexualidad no está estructurada en un sistema de reglas culturales es, probablemente, una sociedad en la

que la sexualidad mantiene una organización más fluida en el nivel individual (punto 4). Pero, ¿y qué de los puntos 2 y 3? Mantienen que la sexualidad de la sociedad previa al género no es un elemento significativo de la identidad o de las relaciones interpersonales, si bien el concepto de psicosexualidad genitófuga incluye una erotización universal tanto de la personalidad como de las relaciones sociales. La contradicción es sólo aparente. Dado que la expresión erótica es un aspecto universal de la acción y el pensamiento humanos, no puede funcionar como un principio o categoría que separe, defina o distinga un yo de otro y una clase de relación (o aspecto de una relación) de otra.

Es precisamente este carácter universal de la sexualidad el que se transforma por la transición a la sociedad de género: en el plano social, las reglas vienen a separar el tiempo, el espacio y a las personas en esferas y relaciones sexuales y no sexuales; en el plano individual, la mente y el cuerpo quedan polarizados a lo largo de un eje erótico. La primera (la transformación en el nivel social) está encarnada por las relaciones de género; la segunda, por la primacía genital. Más adelante regresaremos a este conjunto de transformaciones; por el momento, habiendo completado la anatomía de la horda bisexual, examinemos las relaciones entre las hordas.

Intercambio de criaturas y alianza

Debemos completar nuestra descripción de la sociedad anterior al parentesco bosquejando la forma de relación entre las hordas. La primera pregunta que hay que contestar es por qué habrían de querer o necesitar las hordas establecer lazos con otras hordas. Después de todo, las relaciones sexuales se dan básicamente dentro del grupo, y la horda es la unidad tanto de producción como de reproducción. Pero es la unidad de reproducción solamente en un sentido estrecho. Las hordas deben asegurar su supervivencia frente a condiciones demográficas y ecológicas irregulares: las proporciones entre la cantidad de gente y los recursos disponibles

tienen que reajustarse continuamente. En las sociedades regidas por el parentesco esto requiere el establecimiento de lazos de filiación bajo cuya envoltura se distribuye a la gente y los recursos. Pero la sociedad sin género carece de parentesco y de matrimonio. ¿Por qué medios llegan las hordas a establecer relaciones significativas unas con otras?

En sí y por sí mismo, el comercio no puede proporcionarlas porque el intercambio de bienes debe verificarse en una relación mutuamente predecible y previamente existente. La sociedad de parentesco resuelve este problema explotando una de sus principales características: por el intercambio de mujeres, los grupos son llevados de inmediato a una relación que ambas partes entienden. En otras palabras, el intercambio por sí mismo implica un conjunto ordenado de obligaciones y expectativas mutuas. Por tanto, esta relación proporciona la cobertura social, para una hueste completa, de intercambios materiales útiles. Más aún, se ha transferido un recurso productivo y reproductivo importante, es decir, las mujeres. Todo este sistema descansa sobre la jerarquía de género: la idea de que los hombres tienen derechos sobre las mujeres (Rubin, 1975).

En la sociedad sin género, no obstante, los grupos de adultos no tienen derechos sobre otros adultos, aunque los adultos sí tienen derechos sobre las criaturas, las que de nueva cuenta constituyen el elemento aglutinante del sistema social. Cuando la horda A regala a un infante a la horda B, ambas partes comprenden de inmediato los términos e implicaciones del intercambio. La horda A está diciendo: "Tú, horda B, eres una cuidadora de niños/as para nosotros/as, y nosotros seremos tus recolectores(as)/cazadores(as)." La horda B puede corresponder, lo que conduce a ambos grupos a una relación recíproca como cuidadores/as de niños/as-recolectores(as)/cazadores(as). O bien, las hordas podrán intercambiar criaturas en sistemas de intercambio generalizado. Cualquiera que sea el arreglo, los mismos lazos afectivos y morales que unen, en ayuda y cooperación mutuas, a los/as cuidadores/as de niños/as con los/as recolectores(as)/cazadores(as) en el seno de la horda, también podrían unir a varias hordas. Mientras que la sociedad de

parentesco transfiere indirectamente los derechos a las generaciones futuras a través del intercambio de mujeres, la sociedad anterior al parentesco lo hace directamente mediante el intercambio de infantes. Otra consecuencia es que los/as recolectores(as)/cazadores(as), como guardianes/as del mundo exterior, son principalmente los responsables de llevar a cabo estos intercambios, a pesar de que la elección de la criatura intercambiada recaería con toda probabilidad en los/as cuidadores/as de niños/as.

El intercambio de criaturas no se restringe a la sociedad pregénero. Ha sido y es un elemento estructural en varias sociedades. Las sociedades de Oceanía constituyen quizá los ejemplos más destacados, pero también se sabe que es una técnica de alianza importante entre los esquimales, los antillanos y las tribus africanas. El punto aquí no es que la adopción contemporánea de niños/as sea una especie de "supervivencia", sino que es una forma viable de intercambio social y alianza.[20]

[20]Oceanía: Levy, 1973 y Carroll, 1970; esquimales: Friedl, 1975: 42; Antillas: Sanford, 1974; africanos/as: Schildkrout, 1973.

La adopción es en todos lados una institución compleja y multifuncional. El aspecto de alianza de la adopción en las sociedades enumeradas la distingue de *a*) la adopción en las sociedades occidentales contemporáneas donde funciona primordialmente para rescatar a los/as niños/as de un sistema doméstico inadecuado; y *b*) la adopción en las sociedades euroasiáticas tradicionales (romana, griega, china e hindú), donde sirvió como método para obtener herederos para familias sin hijos y cabeceras nobiliarias. En las primeras, el/la niño/a tiene problemas y en la última quien los tiene es el/la progenitor/a. Goody (1969) se ocupa de éste y otros contrastes.

El término alianza se utiliza aquí en un sentido amplio para incluir tanto los vínculos de parentesco intergrupales como las redes personales. En las sociedades de Oceanía y de las Antillas la adopción se practica principalmente dentro del grupo de parentesco, pero la adopción en África efectúa ambos tipos de alianza. En una gran medida la distinción pariente/no pariente se hace borrosa por el hecho interesante mencionado por Schildkrout de que la adopción de niños/as crea, mantiene y solidifica los lazos de parentesco (1973: 59, 60). Así, la adopción es una manera significativa como los ghanianos urbanos pueden extender el parentesco a través de líneas étnicas en comunidades donde docenas de grupos étnicos han tomado una residencia en común.

En todas las sociedades que acabamos de mencionar, la parentalidad, vista como un conjunto de derechos y responsabilidades, tiende a distribuirse sobre un vasto segmento de la red de parentesco. A causa de ello, los hermanos de los padres y los padres de los padres con frecuencia ejercen estos derechos solicitando a alguna criatura.

La adopción, entonces, parece tener funciones de alianza análogas a las del matrimonio, si bien no hay casos etnográficos, hasta donde sé, en los que el intercambio de criaturas reemplace al matrimonio o donde sea el mecanismo principal de alianza. Un caso interesante en el que los sistemas de adopción y matrimonio están articulados en una sola institución es el *pogsime* de los mossi de África occidental. Aquí los jefes hacen reclamos de adopción sobre la prole de sus súbditos; como recompensa devuelven a sus hijas adoptivas como novias a sus súbditos. (Los hijos varones adoptivos llegan a ser sirvientes de palacio y oficiales. Schildkrout explica que esta institución no está limitada a la jefatura.) Las cabezas de linaje mossi también emplean este intercambio de hijas adoptivas de doble dirección, aun cuando en una escala menos espectacular (1973: 51).

La revolución del género

El modelo que he construido de la sociedad anterior al parentesco, aunque es viable y estable, contiene una dinámica o dialéctica que conduce a la creación del género y, en última instancia, a la disolución de una estructura social anterior al parentesco. Dicho sucintamente, se trata de la contradicción entre la ideología unitaria, con su insistencia en compartir una experiencia de vida, y la asimetría biológica o la exclusividad de la capacidad de las protomujeres para tener y amamantar criaturas. Una vez que esta exclusividad se transforma en una parte importante de la conciencia, la crisis en la sociedad anterior al parentesco se agudiza y necesita resolución.

Esto se traduce aquí en el intento de contener los efectos corrosivos de dicha conciencia. Una manera de hacerlo es santificar a las protomujeres y sus capacidades especiales, de forma similar a como los navajo santifican al nadle. Esto sustrae el problema del ámbito social: el poder especial de las protomujeres es ahora sobrenatural, y no un reto para el sistema social tal como está constituido. Pero esto prueba ser una solución temporal con consecuencias más desgarradoras que el problema que buscaba resolver.

Una vez elevadas a lo sagrado, las protomujeres aparecen separadas como una categoría del pensamiento y quedan marcadas como un grupo por sus características anatómicas distintivas. Aquellos rasgos estrechamente asociados con la reproducción –genitales y pechos– se transforman ahora en símbolos de una nueva categoría social. Al mismo tiempo, este proceso da lugar al nacimiento, mediante el contraste y la oposición, de la categoría de personas carentes de este poder especial: los protohombres. Así,

el género masculino se constituye al principio negativamente por lo que no es. Los símbolos de esta categoría no están bien definidos. Como se señaló, no hay nada que sea obviamente complementario acerca de los genitales masculino y femenino, particularmente en una sociedad bisexual; la vagina y los senos se vuelven los símbolos del género femenino debido a su asociación con la preñez, *no* con la sexualidad. Volveremos a la representación simbólica del género en la sección "El género y el registro arqueológico", registro donde observaremos una rendición inicialmente vaga del falo lo que contrasta con los elaborados símbolos del género femenino.

El carácter subversivo de esta nueva categoría sagrada (las mujeres) se hace decisivo cuando se vincula con la categoría establecida de cuidador/a de criaturas. Esta vinculación es predecible a causa de la naturaleza infecciosa y peligrosa de lo sagrado. Esto significa que la gente y las cosas sagradas pueden consagrar todo aquello con lo que entran en contacto, pero tal poder, más allá del control normal, también tiene un enorme potencial destructivo. Por lo tanto, gran parte del ritual primitivo está diseñado para extirpar este aspecto contaminante de lo sagrado de las áreas no sagradas de la vida. La idea de identificar lo sagrado con la contaminación puede parecernos extraña, sin embargo es real en las sociedades que no tienen totalmente separados los ámbitos natural y sobrenatural del universo.[21]

Como las protomujeres son ellas mismas inmunes al peligro de su nuevo estatus sagrado, el problema del carácter contaminante de lo sagrado es resuelto por los protohombres abandonando el papel de cuidadores de niños/as y excluyendo a las mujeres de la recolección/caza externa. El resultado es, evidentemente, que lo sagrado, originalmente dispuesto para frenar una contradicción, termina por intensificarla. Las etapas finales de esta dialéctica encuentran a las categorías establecidas de cuidador/a de criaturas y

[21] Mary Douglas ha desarrollado esta idea ampliamente en su libro *Purity and Danger* (véase, por ejemplo, las pp. 16-40). Hay traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI Editores, México.

recolector(a)/cazador(a) como mutuamente excluyentes y dominadas por las categorías más nuevas, aunque igualmente excluyentes, de hombres y mujeres. El género ha tomado una forma definida, y la exclusividad, que alguna vez fue una fuente excepcional de contradicción, es ahora una de las características principales de la vida social. Esta ideología unitaria y acabada es trascendida inalterablemente, y el carácter sagrado de las protomujeres deja de existir; lo sagrado se torna profano una vez más, pero no hasta que la sociedad anterior al parentesco dé un paso fundamental hacia su propia destrucción.

Permítaseme recapitular este planteamiento. La conciencia se desarrolla a partir del poder exclusivo de las protomujeres para embarazarse y amamantar a las criaturas. Para resolver la contradicción entre esta exclusividad y la ideología unitaria, las protomujeres se vuelven una categoría sagrada. Esto identifica y simboliza una categoría social nueva por medio de las características sexuales –protomujeres– y al contrastar la oposición, delinea la categoría de los protohombres. Lo sagrado es contagioso y la categoría cuidador/a de niños/as pronto queda dominada por las protomujeres. De forma similar, los/as recolectores(as)/cazadores(as) pasan a ser exclusivamente los hombres. La exclusividad es ahora una condición generalizada, y la ideología unitaria deja de ser dominante. En consecuencia, lo sagrado de las protomujeres y del cuidado de las criaturas ya no es necesario, si bien muchos aspectos de esta nueva categoría de género permanecen teñidos con ideas de contaminación.

Este panorama plantea un buen número de cuestiones que es necesario atender antes de continuar. Desde su comienzo, ¿no estaría la sociedad anterior al género consciente del exclusivo poder reproductivo de las protomujeres y de la incompatibilidad de esa exclusividad con el orden social e ideológico constituido? Esto es, ¿no sería la revolución del género contemporánea de la sociedad previa al género y no su resultado? En estrecha relación con esta pregunta, está la perceptivo-cognitiva: ¿no sería el dramático y claramente significativo hecho de la reproducción un elemento obvio del conocimiento humano desde los mismos inicios de su historia?

La viabilidad de toda esta reflexión depende de cómo respondamos estas preguntas, si afirmativa o negativamente. Una respuesta afirmativa significa que nuestro modelo no tiene dimensión temporal: el género y el advenimiento de la conciencia humana irrumpieron juntos en el escenario. En el mejor de los casos describe un proceso cognitivo –cómo llega a ser reconocido el género. En el peor de los casos, el modelo llega al absurdo de plantear una sociedad previa al género que también es consciente del género. La respuesta negativa, sin embargo, implica que el proceso no es en esencia perceptivo-cognitivo sino cultural e histórico: la revolución del género no es tanto el despertar de un nuevo conocimiento cuanto la creación de un nuevo significado. Y el núcleo del argumento es la génesis del significado contra la percepción-cognición.

La sociedad anterior al género conocía tan bien los hechos de la reproducción como cualquier otra sociedad: quién se embaraza, por cuánto tiempo, quién amamanta, y así sucesivamente. Pero la pregunta es, ¿qué significan estos hechos? ¿Son vistos como las características de una categoría de personas conocida como "mujeres", enclavadas en un engranaje de papeles especiales, símbolos, tareas y valores, y con una relación complementaria con la categoría "hombre"? O bien, ¿son consideradas como aspectos de la categoría abierta y atributiva de persona cuidadora de niños/as, relacionada con una categoría igualmente abierta, persona recolectora/cazadora? En resumen, ¿son los hechos de la reproducción también hechos del género? He sostenido que los hechos biológicos no hablan por sí mismos. La asimetría biológica entre los protohombres y las protomujeres se convierte en el sustrato biológico del sistema de género cuando estos datos empíricos se toman amenazas anómalas –que aparecen en primer término en un fondo simbólico contrastante– lo cual es amenazador para el orden constituido. También he propuesto que el sistema social de la sociedad previa al género y su visión unitaria de la experiencia humana es la matriz cultural o fundamento que vuelve anómalos los hechos biológicos y propulsa su redefinición revolucionaria. Tal vez un ejemplo más familiar, los sistemas raciales, clarificará la distinción que estoy estableciendo.

Las categorías raciales tienen una analogía cercana con las categorías del género. Igual que con el sistema de género, a las personas se les asignan categorías raciales desde el nacimiento (determinado por la extracción) y a menudo quedan marcadas de por vida por ciertos rótulos fenotípicos. También, como en el sistema de género, las categorías raciales parecen siempre establecerse en el seno de un sistema social jerárquico. La pregunta que nos ocupa ahora es: ¿tienen estas categorías un origen en diferencias poblacionales (color de piel, forma de los ojos, textura del pelo, etcétera)? En otras palabras, ¿son nuestras nociones acerca de las razas, o de una raza en particular, reflexiones simples de unidades que ocurren "naturalmente"? Estoy de acuerdo con los antropólogos que consideran que el debate sobre qué constituye una raza biológica está fundamentalmente extraviado.[22] Las categorías raciales, ya sean de la variedad del "sentido común" (visión cotidiana) o de la variedad "científica", son construcciones culturales, elementos de

[22] El trabajo de Jean Hiernaux (1964: 486-495) es un ejemplo elocuente de esta posición. Haciendo eco de una ponencia previa de Livingstone (1962), sostiene que todo intento de aplicar un concepto de raza a la variedad humana ha estado y está condenado al fracaso debido a que la variedad genética humana es intrínsecamente inclasificable. Todos los esfuerzos por realizar una clasificación racial que han dividido a la especie humana desde tres razas hasta un límite teórico superior de un millón de razas son maniobras arbitrarias que se basan en algún grupo seleccionado de características; si se cambian las referencias, se altera la taxonomía. El carácter arbitrario de los esquemas clasificatorios significa que éstos pueden decirnos poco acerca de la filogenia y los procesos evolutivos que han dado origen a la apabullante diversidad humana. Hiernaux pregunta entonces: ¿por qué gastar tanta energía en una empresa que no es productiva y que hasta es engañosa?

La construcción de una taxonomía racial basada en verdaderos principios clasificatorios implicaría, a juicio de Hiernaux, lo siguiente:

> *a)* La agrupación de poblaciones humanas por criterios genéticos suficientes de manera que cualquier añadido de características al esquema no alteraría la taxonomía, y
> *b)* la clasificación de los grupos de tal manera que la variación genética entre categorías sea mayor que el grado de variación dentro de ellas.

La posibilidad de *a)* es problemática pero, aun cuando fuera posible, sostiene Hiernaux, *b)* no ha sido y probablemente nunca será factible. Basado en su propio trabajo en África central y en los empeños de otros, Hiernaux muestra que la variedad genética simplemente no se deja "amontonar". Invariablemente, las poblaciones en los puntos extremos de las clasificaciones raciales tienen más en común con poblaciones en clasificaciones adyacentes de lo que tienen con poblaciones dentro de su propia clase. El autor concluye que la variedad humana es esencialmente continua y no susceptible de una auténtica clasificación.

un discurso particular. Esto no significa que las diferencias en la población sean invenciones de nuestra imaginación; son reales sin duda, pueden medirse y cuantificarse, pero su mera presencia no produce el surgimiento de los tipos o grupos raciales. La construcción de categorías raciales conduce a subrayar ciertas diferencias físicas entre las poblaciones y al mismo tiempo a desestimar las similitudes, así como a asociar los rasgos distintivos del tipo racial con ciertos significados. En resumen las categorías raciales son significados construidos y deben ser explicados por algún proceso sociocultural que provoca que la gente "vea" muy selectivamente. De hecho, la variación genética entre dos poblaciones cercanas sólo puede mantenerse por reglas culturales que prohíben o desalientan el matrimonio entre miembros de una y otra. De otro modo, estas diferencias desaparecerían pronto bajo la mezcla azarosa de la fusión genética. De esta forma podemos decir que, en general, las categorías raciales tienen más que ver con la creación y el mantenimiento de diferencias poblacionales, que al revés.

Podemos destacar la condición cultural del estatus racial demostrando el modo en que una población asume y se quita identificaciones raciales sin un cambio evidente en su conjunto de genes o su fenotipo, y a la inversa, por el modo en que las categorías raciales quedan a menudo sin alteración alguna con cambios considerables en su población. Considérese, por ejemplo, el titánico surgimiento del racismo "nativo" estadounidense provocado por las nuevas oleadas de la inmigración posterior a la Guerra Civil. Poblaciones muy diferentes del este y el sur de Europa llegaron a ser hacinadas y a ser consideradas por los norteamericanos como una vasta subclase racial; y lo mismo que los negros y otras razas de piel oscura, los recién llegados fueron vistos como inherentemente inasimilables. Además de que se los percibía como criminales y extremistas, los "inferiores raciales" que se congregaban en las playas estadounidenses eran considerados una amenaza grave para la pureza racial de la estirpe nativa norteamericana, una influencia degenerativa para el bienestar físico y mental de las futuras generaciones (Curran, 1975; Higham, 1955; Weiss, 1970: 121-43). El punto esencial es que la oposición estadounidense a la inmigración, si bien tuvo muchas causas y una larga historia, fue deliberadamente conducida en un periodo muy breve a una oposición racial por propagandistas e intelectuales de las élites. Estos individuos crearon literalmente una raza donde antes no había existido ninguna. Higham resume así el fenómeno:

> Los pensadores hicieron una contribución especial al desarrollo del nativismo racial. No se percibían fácilmente diferencias físicas notables entre los norteamericanos nativos y los inmigrantes europeos: en gran medida hubo que fabricarlas. Fue necesario elaborar un conjunto bastante detallado y bien apuntalado de ideas raciales antes de que el europeo que apenas llegaba pudiera conceptuarse como una categoría de hombres fundamentalmente diferentes. (Higham, 1955: 133.)[23]

La mayoría de los norteamericanos contemporáneos encontrarían extraña la idea de organizar en categorías a los húngaros, polacos, judíos, italianos o griegos del lado de los negros, ya que se ha redefinido a estos grupos como pertenecientes a la América blanca. Lo interesante acerca del sistema racial estadounidense es su asombrosa estabilidad. Los grupos pueden pasar a través de sucesivas redefiniciones, pero el modelo birracial americano permanece inalterable. Incluso un considerable flujo de genes debido a uniones interraciales no ha cambiado la estructura bipolar del sistema. R.P. Stucket sostiene que 28 millones de norteamericanos, la mayoría clasificados como blancos, de hecho tienen herencia africana. Afirmar la primacía de las fuerzas culturales para

[23] Lo que quiero decir no es que ideólogos de alta sociedad, tales como Henry Cabot Lodge, Frances A. Walker, Charles B. Davenport y Madison Grant, hayan creado sin ayuda alguna el racismo norteamericano. No obstante sí moldearon el sentimiento nativo a lo largo de líneas raciales y, además, sistematizaron y elaboraron el modelo racial ya existente casándolo (aunque de una manera distorsionada) con la genética mendeliana y la teoría evolucionista de Darwin. El resultado fue un nuevo "racismo científico" considerablemente más virulento que las ideologías raciales de principios del siglo XIX. El capítulo de Higham, "Toward racism: the history of an idea", constituye un recuento particularmente útil de este proceso.

mantener ideas raciales, dice: "Hay una conclusión que surge de los datos. La creencia en la uniformidad racial de los ancestros de un individuo puede ser el mito básico del pasado del hombre blanco" (Stucket, 1959: 563-4).

Se podrían multiplicar los ejemplos de categorías raciales que entran y salen de uso; de otras que se funden o se apartan sin un cambio correspondiente en el fenotipo o en la frecuencia genética o, al revés, de cambios físicos reales que ocurren en la estructura de la población sin ninguna alteración en la estructura del sistema racial. Pero se ha demostrado que los rasgos físicos o biológicos, incluso los más prominentes, no son significativos de un modo inherente. Para llegar a convertirse en marcas o referentes de la raza o el género, estos rasgos deben fundirse en categorías, recibir una amplia gama de significados y, en el caso de categorías raciales, los mismos rasgos deben mantenerse por sanciones culturales.

Hasta aquí nuestra distinción: la revolución del género es una revolución en el significado, no en la percepción. Pero la pregunta original permanece aún sin contestar: si la ideología de la sociedad previa al género conforma la condición necesaria para la génesis de este nuevo significado, ¿qué fue lo que retrasó tanto el surgimiento del sistema de género?

El modelo de la sociedad anterior al género construido en este ensayo se presentó como un producto acabado, no como un avance de investigación. Pero si ha de parecerse a la vida, debemos reconocer que también esta época tiene una historia en desarrollo: comienzo imperceptible, periodo medio y final. He dirigido la mira a esta última etapa de madurez. Cuando vemos la estructura social y la ideología de la sociedad anterior al género desde esta perspectiva de desarrollo, se hace más claro por qué la revolución del género fue el producto de su etapa de madurez y no su acompañante permanente. Es precisamente cuando la ideología unitaria deviene un aspecto formal fijo integrado de la vida mental; cuando la estructura persona cuidadora de niños/as-recolectora/cazadora se hace más definida, elaborada y firmemente enraizada en la conciencia, que la categoría, hasta entonces *latente*, empírica o

perceptiva de "mujeres" se torna problemática, anómala y claramente contradictoria. Podemos decir que esta categoría perceptiva emerge como un significado o una categoría cultural *en virtud* de su contraste y contradicción con la estructura persona cuidadora de niños/as-recolectora/cazadora y el ideal unitario. Así, la transición desde la percepción latente hasta la categoría cultural plenamente madura depende de la evolución de la estructura manifiesta de la sociedad pregénero. Recuérdese que la categoría "mujeres" no se desarrolla en relación con su opuesto sexual, "hombres", sino más bien en contradistinción con su medio sociocultural. En realidad, la categoría "hombres" emerge posteriormente como una categoría latente en oposición a la categoría "mujeres".

Toda esta discusión, por supuesto, conduce a una explicación retrospectiva y nos vemos forzados a preguntarnos acerca de la naturaleza y lógica interna del periodo *anterior* al pregénero. Poco es lo que puedo decir en este punto. Como he sostenido, la sociedad previa al género es plenamente humana; su periodo anterior fue formativo, y se encuentra en las profundidades de nuestro pasado homínido. Este periodo está marcado por una transición a la capacidad simbólica plenamente humana y a la desvinculación de pulsiones instintivas de sus consecuencias conductuales: la sexualidad adquiere su plasticidad humana característica y el lazo infante-madre se disuelve como imperativo biológico. No he reflexionado más allá de esto.

Haciendo a un lado esta limitación, todavía quedan algunos temas por tratar. Aparte de fuerzas internas que hayan impulsado la dialéctica del género hacia adelante, ¿qué otras condiciones retardan o apresuran la crisis? El concepto de una categoría "latente" implica un proceso activo de no reconocimiento. Esta idea se ha desarrollado de diferentes maneras: como represión (Freud) y como falsa conciencia (Marx). Ambas operan en la sociedad previa al género. Conforme el desarrollo de esta sociedad adquirió mayor consistencia y contornos mejor delineados, con lo cual infundió a la categoría perceptual "mujeres" de significado, esta conciencia peligrosa debió haberse reprimido, es decir, no se dedujeron nexos

sistemáticos y vitales. La contradicción entre la categoría "mujeres" y la categoría cuidador/a de niños/as debía quedar borrada, expulsada de la reflexión consciente. Un ejemplo que viene naturalmente a la mente es *The nuer* de Evans-Pritchard. Aunque los nuer piensan que su sistema de linaje es agnaticio, localizado y segmentado, en realidad es cognaticio, disperso y flexiblemente alineado. Los nuer, que están perfectamente conscientes de los lazos maternos y de las alianzas locales por linaje *ad hoc*, hablan no obstante con conceptos de agnación, segmentación y localización: la contradicción nunca se plantea en el nivel consciente (Evans-Pritchard, 1970: 192-248).

Si describimos el proceso de "no saber" como algo que retardó la crisis en la sociedad pregénero, retrasando asimismo la transformación de categorías perceptuales en otras amplias, significativas y culturales, ¿cómo podemos explicar el último derrumbamiento de estas fuerzas estabilizadoras? La mayor parte de la explicación estriba en la dinámica de la misma contradicción: conforme la categoría latente se hace más definida, más contrastante y evidente, la represión y la falsa conciencia simplemente se hacen más difíciles de mantener. Pero hubo seguramente también factores externos –ecológicos, por ejemplo– que contribuyeron a empujar la contradicción hasta el punto de no retorno. Una vez más, no puedo ser más específico, no habiendo llevado el modelo hacia esa dirección. Tal vez pueda evaluar la explicación de la revolución del género diciendo que, aunque especifica las condiciones *necesarias* para el surgimiento del género (la dialéctica interna) no es completa porque no logra proporcionar todas las condiciones *suficientes*: el proceso de desarrollo que hace que existan las formas previas al género a partir del periodo formativo y las condiciones externas que impulsan la dialéctica del género hasta el punto de quiebre.

En resumen, la dinámica principal en la sociedad anterior al género, o pregénero, establece la incongruencia entre la asimetría biológica de la reproducción y la estructura social e ideológica de dicha sociedad: su ideal de experiencia unitaria. O, más específicamente, establece la incongruencia entre la categoría latente "mujeres" y la categoría cultural manifiesta cuidador/a de niños/as. A medida que la sociedad anterior al género se desarrolla a partir de sus orígenes homínidos de formación, conforme su estructura e ideología emergen en contornos más atrevidos y consistentes, da sentido a la categoría latente haciéndola más anómala. El fenómeno de "no saber" estabiliza la situación por un tiempo, pero al final permite el paso a la floreciente crisis. El efecto desintegrador de la recién emergida categoría "mujeres" es contenido por su elevación a un estatus sagrado. Pero, una vez más, este intento de la retaguardia falla y la crisis de exclusividad se generaliza por la emergencia de otra categoría latente y definida negativamente: "hombres". De esta manera, surgen las categorías de género, pero no en la forma en la que las reconocemos hoy: todavía no están jerárquicamente organizadas ni indisolublemente vinculadas a nuevas formas sociales de parentesco. Volvamos a estas transformaciones.

Heterosexualidad y sexo de género

En esta discusión del desarrollo de la heterosexualidad exclusiva, igual que a lo largo de esta sección acerca de la transformación de la sociedad anterior al parentesco, trazaré un conjunto de procesos causales diferentes aunque relacionados. Pese a su diversidad, conforman una unidad por haber sido puestos en movimiento por condiciones suscitadas por el nuevo sistema de género. Quiero subrayar la naturaleza causal mutua de este proceso porque el carácter lineal del lenguaje escrito oscurece fácilmente la simultaneidad e interrelación de los fenómenos. Por ejemplo, la tendencia hacia la heterosexualidad exclusiva resulta de tres fuerzas causales: intensificación de la rivalidad *intra*género; la represión relativa al género inherente al proceso de socialización, y la necesidad simbólica de mediar una percepción severamente dicotomizada del mundo social y natural. Podríamos etiquetar estas fuerzas como social, psicológica y simbólica, pero ello tendería a destruir

la unidad y naturaleza interpenetrante del proceso –que es exactamente lo que deseo eludir.

En mi descripción de la sociedad anterior al parentesco desdeñé hablar de la lucha interpersonal por el prestigio o el honor individual. Éste es un aspecto importante de las sociedades de parentesco que se desarrolló poco en la sociedad anterior al parentesco. La razón de esta transformación radica en la naturaleza del reconocimiento social, que está ligado y se establece dentro de categorías sociales. De ahí que la lucha por honores de parte del cazador depende de una categoría socialmente reconocida llamada "cazador" y de un conjunto de actividades asociadas con esa categoría. La lucha individual por el prestigio está restringida por el número y la clase de posibilidades que la cultura ofrece. En términos generales, cuanto más rígidamente se defina la actividad o papel –cuanto más limitada la gama de actividades posibles y de papeles disponibles para los individuos– más intensa será la competencia entre ellos. Se nos presenta el mismo fenómeno cuando abordamos esto desde una dirección diferente, desde la cuestión de la identidad y el valor, que está estrechamente relacionado con la estructura de papeles de la cultura. Cuanto más limitada es tal estructura, mayor será la presión sobre los individuos para conseguir reconocimiento dentro de una esfera cultural menor.

Esto explica por qué la sociedad anterior al parentesco, con sus categorías flexibles y no atributivas de persona cuidadora de criaturas y persona recolectora/cazadora, tendería a minimizar la lucha por el prestigio dentro de cada una de estas categorías. Hablando más específicamente, la competencia entre las categorías se halla socavada porque la pertenencia respecto de los grupos de actividad que corresponden a estas categorías está cambiando continuamente. El advenimiento del sistema de género cambia todo esto. La caza/recolección y el cuidado de los/as niños/as son ahora papeles prescriptivos en la vida, papeles en los que los pares en competencia y las actividades competitivas son fijos. Además, estas actividades y papeles asociados con el género, una vez que se adquieren con el nacimiento, toman el aspecto de ser "naturales", y empiezan a definir una porción significativa del yo. Estas condiciones llevan a una competencia intracategorial mucho más intensa: ahora competencia intra*género*.

Las consecuencias para la sexualidad y el género son significativas. La competencia dentro de las actividades relacionadas con el género –y todas las actividades están ahora circunscritas por la dicotomía de género– tiende a reforzar y elaborar los mismos significados de masculinidad y feminidad. Por ejemplo, dado que los hombres compiten por honores como cazadores, la categoría "cazador" no sólo se vuelve más definida, sino que aparece más firmemente asociada con el género del macho. Así, la identidad de éste, equiparada con cazador, refuerza la idea de que el mejor cazador es el más macho. No hay una gran distancia entre competir como cazadores y competir como *hombres*, si bien este pequeño paso encierra consecuencias importantes. Un aspecto crítico de esta nueva competencia intragénero –competir como hombres o como mujeres– implica con seguridad el atractivo sexual y la conquista. Esto se deriva del nuevo énfasis y significación de los genitales para definir quién pertenece a qué género. Pero la competencia sexual tiende a sesgar la preferencia sexual en una o dos direcciones exclusivas: la homosexualidad intragénero y la heterosexualidad intergénero. ¿Por qué es esta polarización del marco previamente bisexual un resultado necesario de la competencia sexual?

Hay que recalcar que nuestro problema aquí es de sexualidad, no en un sentido estadístico sino en un sentido ideológico: ¿qué patrones sexuales se consideran superiores o preferidos? Éstos son juicios de valor que emergen de un conjunto de estándares validados socialmente, y los estándares en turno están relacionados íntimamente con la nueva arena competitiva en la que se encuentra la sexualidad de la sociedad de género. Este conjunto común de estándares, por el que los hombres y las mujeres ahora se evalúan a sí mismos como personas sexuales con respecto a los demás, también especifica las características de una elección sexual deseable, los criterios mediante los que se gana o se pierde y, en

general, las reglas del nuevo juego sexual. Es precisamente porque el desempeño sexual se evalúa en términos de competencia por un conjunto de valores compartidos, que la sexualidad tiende a volverse sesgada en cualquiera de las dos direcciones exclusivas. Es decir, los estándares del desempeño sexual en sí mismos no pueden eludir la dicotomía de género; fue esta misma dicotomía la que dio lugar a la competencia sexual en los inicios. Así, los criterios de deseabilidad sexual propenderán a clasificar los objetos sexuales a lo largo de un *continuum* de deseabilidad basado, entre otras cosas, en el género del objeto. Parecería inevitable bajo estas condiciones, *ya sea* para la homosexualidad intragénero *o* para la heterosexualidad intergénero, asumir el dominio como una de las formas preferidas. Es esta polarización de la bisexualidad lo que constituye lo que llamo la generización de la sexualidad.[24]

La argumentación precedente, que abarca de la competencia intragénero a la competencia sexual, y de ésta pasa a la sexualidad de género, no pretende reducir la competencia intragénero a la competencia sexual, o reducir la sexualidad en general a su dimensión competitiva. Lo que más bien pretendo es mostrar lo anterior como un rumbo causal entre otros, como parte de una explicación. No puede, por ejemplo, explicar el predominio de la heterosexualidad exclusiva (en tanto que opuesta a la homosexualidad), que considero el resultado *predominante* de la polarización de la sexualidad en esta coyuntura histórica.[25] Para ello efecto centraremos la atención en los procesos psicológico y simbólico.

[24] De paso hay que señalar que la visión de que tanto la homosexualidad como la heterosexualidad son permutaciones o resultados posibles del mismo proceso subyacente de género, corre de modo paralelo a la explicación psicoanalítica. En el pensamiento freudiano maduro, el resultado del desarrollo psicosexual se describe como una identificación infantil compleja y de cuatro direcciones –positiva y negativa tanto para el/la progenitor/a del mismo sexo como para el/la progenitor/a de sexo contrario.

[25] Una vez más, hago hincapié en que no estamos ocupándonos de la heterosexualidad o de la homosexualidad en un nivel conductual, sino en uno ideológico. (La relación entre la ideología sexual y la conducta sexual en culturas sin escritura puede teóricamente cubrir todas las posibilidades menos dos: una sociedad homosexual que nunca violara su ideal no sobreviviría evidentemente por mucho tiempo en una muestra etnográfica, como tampoco lo haría una sociedad ideológicamente heterosexual que siempre rompiera las reglas.) El predominio significa aquí lo siguiente: *a*) la exclusión total de uno o de otro de los resultados posibles de la polarización de la sexualidad; *b*) la restricción de la homosexualidad o la heterosexualidad a algún ámbito limitado pero legítimo, y *c*) el predominio simbólico del tipo bosquejado por Rabinow (1975). Si procediéramos en orden inverso, pueden encontrarse ejemplos de *c*) en sociedades en las que las relaciones homosexuales propiamente dichas se expresan, al menos parcialmente, en un lenguaje heterosexual o donde los mismos participantes consideran sus relaciones como heterosexuales. Matrimonios del mismo sexo, consecuentes con el cambio ritual del estatus de género (véase la sección "Ideología *versus* biología"), deberían considerarse desde esta perspectiva, lo mismo que ciertas formas de homosexualidad institucionalizada, como la de los antiguos griegos, en la que se esperaba que el comportamiento de uno de los consortes debía ajustarse a los ideales "femeninos" (Slater, 1968: 61, 62). El predominio en el segundo sentido queda ilustrado en varias sociedades que, si bien son preponderantemente heterosexuales, prescriben relaciones homosexuales dentro de ciertas situaciones bien definidas, por ejemplo, entre jóvenes iniciados y entre hombres solteros (Ford y Beach, 1951: 132). Los casos de exclusión simple son quizás más raros *a*), pero parecería que los sherpas heterosexuales se acercan mucho (comunicación personal de Ortner). ¿Qué se puede decir, entonces, sobre los amplios contornos interculturales de la relación entre el modelo homosexual y el heterosexual dentro de este marco?

Sea en el sentido rabinowiano o en el sentido *b*), no puedo pensar en ningún ejemplo donde la homosexualidad sea el modelo predominante. Sin embargo, parecería que ciertas sociedades de Nueva Guinea, en las que se prefiere abiertamente la homosexualidad institucional, constituyen casos de predominio en el primer sentido, es decir, en el de la exclusión. En otros términos, la homosexualidad no sólo es el modelo preferido, sino que la heterosexualidad es vista como algo peligroso e infeccioso. (Los ya citados etoro vienen muy bien al caso. Véase Kelly, 1976.) En muchas sociedades de Nueva Guinea, los dos modelos de conducta sexual son antagónicos, y la tendencia global se orienta hacia la exclusión de la heterosexualidad. De hecho, en algunas de estas sociedades, hay evidencia de que la inmensa tensión que existe en ellos para amoldar la conducta a la ideología los está conduciendo al borde de la extinción (comunicación personal de Tom Ernst).

Parecería sobre todo que podríamos encontrar muchas sociedades primitivas en las que el modelo heterosexual predominara en los tres sentidos delineados, pero hay pocas en las que la homosexualidad modele el dominio ideológico, y esto sólo en un sentido exclusivo. En este artículo, en la sección "Heterosexualidad y sexo de género", expuse razones simbólicas y psicológicas de por qué pienso que la heterosexualidad, como la ideología predominante, es la ruta más común. Aun así, de ninguna manera explica ésta por qué la homosexualidad es predominante en algunas sociedades, logra ser subdominante o permanece excluida en otras. Esto está fuera del alcance de este ensayo.

En el individuo, el sistema de género produce fuerzas psíquicas que estimulan el sexo heterosexual. Empezamos por advertir el hecho obvio pero importantísimo de que, después de la revolución del género, las mujeres dominan el proceso de socialización. Chodorow ha analizado incisivamente la dinámica de esta situación, en la cual los niños pequeños han de moldear su identidad en *oposición* a su modelo de género más inmediato, su madre; el proceso

de socialización para las niñas es más positivo y más suave, pero aun así deja sus marcas de cicatrices (1974). Lo que quiero destacar de este fenómeno es su represión inherente. En un mundo con diferentes actividades, tipos de personalidad y aspiraciones a las que el infante humano está expuesto, él debe rechazar unos en favor de otros, sin la posiblidad de saber por qué. Esto debe conducir a un sentido de pérdida. Miles de años de mitos andróginos y cuentos populares son testimonio de la necesidad inconsciente de reunirnos con una parte reprimida de nosotros mismos (véase Singer, 1977). Ésta es otra de las fuerzas poderosas que están atrás de la heterosexualidad. La represión no sólo deja a cada uno de los géneros con un sentido de incompletud, sino que tiende a hacer un fetiche del género opuesto.

También al nivel inconsciente, observamos la tendencia ya bien afianzada hacia la primacía genital. Los genitales se han cargado de intenso significado y simbolismo, un simbolismo que, una vez internalizado, llega a ocupar las regiones centrales del yo. En términos psicoanalíticos, los genitales se convierten en los representantes psíquicos del ego. De ahí que el contraste continuo y la unidad de los genitales en el sexo heterosexual sirven como una metáfora inconsciente de la distintividad e integración individuales en el universo cultural.

Con todo, las fuerzas sociopsicológicas apremiantes no valen lo mismo que las normas o las reglas. La dualidad de género, no obstante, crea condiciones dentro del dominio simbólico que tenderían no sólo a validar sino a prescribir la heterosexualidad exclusiva. Recuérdese la visión del mundo de la sociedad anterior al parentesco, la cual era unitaria. Esto cambia drásticamente con el establecimiento de categorías de género mutuamente exclusivas. El mundo aparece ahora dividido en una serie completa de dualidades –todas las cuales tienen un componente o asociación de género. ¿No parecería necesario para aquellos que ven el mundo de esta manera, intentar reinstaurarlo, mediar en estas divisiones? De esta manera, el sexo heterosexual podría verse como "natural" y necesario para mantener la armonía social y cósmica.

Si obraran concertadamente, estas tres fuerzas o tendencias podrían ampliar el sistema de género para incluir la heterosexualidad exclusiva. Un poco más adelante analizaré otros sucesos que institucionalizan la heterosexualidad de manera más cabal, pero ya en este punto podemos decir que ha tomado forma la primera prohibición cultural del incesto.

El hogar: modificación de las relaciones en la horda

El sistema de género, ahora con predominio heterosexual y genital, eleva el sexo simultáneamente a un principio de ordenamiento social, a una arena de competencia y a un elemento crucial de la identidad. Esto convierte a la sexualidad en una poderosa fuerza social que puede poner el desorden en una proporción exacta a su habilidad para ordenar las relaciones humanas. Lo que alguna vez fue un aspecto generalizado de la interacción humana, ahora es un elemento central que, por encima de todo, debe *controlarse*.

El aspecto destructivo de la nueva sexualidad se manifiesta a sí mismo en el nivel interpersonal como celos y posesividad sexuales. Estas formas de relación son tan conocidas y poderosas que hemos llegado a pensar en ellas como si fueran innatas a la naturaleza humana. Sin embargo, yo sostengo que este complejo emocional, consecuencia del sistema de género, es un fenómeno históricamente relativo. Una vez que la "masculinidad" o la "feminidad", el atractivo, la sexualidad y el conseguir pareja se vuelven significativos en la manera en que los hombres y las mujeres labran sus identidades y en el modo en que compiten entre sí, no es difícil entender por qué el "engaño" o el robo de pareja pueden ser actos amenazadores que llevan a ásperas reacciones emocionales. No es mi deseo exagerar el punto: sabemos que la gente puede vencer su posesividad, que hay instituciones y arreglos sociales diseñados para trascenderla. No obstante, es una fuerza o tendencia siempre presente que hay que domar o trascender. Conduce a la violencia y a la escisión social no sólo potencialmente, sino también de manera activa.

La heterosexualidad exclusiva y la posesividad sexual tienden a la instauración de un método más definido de selección de pareja y a mayores restricciones sobre las relaciones sexuales en la horda: lo que los etólogos denominan "vínculo de pareja". El apareamiento heterosexual, sin embargo, crea una crisis en el proceso de selección de pareja, asunto del que me ocuparé en breve. Por ahora advirtamos otros efectos profundos de hacer pareja en la organización interna de la horda.

En la sociedad anterior al parentesco las categorías complementarias de personas cuidadoras de criaturas y recolectoras/cazadoras se convirtieron en categorías de género mutuamente exclusivas por la revolución del género. Bajo el efecto de hacer pareja, todos los vestigios de la relación contractual y funcional entre estas categorías de personas se desintegran. Ahora una mujer es dependiente de un hombre particular por la carne (comida "cazada") y el sexo. Pero además del sexo, ¿qué liga a un hombre respecto de cierta mujer?

Se recordará que la revolución del género volvió exclusivamente masculino el ámbito externo. Esto hizo que el área crucial de las relaciones en el interior de la horda y el intercambio de criaturas fuera exclusivamente de los hombres, quienes ahora han de obtener niños/as bajo condiciones muy diferentes. Además, la habilidad de un hombre para forjar relaciones exteriores también se ha vuelto una parte importante de la lucha más intensa por el prestigio. Por tanto, los hombres necesitan la alianza de ciertas mujeres para conseguir criaturas. De una forma paralela las mujeres, dentro de su esfera de género de competencia, tienden ahora a ver como un recurso tanto su capacidad para parir como a los niños: un medio para atraer a los hombres y tal vez para expresar o declarar su propia identidad de género.

El movimiento o desarrollo integral de todo lo anterior es que el contrato moral entre persona cuidadora de niños/as y persona recolectora/cazadora es reemplazado por subunidades de la horda, compuesta de parejas hombre-mujer. El cuidado de los/as infantes, que alguna vez había sido una responsabilidad comunal,

ahora se considera primordialmente responsabilidad de la madre respectiva. La responsabilidad primaria del(a) recolector(a)/cazador(a) también ha cambiado: en vez de alimentar a la colectividad, como antes, ahora alimentará a una mujer en particular y a sus hijos. El vínculo materno no había aparecido hasta ahora. Lo mismo que con otros elementos importantes del modelo, concibo el vínculo materno como un fenómeno cultural e histórico de género. Lo anterior no niega que entre los primates y primeros homínidos el vínculo madre-hijo es y fue programado de forma innata en algún sentido. Tanner y Zihlman han razonado de manera convincente en favor de la importancia de la unidad madre-hijo en la evolución de los homínidos primitivos (Tanner y Zihlman, 1976). Pero sostener que este mecanismo condujo a sistemas culturales plenamente humanos es otra historia. Como ya he señalado, y mantendré en mayor detalle en la sección "El género y el registro arqueológico", hay una discontinuidad básica en la evolución humana. Igual que la sexualidad humana representa un corte o una libertad de controles somáticos rígidos, así también sucedió con otros patrones incluyendo el vínculo madre-hijo. De este modo, es un error argumentar en favor de una función, significado y origen similares de formas sociales, tales como la familia, que superficialmente se ven iguales en los sistemas sociales humanos y prehumanos.

Con la pareja, el modo de organización del hogar (aunque no de la familia) toma forma definitiva. No obstante, junto con su aparición y la disolución del antiguo sistema persona cuidadora de criaturas-persona recolectora/cazadora, surgen nuevos problemas críticos: ¿cómo encontrar pareja cuando el pequeño tamaño de la horda se halla con frecuencia desequilibrado sexualmente? ¿Y cómo vincular entre sí estas nuevas unidades morales y económicas dentro de la horda a fin de alcanzar cohesión social? En relación con la última pregunta, debe recordarse que los hogares, si bien son unidades productivas y reproductivas importantes, carecen de autosuficiencia. Estas nuevas relaciones de producción, una vez que se hacen habituales, asumen una eficacia causal

poderosa. En otras palabras, estos nuevos arreglos se tornan necesarios para la supervivencia económica y por lo tanto obligan a resolver las contradicciones que plantean. Así, la necesidad de resolver problemas creados por la existencia del hogar, tales como la organización supradoméstica y la selección de pareja, invocarán la aparición de nuevos principios y formas: la familia, el matrimonio y la exogamia de la horda.

Familia, matrimonio y exogamia de la horda: más sobre prohibiciones del incesto

Como lo he indicado, la reorganización interna de la horda en hogares no debe confundirse con la familia nuclear. La primera es un grupo funcional que produce y reproduce. Sin embargo, la familia implica un conjunto de relaciones y principios ideales (prohibiciones de incesto, reglas matrimoniales) que se imponen sobre las actividades y la dinámica interna del hogar nuclear (Buchler y Selby, 1968: 19-23). En otro sentido podemos considerar a la familia como la resolución de contradicciones planteadas por la forma doméstica de organización. Su evolución implica varias hebras causales entretejidas además de las que ya analizamos (heterosexualidad exclusiva, el hogar).

En primer lugar, con la pareja y la competencia concomitante por conseguir compañero/a dentro del grupo, se inició una tendencia: la gente se vio obligada a buscar pareja en otras hordas. Esto se deriva de la crisis en la selección de pareja y la naturaleza potencialmente explosiva de la nueva sexualidad, ambas fueron consecuencia de la revolución del género. La tendencia se convierte fácilmente en regla tan pronto como se establece un medio regular para proporcionar intercambio de parejas en el interior de la horda. En realidad, ya existe un mecanismo para este fin –el intercambio de criaturas. Se recordará que bajo el viejo sistema de la sociedad anterior al género, los/as recolectores(as)/cazadores(as) intercambian niños para aglutinar y establecer redes con otras hordas. Ahora lo hacen por una razón adicional: para importar parejas.[26] Inicialmente, esto no modifica la naturaleza de la dependencia en el interior de la horda, sólo añade una nueva dimensión. Dentro de la horda, no obstante, se crea una nueva condición: antes, las criaturas se adoptaban totalmente como miembros de la horda; ahora, como parejas de nuevo ingreso, es precisamente su no pertenencia (como parejas potenciales) lo que debe mantenerse en conformidad con la regla de la exogamia de la horda. Así, la relación entre padres e hijos debe marcarse, nombrarse y recordarse; y los niños deben ser capaces de distinguir a sus propios hermanos y a sus compañeros de horda de sus futuros cónyuges. Hasta cierto punto este nuevo énfasis en la conexión genealógica (la relación no necesariamente será genealógica, véase la sección "Género y parentesco") había ya comenzado con el advenimiento del hogar, pero ahora se ha convertido en un cualidad estructural: la filiación y la descendencia son ahora rasgos estables de la sociedad de género. En consecuencia, la exogamia de la horda y la idea de descendencia origen deben verse como dos lados del mismo proceso que van adquiriendo forma conjuntamente en un sentido complementario.

En segundo lugar, debe subrayarse que son los hombres quienes intercambian cónyuges infantes entre sí; de ahí que la mayor parte de las criaturas intercambiadas sean niñas. Ésta es una consecuencia de la revolución del género y de que el ámbito externo haya recaído en manos de los hombres. El control masculino del intercambio de parejas no debe resaltarse demasiado: la distinción de Rosaldo (1974) entre el ámbito público masculino *versus* el ámbito doméstico femenino se halla firmemente establecida en esta época y muy pronto habrá de convertirse en un elemento decisivo del dominio masculino permanente. El lector debería observar, empero, que el control masculino del ámbito externo, al igual que otros efectos de la transformación de género de la sociedad anterior al parentesco (tales como la naturaleza asimétrica de la socialización), también son causas y medios de persistencia que reproducen las mismas fuerzas que les dieron nacimiento.

[26] El/la lector/a advertirá que la práctica común de comprometer a criaturas en casamiento no es inusual en el registro etnográfico (Lévi-Strauss, 1971: 345).

En tercer lugar, emergen las prohibiciones del incesto en el interior del hogar. Esto parece anómalo, porque con la excepción de la cópula entre madre e hijo, todas las relaciones sexuales fuera del ámbito doméstico ya están declaradas como tabú por restricciones existentes sobre la sexualidad. Por ejemplo, el sexo entre hermano y hermana, y entre padre e hija, está prohibido por la regla de la exogamia fuera de la horda, mientras que todas las relaciones homosexuales (madre-hija, hermano-hermano, etcétera) se prohíben mediante la regla de heterosexualidad exclusiva. Es verdad que la solidaridad dentro del hogar y de la horda requiere que se aplique una mayor restricción en la competencia entre padre e hijo por la madre, esto es, la prohibición del incesto madre-hijo; pero aun así, ¿por qué el surgimiento del conjunto completo de las prohibiciones del incesto en el interior del hogar? ¿Por qué la redundancia?

Parte de la respuesta reside en el hecho de que las relaciones diádicas dentro del hogar (madre-hijo, hermana-hermano y demás) están emergiendo en este punto en nuestro modelo. Bajo el impacto de principios tales como la filiación y la exogamia, estas relaciones se nombran y reciben reconocimiento social por primera vez. Así, puede esperarse que las restricciones existentes del incesto podrían ser reformuladas para cubrir estas nuevas relaciones. Pero hay una razón más fundamental: los tabúes del incesto que se aplican entre los miembros del hogar tienen sus propias causas peculiares respecto de la dinámica interna de la unidad primaria de socialización en sí misma. Así, aunque los tabúes del incesto intrafamiliar son isomórficos a otras prohibiciones de incesto, no se pueden reducir a ellas.

El que las reglas sobre el incesto familiar tengan su propio fundamento queda evidenciado por su naturaleza universalmente persistente: otras restricciones incestuosas pueden ir y venir, pero aquéllas permanecen. Este fundamento independiente radica en el complejo de la identificación psicosexual entre el/la niño/a y su progenitor/a, lo que Freud llamó el complejo de Edipo (1923; 1925: 31-39). Podemos, sin embargo, verlo más ampliamente como el

proceso asimétrico de la socialización del género que se lleva a cabo en la familia, y más decisivamente entre la madre y el hijo. Inherentes a este proceso son el rechazo y la represión, y ambos contribuyen a las actitudes sexuales fóbicas de los niños hacia los padres y entre sí. No es necesario decir que el complejo de Edipo es no sólo efecto de una estructura relacionada por el género (la familia) sino que, una vez establecida, es una fuerza clave en la reproducción del sistema de género.

Así, con el establecimiento de la exogamia de la horda, un sistema bien definido de matrimonio (el intercambio de novias niñas) y las prohibiciones del incesto en el interior del hogar, se reúnen todas las condiciones para la existencia de la familia y se resuelven los problemas planteados por el advenimiento del modo de organización del hogar. Como ha demostrado Lévi-Strauss, éstas son también las mismas condiciones necesarias para el parentesco (Lévi-Strauss, 1967: 43-50; 1971: *passim*). En otras palabras, las unidades familiares exógamas están vinculadas por lazos tanto de afinidad como de consanguineidad; además, estas relaciones pueden estar representadas sin ambigüedades y reproducirse en cada generación, por medio de un sistema de matrimonio que produce continuamente nuevas unidades familiares.

Puesto que la horda está ahora diferenciada internamente en unidades familiares enmarañadas en una red de parentesco regional, podemos abandonar el término horda y utilizar el término antropológico más conocido de "banda", y como las esposas son importantes para la banda, también podemos llamarla patrilocal. Con todo, la transformación de la sociedad anterior al parentesco todavía no es completa.

La jerarquía de género, símbolos ambiguos y el intercambio de mujeres

Hay un paso muy corto del intercambio de novias niñas al intercambio de mujeres adultas en el intercambio de hijas o hermanas.

Con este paso concluye la transformación de la sociedad anterior al género. El intercambio de mujeres adultas por hombres representa el ejercicio de la dominación de algunos miembros adultos de la comunidad sobre otros adultos, principio totalmente antitético a la sociedad pregénero. Como sostiene Rubin, el intercambio matrimonial de mujeres institucionaliza la dominación masculina, fijando el estatus de las mujeres como objetos y como "otros" (Rubin, 1975). Pero lo más importante es que reifica la jerarquía de género, que queda incrustrada en el corazón mismo del sistema de parentesco: el matrimonio. La expresión simbólica del predominio masculino no sólo refleja la jerarquía de género; también fomenta y mantiene activamente esa jerarquía.

Recuérdese que la necesidad de mediar simbólicamente un cosmos firmemente dicotomizado fue uno de los principios activos invocados en el desarrollo de la heterosexualidad exclusiva. En ese momento las representaciones simbólicas femeninas y masculinas no se jerarquizaron unas por encima de las otras. Esta coexistencia simbólica es inestable de manera inherente conforme se profundiza la transformación de la sociedad de parentesco. El trabajo de Ortner sobre este punto es particularmente útil. Ella indica que la mujer se vuelve un símbolo ambiguo que se asocia con la naturaleza y que es contrastado negativamente al símbolo positivo de la cultura (intervención humana, control): el hombre (1974). A medida que el modelo anterior se ha desarrollado, tres de los papeles de la mujer han evolucionado y cada uno refuerza la asociación de la mujer con la naturaleza y la ambigüedad. Como generadora de hijos, es naturaleza; como socializadora de los hombres, es ambigua, pues es a la vez abrazada y rechazada; como esposa es lo mismo una extranjera (otra vez ambigua) que un objeto pasivo (naturaleza). Una vez que se ha completado la transición a la banda patrilocal desde la horda anterior al parentesco, la simple fórmula simbólica mujer=naturaleza pasiva y hombre= cultura dominante se convierte en un código bien definido, un mecanismo poderoso para reproducir la jerarquía de género.

El género y el registro arqueológico

Me gustaría ahora volverme hacia una aplicación práctica de nuestro ejercicio intelectual y experimental probando su utilidad en la interpretación de datos arqueológicos.

Los homínidos plenamente erectos, bípedos y que usaban herramientas aparecieron en el registro arquelógico hace por lo menos tres o tres y medio millones de años. A lo largo de este periodo, la reunión de artefactos y restos de esqueletos muestran un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza aunado a una creciente capacidad craneana. Dado que el modelo que he construido de la sociedad previa al parentesco y su transformación es anterior a cualquier cosa que nosotros, o la historia, podamos observar directamente, su verosimilitud como modelo descansa en la interpretación arqueológica de esos restos. No tengo ni la destreza ni el espacio para realizar ese gran proyecto, de manera que seleccionaré una pequeña porción de ese largo registro –el paleolítico superior europeo– para ver si el modelo de la revolución del género le da sentido a los testimonios. La empresa se dificulta más por la relativa escasez de los restos y la divergencia en las opiniones de los expertos acerca de su significado.

No obstante, pese a estas limitaciones, el material del paleolítico superior (de 35,000 a.C. a 12,000 a.C.) insinúa fuertemente, al menos para Europa, una revolución del género en la historia humana que se aproxima bastante a la de nuestra discusión. El patrón de expresión simbólica de conceptos de género durante esta época sigue de cerca al del modelo: una etapa inicial caracterizada por un concepto femenino bien definido y altamente especificado y, en correspondencia, una representación masculina débil; un periodo medio de elaboración en el que ambos signos de género están relacionados entre sí en contextos diferentes y delineados encima de otras clases de signos, y finalmente, hacia el final del paleolítico superior, una representación gráfica clara del falo pero acompañada de una débil y abstracta rendición de signos femeninos. La secuencia completa parece confirmar la definición negativa de la categoría de género masculina que postulo como la

lógica de la evolución del género. Pero postular una transición a la sociedad de género en Europa durante el paleolítico superior implica que hubo un periodo anterior al género en la última parte del musteriense (el periodo cultural anterior al paleolítico superior) hasta los inicios del paleolítico superior. Me gustaría que el lector suspendiera esta cuestión crítica hasta que hayamos completado la revisión de los testimonios del paleolítico superior. A través del trabajo de Leroi-Gourhan veremos que el arte y el ritual de esta época estalla en símbolos de género.

El paleolítico superior y la sintaxis de los signos de género

El paleolítico superior, que abarcó alrededor de 25,000 años, se subdivide en cinco periodos principales que son, desde el más antiguo hasta el más reciente, el chatelperroniense, el auriñaciense, el gravetiense, el solutrense y el magdaleniense. A excepción del arte exclusivamente prefigurativo del chatelperroniense, los temas del arte paleolítico consisten en una variedad de animales, figuras masculinas y femeninas, y un conjunto de signos clasificados como "estrechos" y "anchos". Estos elementos temáticos diversos aparecen en objetos portátiles como pendientes, herramientas, armas y figuras, y están tallados, esculpidos y pintados en los muros de las cavernas y refugios de roca (Leroi-Gourhan: 54-104).

Teniendo en cuenta variaciones temporales y regionales en el estilo todo el espectro del arte paleolítico conserva una unidad y constancia asombrosas en un área inmensa (de Francia a Rusia). En esta unidad intervienen más elementos que la mera constancia de elementos temáticos. Leroi-Gourhan sostiene que si tratamos a los animales, a las figuras masculinas y femeninas y otros materiales análogos, como signos en un sistema simbólico significante, advertimos una sintaxis de signos que permanece sin variación desde el auriñaciense temprano hasta el magdaleniense tardío. Por lo tanto, ciertos signos aparecerán juntos como motivos regulares, mientras que otros no aparecen juntos nunca; algunos signos aparecerán sobre ciertos objetos y en ciertos contextos, y otros no. Esta regularidad temática no está confinada a objetos duraderos; incluso en objetos menos duraderos los signos aparecen de una forma más abreviada. A partir de esta sintaxis de signos Leroi-Gourhan sostiene lo siguiente:

> La invariabilidad de los temas representados, que encontramos en todas las categorías de objetos o en los muros de las cuevas, presupone tradiciones orales profundamente enraizadas y es testimonio de un cuerpo de creencias codificado con precisión. (Leroi-Gourhan, 1968: 63.)

El autor caracteriza este cuerpo de creencias como un sistema religioso dual que emplea el lenguaje del simbolismo sexual como modelo de expresión. Señala que todos los signos abstractos, animales y figuras antropomórficas son de hecho signos masculinos y femeninos; y éstos se hallan de continuo yuxtapuestos el uno al otro en un buen número de contextos (1968: 144). Esta sintaxis de apareamiento es tan invariable que Leroi-Gourhan ha empleado la clase de "signos amplios" como uno de los medios principales para fechar las pinturas rupestres difíciles de ubicar temporalmente (1968a: 63).

La pintura rupestre representa la forma más madura y elaborada del arte paleolítico. En los muros y techos de cuevas con varias cámaras, en un caos aparentemente apabullante, los artistas paleolíticos expusieron exquisitamente, y a menudo conmovedoramente, la fauna del pleistoceno tardío: bisontes, íbices, venados, mamuts y caballos. Su proeza se agiganta debido a las condiciones de oscuridad y peligro en estos "santuarios" decorados, muchos de los cuales descienden hasta una milla adentro de la tierra.

Leroi-Gourhan ha hecho un estudio exhaustivo de un gran porcentaje de las cuevas españolas y francesas conocidas.[27] Antes

[27] Leroi-Gourhan es uno de los principales analistas de los restos simbólicos del paleolítico superior; su trabajo es, sin lugar a dudas, el más sistemático y extenso sobre este tema. Otro estudioso clave del periodo es Alexander Marshack, cuyo libro *The Roots*

de este trabajo se creía que las pinturas eran la obra de cazadores paleolíticos, ejecutadas sin ningún orden al practicar magia simpática. Esta interpretación ya no puede sostenerse. Primero, por el hecho de que apenas una pequeña minoría de los animales está representada con "heridas simbólicas" (1968: 34). En segundo lugar, los animales de las cuevas constituyen tan sólo una pequeña porción de las especies que se sabe que existieron entonces, y tampoco los animales pintados eran necesariamente los más significativos económicamente (1968: 111). En tercer lugar, y más importante, el apareamiento y el arreglo espacial de los animales y otros signos pintados muestran un patrón regular y definido, que sugiere que toda la cueva es una organización de signos planeada y llena de sentido. El espacio no permite la descripción completa de las complejidades en la demostración de Leroi-Gourhan, por lo cual tendré lamentablemente que recurrir a la simplificación exagerada.

---

of Divination, si bien es importante por derecho propio, para nosotros es valioso aquí porque pretende ser una crítica de la posición de Leroi-Gourhan. A manera de introducción, debería señalarse que la investigación de Marshack se limita predominantemente a artefactos pequeños y móviles del paleolítico superior, y no al impresionante arte de las cuevas. Por lo tanto, si bien su análisis tiende a ser más intensivo, carece de la extensión y de la mirada totalizadora del de Leroi-Gourhan.

La crítica de Marshack destaca que algunos de los signos y figuras que Leroi-Gourhan llama "sexuales" son en realidad elementos de mitos, cuentos populares o dispositivos de anotación sin un carácter primordialmente sexual (1972: 148, 173, 196, 221-227, 296, 297, 305, 311-313, 318). Una lectura cuidadosa del fascinante libro de Marshack convencerá de la lectura de que el autor no ha leído bien a Leroi-Gourhan y que no consigue apreciar el hecho de que ambas interpretaciones son perfectamente compatibles entre sí. La preocupación de Leroi-Gourhan se halla centrada en los contornos generales de un sistema de signos –la estructura profunda del simbolismo paleolítico. Por otra parte, Marshack se ocupa del contenido y función de ciertos conjuntos de símbolos. Éstos son dos tipos diferentes de análisis y no necesitan ser –y no son– contradictorios.

Marshack lee el uso que hace Leroi-Gourhan de la palabra "sexual" de una forma demasiado estrecha. Es evidente, desde la óptica de Leroi-Gourhan, que está verdaderamente hablando de una visión del mundo dual y de género –una visión del mundo más que capaz de subsumir la multiplicidad de significados ecológicos, tradicionales y míticos que, según Marshack, sintetiza el arte paleolítico. De hecho, en más de una ocasión Marshack señala la multiplicidad de significados en el simbolismo paleolítico (1972: 261-275), pero no puede reconciliarse con la idea de que el planteamiento estructural profundo de Leroi-Gourhan pueda mediar la polisemia.

El autor señala que, cuando las cavernas se subdividen en tres componentes espaciales (área central, periferia y entrada/fondo), los grandes herbívoros, tales como el buey, el bisonte, el caballo y el mamut, se encuentran abrumadoramente en las áreas centrales; los íbices y venados, en la periferia, y los animales peligrosos como osos, leones y rinocerontes, en la entrada y al fondo de la cueva. Todos los animales centrales están asociados, en otros contextos, como femeninos; el caballo y otros animales periféricos están vinculados de modo similar con lo masculino. Al caballo y a otros animales periféricos, Leroi-Gourhan los denomina animales "enmarcadores"; de hecho, el caballo/buey y el caballo/bisonte son dos de los temas que más prevalecen en el arte rupestre. Así, el patrón general en la pintura rupestre demuestra el principio del apareamiento sexual complementario: centro (femenino) con periferia (masculino); y en el centro, buey, bisonte, mamut (femenino) con caballo (masculino). La idea de apareamiento es realizada con figuras masculinas y femeninas, así como con signos abstractos. Las vulvas y los signos amplios se encuentran en las áreas centrales donde se aparean con figuras y signos masculinos. Sin embargo, en la periferia, particularmente en las entradas y las cámaras del fondo, sólo se encuentran signos masculinos (1968: 108-20).

Leroi-Gourhan no está tratando de establecer la existencia de un sistema de género en el paleolítico superior; él nunca utiliza este término. Aun así, su interpretación establece sólidamente la existencia de un sistema muy bien desarrollado y, además, inequívocamente asimétrico: signos femeninos emparejados en el centro y signos masculinos sin emparejar en la periferia. La impresión total es de contención, neutralización o control de la feminidad. El autor incluso sugiere que las mismas cavernas profundas son metáforas del útero, y se adhiere a las interpretaciones más antiguas sobre las cuevas como centros iniciáticos (Leroi-Gourhan, 1968: 148, 174). Uno puede imaginar muy bien que las cavernas se usaran para revelar los misterios del género a jóvenes iniciados. Las implicaciones de género del arte rupestre se ven aún con mayor claridad cuando se lo coloca en una perspectiva cronológica.

Las cuevas profundas (opuestas a los refugios al aire libre) son desarrollos tardíos en la cronología de Leroi-Gourhan: del magdaleniense III al magdaleniense V. Aparecen cuando los falos esculpidos están representados gráficamente en artefactos y cuando los signos femeninos son débiles y más abstractos, o un poco antes. En resumen, el paleolítico superior tardío representa la culminación o resolución de la revolución del género: el firme establecimiento de la jerarquía de género. Este periodo presenta un marcado contraste con el paleolítico superior temprano y con el paleolítico superior medio, en los que los signos de género realmente definitivos no son masculinos, sino femeninos: vulvas, signos "amplios" y, sobre todo, las figuras de Venus del periodo gravetiense.

Estas figuras, encontradas por toda Europa, son representaciones altamente convencionales, con pechos, muslos y vulva exagerados y circunscritos dentro de un círculo; y, en correspondencia con lo anterior, la cabeza y los miembros son casi inexistentes. La mayor parte de las interpretaciones han explicado su uso como símbolos de fertilidad, pero Leroi-Gourhan y otros han puesto en tela de juicio la validez de una interpretación de la fertilidad, especialmente si se aplica a un pueblo no agrícola (Leroi-Gourhan, 1968: 174; Mouvis, 1961: 37). Desde mi punto de vista, el paleolítico superior temprano y el paleolítico superior medio, con sus vigorosas formas femeninas y sus débiles formas masculinas, reflejan los inicios de la conciencia de género: el bosquejo de la categoría de género femenina, su elevación a un estatuto sagrado, y una categoría de género masculina menos pronunciada y formada negativamente.

La inversión en el énfasis y estatuto de los signos de género desde el paleolítico superior temprano hasta el tardío es exactamente lo que nuestro modelo de la evolución del sistema de género pronosticaría. Leroi-Gourhan advierte esta inversión:

> Un examen de las representaciones humanas en el paleolítico superior parece mostrar, conforme nos movemos de era en era, que la proporción de figuras masculinas en relación con las femeninas está totalmente invertida. En el periodo más antiguo, las estatuillas y los bajorrelieves de mujeres son bastante numerosos, luego empiezan a disminuir hasta que sólo son figuras reducidas o signos. Por otro lado, es raro encontrar representaciones completas de hombres en los periodos tempranos, y son mucho más frecuentes en las cuevas durante el periodo cumbre de los santuarios interiores... Las figuras más antiguas de hombres que podemos ubicar, aunque desafortunadamente no con tanta precisión como querríamos, pertenecen al gravetiense y el solutrense, y están bastante menos caracterizadas, en lo que respecta a la tipología sexual, que las estatuillas y bajorrelieves de mujeres del mismo periodo. (1968: 123.)

Esta interpretación sitúa la consolidación de la jerarquía de género en el magdaleniense tardío. Es difícil resistirse a hacer la observación de que cuando apenas se completaba esta fase de la evolución humana, estaba por efectuarse otro salto en la historia evolutiva: la agricultura. ¿Cuál es la conexión entre la revolución en las relaciones sociales y la subsecuente revolución en la tecnología? Ése es tema de otro ensayo.

Si el material simbólico del paleolítico superior refleja la evolución del sistema de género, debemos hacernos la pregunta –de hecho son dos preguntas– que el/la lector/a ha suspendido pacientemente: ¿fue la época anterior pregenérica?, y si así fue, ¿qué tan lejos en el tiempo podemos rastrearla?

Desafortunadamente, no podemos responder la primera pregunta directamente: a diferencia del paleolítico superior, el musteriense carece de un simbolismo de género y, hasta donde sé, no hay evidencia convincente, a partir de los restos del neandertal, de que existieran formas relativas al género tales como estructuras de parentesco. De este modo, lo más que podemos decir es que el registro conocido no excluye una interpretación pregénero de la cultura del neandertal. La segunda pregunta plantea un tema más fundamental en relación con la aplicabilidad del modelo. Si planteamos la hipótesis de que toda la sociedad musteriana, o una

parte de ella, fue pregénero, al mismo tiempo estamos manteniendo, de acuerdo con el modelo, que también fue plenamente humana en su habilidad para formular y expresar conceptos. La posición contraria vicia seriamente el debate en torno a una génesis del género en el paleolítico superior. Ya que si la elaboración del género y el advenimiento de una cultura plenamente humana son contemporáneos, entonces queremos decir que un sistema de género *de facto* y de larga duración simplemente recibió expresión simbólica en el paleolítico superior: que el género *es* la naturaleza humana en vez de decir que es *una* naturaleza humana. Así, los asuntos importantes que abordaremos ahora son: ¿puede caracterizarse como humana a la sociedad que precedió al paleolítico superior? Si la respuesta es afirmativa, ¿hasta dónde llega la cultura humana en el registro homínido? ¿Qué criterios pueden emplearse para decidir acerca de estas cuestiones?

¿Qué es lo humano?

Los antropólogos han confirmado una y otra vez que los seres humanos, en cualquier cultura donde se les encuentre, y cualquiera que sea su nivel sociotécnico, comparten una unidad psíquica básica: los procesos de pensamiento son idénticos. Esta unidad psíquica es un principio operativo fundamental de la disciplina; vincula la capacidad humana para la cultura (la expresión simbólica) a cierto desarrollo determinado del cerebro humano. En un artículo profundo, "The Growth of Culture and the Evolution of the Mind", Clifford Geertz muestra cómo esta suposición operativa puede tornarse muy problemática tan pronto como pasa de un enunciado funcional a otro acerca de la evolución humana, esto es, cuando se ven la capacidad mental y la cultura desarrollándose secuencialmente (Geertz, 1973). Esta posición la expresan mejor aquellos que consideran que es un punto crítico concebir el desarrollo de la fisiología cerebral como un poderoso acicate para el salto humano a la cultura: un desarrollo independiente del cerebro proporciona la base para un florecimiento cultural subsecuente.

La contradicción en este argumento se advierte rápidamente. Los australopitecos, con una capacidad craneana promedio de 550 cc, hacían herramientas de piedra, forrajeaban cooperativamente y construían albergues –todo lo que asociamos con una conducta cultural. Sin embargo, la capacidad craneana de los homínidos no se estabilizó en un grado de tamaño humano hasta el pleistoceno tardío, millones de años después. Geertz resume la dificultad:

> De hecho, dado que el cerebro del *homo sapiens* es alrededor de tres veces más grande que el de los australopitecos, la mayor parte de la expansión cortical humana ha sido posterior, no anterior, al "comienzo" de la cultura, una circunstancia bastante inexplicable si la capacidad para la cultura se ve como el resultado unitario de un cambio cuantitativamente ligero pero cualitativamente metastático, como el tipo del congelamiento del agua (Geertz, 1973: 64, 65.)

¿Cómo salvamos entonces la proposición válida de la unidad psíquica de la humanidad y al mismo tiempo evitamos la contradicción inherente a la idea del punto crítico? Geertz propone, creo que correctamente, que consideremos la elaboración de herramientas y otras conductas culturales evidenciadas en el registro de los homínidos como parte del ambiente selectivo que operaba en la evolución del cerebro humano. En otras palabras, la cultura y el cerebro humano deberían verse en una relación mutuamente causal en la que cada uno habría dado origen al otro en el transcurso de una larga secuencia evolutiva. Los australopitecos y el *homo erectus* tuvieron sin lugar a dudas formas comunicativas y expresivas más avanzadas que las de las especies existentes de primates, pero mucho menos desarrolladas que las del *homo sapiens*. Sin embargo, lo que cuenta más aquí es que la evolución tanto de los componentes somáticos como de los extrasómaticos de la cultura debería ser considerada en una unidad mutuamente interactiva.

Esta unidad lleva a Geertz a proponer que tal vez estemos buscando en vano diferencias *puramente* morfológicas en el cerebro para explicar el inmenso golfo que separa la capacidad cultural de

los primates y los primeros homínidos del *homo sapiens*. La diferencia determinante no está *en* el cerebro sino en esa unidad mutuamente dependiente de cerebro y cultura: la mente humana es extracerebral. La conclusión obligada de todo esto es que la mente humana no puede ni sobrevivir ni verdadaderamente funcionar sin la cultura. Más aún, pese a que el cerebro tiene capacidad para el pensamiento simbólico, tal capacidad sólo se actualiza por la manipulación de objetos culturales, principalmente el lenguaje.

¿Qué tanto podemos remontarnos en la historia para rastrear la condición humana? ¿Con qué grupo de homínidos compartimos la misma unidad psíquica que vincula a los norteamericanos blancos con los bosquimanos y los antiguos agricultores del Cercano Oriente en una cultura común? En este punto Geertz se encierra en su argumentación, pero la implicación de su ensayo es clara: en el punto en que el aspecto fisiológico de la unidad cerebro-cultura se estabiliza en su desarrollo, es decir, cuando la capacidad craneana cae dentro de los límites modernos. Por tanto, la unidad psíquica de la humanidad contemporánea puede fecharse en una época en que la evolución orgánica "aflojó el paso" (Geertz, 1973: 69).

En resumen, el modelo de Geertz nos proporciona dos marcas o criterios para el advenimiento de la cultura plenamente humana en el registro arqueológico. La primera es la capacidad para el lenguaje, que es la expresión más elevada de un proceso doble: el poder de la mente humana para construir modelos del mundo y su dependencia de objetos culturales (públicos) con qué hacerlo. La segunda es la nivelación del desarrollo cerebral que puede fecharse aproximadamente en el periodo neandertal (de 110,000 a 35,000 años; Kottak, 1974: 117). Sin embargo, si consideramos ambos criterios como expresiones del mismo suceso, debemos fechar muy tardíamente el desarrollo del lenguaje, y dejar millones de años de evolución homínida con formas prelingüísticas de comunicación. Esta posición contradice buena parte del pensamiento antropológico, si bien fue el punto de vista predominante de los arqueólogos y otros expertos que acudieron en 1976 al congreso de la New York Academy of Science sobre los orígenes del lenguaje humano.

El musteriense: ¿una cultura anterior al género?

Uno de los participantes en el congreso, Glynn Isaac, habiendo inventado su propio índice de complejidad, aprecia la relativa habilidad cognitiva que se refleja en los montajes de herramientas de piedra (Isaac, 1976). Explora el registro homínido completo y señala que las herramientas alcanzaron muy tempranamente cierta eficiencia mínima adaptativa; su cada vez mayor diferenciación y estandarización, más allá de ese punto mínimo, reflejan un incremento en el desarrollo cortical. Cuando combina la complejidad de los montajes de herramientas con la evidencia arqueológica de los rituales, concluye que el periodo que data de hace 200,000 a 40,000 años es "una transición entre capacidades subhumanas y capacidades plenamente humanas" (1976: 283).

Otro participante, Alexander Marshack, da mayor importancia al material simbólico. Dice del musteriense (cultura neandertalense que existió hace 110,000 a 35,000 años):

"Añádase a los artefactos anteriores la evidencia de un entierro ritual y los arreglos ceremoniales de huesos y cráneos, y se tiene el cuadro de una complejidad cultural simbolizada que fue plenamente *sapiens*." (Marshack, 1976: 305.)

Los artefactos a los que se refiere Marshack son objetos grabados con modelos que se repiten recurrentemente. El modelo grabado representa el trazo de un sistema simbólico en la forma simbólica del objeto mismo: una operación mental compleja y sofisticada.

Marshack está convencido de que el testimonio del lenguaje debe buscarse en esta clase de objetos no utilitarios y en rastros de conducta ritual como entierros, ofrendas en tumbas y complejos de culto, más que en la elaboración de herramientas y actividades de subsistencia. Indica que la elaboración de herramientas es una actividad visible que se orienta hacia fines verificables y no requiere el complejo uso del lenguaje. Por el contrario, es la conducta la que sugiere lo no visto, lo incognoscible y no verificable: la que habla de un proceso simbólico complejo. De ahí la conclusión de

Marsback: la cultura musteriana, con su consecuente evidencia de conducta ritual y lingüística, expresa la naturaleza plenamente humana de nuestros ancestros del neandertal.

El último participante del que me ocuparé aquí es Julian Jaynes, quien también sostiene que el lenguaje se inicia en el pleistoceno tardío (después del 70,000 a.C.). Él afirma, con mayor vehemencia aún que Marshack, que la elaboración de herramientas y otras habilidades para la subsistencia no requieren el lenguaje para su transmisión. Vale la pena que lo citemos extensamente:

> Llegados a este punto, podrían surgir algunas objeciones. ¿Cómo fue posible que el protohombre funcionara, viviera en cuevas, cazara, utilizara el fuego, hiciera cuchillos de pedernal y hachas de mano si no podía hablar? La respuesta es que se comunicaba como cualquier primate con una gran cantidad de signos visuales, vocales y táctiles muy lejanos del lenguaje sintáctico que practicamos hoy en día. Tampoco es necesario el lenguaje para transmitir de una generación a otra habilidades tan rudimentarias como el uso y elaboración de herramientas. En verdad, el lenguaje podría haber sido un estorbo. Es casi imposible describir verbalmente el método para astillar pedernales, para hacer cuchillos y hachas de mano. Este arte se transmitía únicamente por imitación, exactamente del mismo modo en que los chimpancés transmiten el truco de insertar tallos de parra en hormigueros para conseguir hormigas, o los macacos japoneses comunican el método de usar hoja esponjosa y otras tareas en las que manipulan alimentos, que luego han difundido sin lenguaje verbal. En nuestra cultura, es dudoso que el lenguaje sea necesario en la trasmisión de habilidades como la natación, la equitación u otras habilidades motoras. (Jaynes, 1976: 314.)

En resumen, dada la evidencia en cuanto al lenguaje y el tamaño moderno del cerebro, para la totalidad o para una parte de los 60,000 a 70,000 años que abarcó el periodo del musteriense, podemos suponer razonablemente que nosotros y los neanderthalenses compartimos una unidad psíquica. Esto adquiere sentido si lo consideramos en conjunto con la ausencia de simbolismo de género a todo lo largo del periodo. Indica como mínimo que la transformación de género de la sociedad es una interpretación posible. Quiero hacer hincapié en que las interpretaciones posibles son solamente eso: interpretaciones *posibles*. No estamos proponiendo aquí nada como una verificación o una prueba. Cualquier cosa que se aproximara a la confirmación implicaría que sopesáramos detalladamente y en gran escala el conjunto de datos del musteriense y del paleolítico superior y lo comparáramos con los rasgos del modelo; dejo esa tarea a otros más calificados que yo para determinar si un modelo sociocultural sin parentesco demuestra ser superior en su capacidad para explicar los materiales de la prehistoria. Lo mínimo que esperaría es que esta sugerente aplicación del modelo convenza a algunos arqueólogos de que puede haber un límite históricamente definible más allá del cual ya no podemos seguir leyendo las realidades comunes del género y el parentesco.

Conclusión

Al buscar los orígenes del género he tomado deliberadamente una posición extrema. Empecé con unas cuantas ideas, les di cierta lógica y espacio para desarrollarse, y luego las dejé en libertad para encontrarlas muy lejos de la intuición y el sentido común. Un mundo sin género es, después de todo, impensable, y un yo sin género, un absurdo aparente. Pero, como muy bien señaló Marx hace más de cien años: "La formación de los cinco sentidos es la labor de toda la historia del mundo hasta el presente" (Marx, 1844: 108). ¿Puede decirse menos del sentido común o del sentido del yo que de los cinco sentidos?

Una mirada hacia el futuro es el propósito no dicho de las investigaciones sobre los orígenes que miran hacia el pasado. Esto no carece de razón; el pasado y el futuro se juntan en la imagen colectiva de nuestra humanidad y esa imagen se proyecta más fiel-

mente ahí que en las realidades presentes. Por esta razón, la antropología debe regresar siempre a las cuestiones últimas: ¿de dónde?, ¿hacia dónde? La formulación de estas preguntas define la humanidad de la disciplina. Así que, igual que comencé este artículo comparando la relatividad histórica del género y el parentesco con la relatividad histórica de la clase, permítaseme terminarlo imaginando la relación género-clase como un problema acerca del futuro.

Muchos de nosotros hemos llegado a la consideración de que la liberación humana depende del incierto fin del Estado –la última institución de jerarquía– y del sistema de clases en el que está enclavado. Ingenuamente dimos por sentado que esto significaría también el fin del sexismo; sin embargo, Rubin, Ortner y otros nos han mostrado que la jerarquía de género tiene vida propia. ¿Puede el sistema de género *reformarse* más de lo que puede hacerlo el sistema de clases? ¿Es la igualdad sexual algo más que una estación en el camino hacia la liberación sexual total?; y la liberación humana, ¿requiere algo menos que el fin del mismo sistema de género? En palabras de Rubin, ¿necesitamos una "revolución del parentesco" lo mismo que una revolución política?

BIBLIOGRAFÍA

ABERLE, David F., Daniel F. Miller, U. Bronfenbrenner, David M. Schneider, E.H. Hess, y J.N. Spuhler, "The Incest Taboo and The Mating Patterns of Animals", reimpreso en Nelson Graburn (ed.), *Readings in Kinship and Social Structure*, Harper and Row, Nueva York, 1963, pp. 346-355.

BACHOFEN, J.J., *Das Mutterecht*, Krais and Hoffman, Sttugart, 1861.

BARNES, J.A., "Genetrix: Genitor: Nature: Culture?", en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 61-73.

BEACH, Frank A., "Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals", en *The Psycological Review* 54, 1947, pp. 297-313.

BISCHOF, Norbert, "Comparative Ethnology of Incest Avoidance", en Robin Fox (ed.), *Biosocial Anthropology*, Willey, Nueva York, 1975, pp. 37-67.

CARROLL, Vern, *Adoption in Eastern Oceania*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1970.

CHODOROW, Nancy, "Family Structure and Feminine Personality", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 42-66.

CURRAN, Thomas J., *Xenophobia and Immigration, 1820-1930*, Twayne, Boston, 1975.

DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: an Analysis of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1966.

EDGERTON, Robert, "Pokot Intersexuality: an East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity", en *American Anthropologist* 66, 1964, pp. 1288-1299.

ELLIS, Albert, "The Origins and the Development of the Incest Taboo", en Emile Durkheim, *Incest: the Nature and Origin of the Taboo*, Lyle Stuart (ed.), Nueva York, 1963, pp. 121-174.

EVANS-PRITCHARD, E.E., *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

FERENCZI, Sandor, *Thalassa: a Theory of Genitality*, Norton, Nueva York, 1968.

FLIESS, Robert, *Erogeneity and Libido*, International Universities Press, Nueva York, 1956.

FORD, Clellan S. y Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, Harper and Brothers, Nueva York, 1951.

FOX, Robin, *Kinship and Marriage: an Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra, 1967.

FREUD, Sigmund, "Instincts and their Vicissitudes", en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey (ed.), vol. 14, The Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis, Londres, 1915, pp. 111-140.

———, "Beyond the Pleasure Principle", vol. 18, 1921, pp. 3-64.

———, "The Ego and the Id", vol. 19, 1923a, pp. 3-66.

———, "The Infantile genital Organization: an Interpolation Into the Theory of Sexuality", vol. 19, 1923b, pp. 14-145.

———, "The Dissolution of the Oedipus Complex", vol. 19, 1924, pp. 172-179.
———, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes", vol. 19, 1925, pp. 243-258.
———, "Civilization and its Discontents", vol. 21, 1930, pp. 59-145.
———, "Female Sexuality", vol. 21, 1931, pp. 223-243.
———, "Three Contributions to the Theory of Sex", en A.A. Brill (ed.), *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Random House, Nueva York, 1938, pp. 553-629.
FRIEDL, Ernestine, *Women and Men: an Anthropologist's View*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1975.
GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.
GODELIER, Maurice, "Modes of Production, Kinship and Demographic Structures", en Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Malaby Press, Londres, 1975, pp. 3-27.
GOODY, Jack, *Comparative Studies in Kinship*, Stanford University Press, Stanford, 1969.
———, "Adoption in Cross-cultural Perspective", en *Comparative Studies in Society and History* 17, 1969, pp. 55-78.
HIERNAUX, Jean, "The Concept of Race and the Taxonomy of Makind", reimpreso en Ashley Montagu (ed.), *The Origin and Evolution of Man: Readings in Physical Anthropology*, Thomas Y. Crowell, Nueva York, 1964, pp. 486-495.
HIGHAM, John, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1955.
ISAAC, Glynn L., "Stages of Cultural Elaboration in the Pleistocene: Possible Archaeological Indicators of the Development of Capabilities", en Stevan R. Harnad, Horst D. Steklis, y Jane Lancaster (eds.), *Origins and Evolution of Language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences, 280, 1976, pp. 275-288.
JAYNES, Julian, "The Evolution of Language in the Late Pleistocene", en Stevan R. Harnad, Horst D. Steklis, y Jane Lancaster (eds.), *Origins and Evolution of Language and Speech*, Annals of the New York Academy Sciences, 280, 1976, pp. 312-325.
KELLY, Raymond C., "Witchcraft and Sexual Relations", en P. Brown y G. Buchbinder (eds.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1976.

KOTTAK, Conrad P., *Anthropology: the Exploration of Human Diversity*, Random House, Nueva York, 1974.
LEROI-GOURHAN, André, *The Art of Prehistoric Man in Europe*, Thames and Hudson, Londres, 1968.
———, "The Evolution of Paleolithic Art", en *Scientific American* 218, 1968a, pp. 59-66.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Structural Anthropology*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1967.
———, "The Family", en Harry L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, Londres, 1971, pp. 333-357.
LEVY, Robert I, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
LIVINGSTONE, Frank, "On the Nonexistence of Human Races", en *Current Anthropology* 3, 1962, pp. 279-281.
———, *Biological and Cultural Determinants of Human Behavior* (mimeo.), 1978.
LUBBOCK, John, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, D. Appleton and Company, Nueva York, 1871.
MARCUSE, Herbert, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955.
MARSHACK, Alexander, *The Roots of Civilization: the Cognitive Beginnings of Man's Fist Art, Symbol and Notation*, McGraw-Hill, Nueva York, 1972.
———, "Some Implications of the Paleolithic Simbolic Evidence for the Origin of Language", en Stevan R. Harnad, Horst D. Steklis, y Jane Lancaster (eds.), *Origins and Evolution of Language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences, 280, 1976, pp. 289-311.
MARTIN, M.K. y Barbara Voorhies, *Female of The Species*, Columbia University Press, Nueva York, 1975.
MARX, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1961.
MCLENNAN, John Ferguson, *Studies in Ancient History*, Macmillan and Co., Londres, 1886.
MITCHELL, Juliet, *Psycoanalysis and Feminism*, Pantheon Books, Nueva York, 1974.
MONEY, John, "Psychosexual Differentiation", en John Money (ed.), *Sex Research: New Developments*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1965, pp. 3-23.

——— y Patricia Tucker, *Sexual Signatures: on Being a Man or a Woman*, Little, Brown and Company, Boston, 1975.

MORGAN, Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. 17, Smithsonian Institute, Washington, D.C., 1871.

MOVIUS, Hallam L., "Aspects of Upper Paleolithic Art", en Hallam L. Movius, S. Kooijan, y George Kubler (eds.), *Three Regions of Primitive Art*, University Publishers, Nueva York, 1961, pp. 12-40.

MURDOCK, George P., *Social Structure*, The Free Press, Nueva York, 1949.

NEEDHAM, Rodney, "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage", en Rodney Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications, Londres, 1971, pp. 1-34.

OAKLEY, Ann, *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londres, 1972.

O'BRIEN, Denise, "Female Husbands in Southern Bantu Societies", en Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification: a Cross-cultural View*, Columbia University Press, Nueva York, 1977, pp. 109-126.

ORTNER, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 67-87.

PAUL, Robert A., "Did the Primal Crime Take Place?", en *Ethos* 4, 1976, pp. 311-352.

PITT-RIVERS, Julian, "The Kith and the Kin", en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 89-105.

POMEROY, W.B., "Homosexuality", en Ralph W. Weltge (ed.), *The Same Sex: an Appraisal of Homosexuality*, Pilgrim Press, Philadelphia, 1969, pp. 3-13.

QUINN, Naomi, "Anthropological Studies on Women's Status", en *Annual Review of Anthropology* 6, 1977, pp. 181-225.

RABINOW, Paul, *Symbolic Domination*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

RICOEUR, Paul, *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 1970.

RIVIÈRE, P.G., "Marriage: a Reassessment", en Rodney Needham (ed.), *Rethinking Kinship an Marriage*, Tavistock Publications, Londres, 1971, pp. 57-74.

ROHEIM, Géza, *The Origin and Function of Culture*, Nervous and Mental Disease Monographs, Nueva York, 1943.

ROSALDO, Michelle Z., "Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 17-142.

ROSENZWEIG, Saul, "Human Sexual Autonomy as an Evolutionary Attainment, Anticipating Proceptive Sex Choice and Idiodynamic Bisexuality", en Zubin y John Money (eds.), *Contemporary Sexual Behavior: Critical Issues for the 70's*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, pp. 189-229.

RUBIN, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975, pp. 157-210.

SANFORD, Margaret, "A Socialization in Ambiguity: Child Lending in a British West Indian society", en *Ethnology* 13, 1974, pp. 393-400.

SCHEFFLER, Harold W., "The Meaning of Kinship in American Culture: Another View", en Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), *Meaninig in Anthropology*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1976, pp. 57-91.

SCHILDKROUT, Enid, "The Fostering of Children in Urban Ghana: Problems of Ethnographic Analysis in a Multi-cultural Context", en *Urban Anthropology* 2, 1973, pp. 48-73.

SCHNEIDER, David M., *American Kinship: a Cultural Account*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1968.

SINGER, June, *Androgyny: Toward a New Theory of Sexuality*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, Nueva York, 1977.

SLATER, Philip, *The glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Beacon Press, Boston, 1968.

STOLLER, Robert J., "Facts and Fancies: an Examination of Freud's Concept of Bisexuality (1973)", en *Women and Analysis: Dialogues on Psychoanalitic Views of Femininity*, 1974, pp. 343-364.

STUCKERT, Robert P., "African Ancestry of the White American Population", reimpreso en Ashley Montagu (ed.), *The Origin and Evolution of Man: Readings in Physical Anthropology*, Thomas and Crowell, Nueva York, 1959, pp. 558-564.

TANNER, Nancy y Adrienne Zihlman, "Women in Evolution. Part 1: Innovation and Selection in Human Origins", en *Signs*, primavera de 1976, pp. 585-608.

WAKE, C.S., *The Evolution of Morality: Being a History of the Development of Moral Culture*, vol. 1, Trubner and Co., Londres, 1878.

WEISS, Richard, "Racism in the Era of Industrialism", en Gary B. Nash y Richard Weiss (eds.), *The Great Fear: Race in the Mind of America*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1970, pp. 121-143.

WESTERMARCK, Edward, *The History of Human Marriage*, vol. 1, The Allerton Book Company, Nueva York, 1922.

WILLIAMS, C.M., *Evolutional Ethics: a Review of Systems of Ethics Founded on the Theory of Evolution*, Macmillan, Nueva York, 1893.

WILSON, H.C. y Aram A. Yengoyan, "Couvade: an Example of Adaptation by the Formation of Ritual Groups", en *Michigan Discussions in Anthropology*, vol. 1, 1976, pp. 111-133.

WITHERSPOON, Gary, "Kinship and Human Procreative Process", en *Michigan Discussions in Anthropology*, vol. 2, 1976, pp. 29-45.

JOAN W. SCOTT

*El género: una categoría útil para el análisis histórico**

Género: s. término estrictamente gramatical. Hablar de personas o criaturas del género masculino o femenino, en el sentido del sexo masculino o femenino, es una jocosidad (permisible o no según el contexto) o una equivocación.

(Fowler, *Dictionary of Modern English Usage*, Oxford, 1940.)

QUIENES quisieran codificar los significados de las palabras librarían una batalla perdida, porque las palabras, como las ideas y las cosas que están destinadas a significar, tienen historia. Ni los profesores de Oxford ni la Academia Francesa han sido capaces de contener por completo la marea, de capturar y fijar los significados libres del juego de la invención y la imaginación humanas. Mary Wortley Montagu añadía mordacidad a su ingeniosa denuncia "del bello sexo" ("mi único consuelo al pertenecer a este género ha sido la seguridad de no casarme nunca con ninguno de

* La versión en castellano de este trabajo apareció en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James S. Amelang y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990. La traducción es de Eugenio y Marta Portela. Originalmente, este artículo fue publicado en inglés como "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review*, 91, 1986, pp. 1053-1075.

Este artículo está dedicado a Elizabeth Weed, quien me enseñó a pensar sobre el género y la teoría. Fue preparado originalmente para su presentación en la reunión de la American Historical Association, en Nueva York, el 27 de diciembre de 1985. Estoy profundamente agradecida a Denise Riley, quien me mostró cómo una historiadora puede trabajar con una teoría hasta sus últimas consecuencias; también a Janice Doane, Jasmine Ergas, Anne Norton y Harriet Whitehead, todas ellas miembros del seminario sobre "Construcciones culturales del género", que tuvo lugar durante 1982-1985 en el Centro Pembroke para la Enseñanza y la Investigación sobre las Mujeres, de la Brown University. Las sugerencias y críticas de los miembros del Taller de Estudios Históricos, de la New School for Social Research, en especial de Ira Katznelson, Charles Tilly y Louise A. Tilly, me forzaron a clarificar mis argumentos en varios sentidos. Los comentarios de otras amigas y colegas también me han resultado de extrema utilidad, sobre todo los de Elisabetta Galeotti, Rayna Rapp, Christine Stansell y Joan Vincent. Donald Scott, como siempre, fue una vez más mi crítico más exigente y de más apoyo. [Nota de la autora.]

sus miembros") mediante el uso impropio deliberado de la referencia gramatical.[1] A través de los tiempos, las gentes han hecho alusiones figurativas, mediante el empleo de términos gramaticales, para evocar rasgos del carácter o de la sexualidad. Por ejemplo, el empleo que ofrecía el *Dictionnaire de la langue française*, de 1876, era: "On nesait de quel genre il est, s'il est mâle ou femelle, se dit d'un homme très-caché, dont on ne connait pas les sentiments".[2] Y Gladstone hacía esta distinción en 1878: "Atenea nada tiene de sexo, excepto el género, y nada de mujer excepto la forma".[3] Más recientemente –demasiado recientemente para encontrar su sitio en los diccionarios o en la *Encyclopedia of the Social Sciences*– las feministas, de una forma más literal y seria, han comenzado a emplear el "género" como forma de referirse a la organización social de las relaciones entre sexos. La conexión con la gramática es explícita y está llena de posibilidades inexploradas. Explícita, porque el uso gramatical comprende las reglas formales que se siguen de la designación masculina o femenina; llena de posibilidades inexploradas, porque en muchos lenguajes indoeuropeos existe una tercera categoría: asexuada o neutra.

En su acepción más reciente, "género" parece haber aparecido primeramente entre las feministas americanas que deseaban insistir en la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo. La palabra denotaba rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como "sexo" o "diferencia sexual". "Género" resalta también los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad. Quienes se preocuparon de que los estudios académicos en torno a las mujeres se centrasen de forma separada y demasiado limitada en las mujeres, utilizaron el término "género" para introducir una noción relacional en nuestro vocabulario analítico. De acuerdo con esta perspectiva, hombres y mujeres fueron definidos en términos el

[1] *Oxford English Dictionary*, edición de 1961, vol. 4.

[2] "No se sabe de qué género es, si es varón o hembra, se dice de un hombre muy reservado del cual se desconocen los sentimientos", en E. Littré, *Dictionnaire de la Langue Française*, París, 1876.

[3] Raymond Williams, *Keywords*, Nueva York, 1983, p. 285.

uno del otro, y no se podría conseguir la comprensión de uno u otro mediante estudios completamente separados. Así, Natalie Davis sugería en 1975:

> Me parece que deberíamos interesarnos tanto en la historia de las mujeres como de los hombres, que no deberíamos trabajar solamente sobre el sexo oprimido, del mismo modo que un historiador de las clases sociales no puede centrarse por entero en los campesinos. Nuestro propósito es comprender el significado de los sexos, de los grupos de género, en el pasado histórico. Nuestro propósito es descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y periodos, para encontrar qué significado tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio.[4]

Además, y quizá sea lo más importante, "género" fue un término propuesto por quienes afirmaban que el saber de las mujeres transformaría fundamentalmente los paradigmas de la disciplina. Las estudiosas feministas pronto indicaron que el estudio de las mujeres no sólo alumbraría temas nuevos, sino que forzaría también a una reconsideración crítica de las premisas y normas de la obra académica existente". Nos damos cuenta –escribieron tres historiadoras feministas– de que la inclusión de las mujeres en la historia implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva lo mismo que las actividades públicas y políticas. No es demasiado sugerir que, por muy titubeantes que sean los comienzos reales, una metodología como ésta implica no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia".[5] La forma en que esta nueva historia debería incluir y dar cuenta de la experiencia de las mujeres de-

[4] Natalie Zemon Davis, "Women's History in Transition: The European Case", en *Feminist Studies*, 3, invierno de 1975-1976, p. 90.

[5] Ann D. Gordon, Mari Jo Buhle y Nancy Shrom Dye, "The Problem of Women's History", en Berenice Carrol (ed.), *Liberating Women's History*, Urbana, Ill., 1976, p. 89.

pende de la amplitud con que pudiera desarrollarse el género como categoría de análisis. Aquí las analogías con las clases (y las razas) eran explícitas; claro está que los especialistas en los estudios en torno a la mujer con mayores intereses políticos, invocaban regularmente las tres categorías como cruciales para poder escribir una nueva historia.[5] El interés por clase social, raza y género apuntaba, en primer lugar, el compromiso del estudioso con una historia que incluía las circunstancias de los oprimidos y un análisis del significado y naturaleza de su opresión, y, en segundo lugar, la comprensión académica de que las desigualdades del poder están organizadas en al menos tres ejes.

La letanía de clase, raza y género sugiere la paridad entre esos términos, pero de hecho ése no es de ningún modo el caso. Mientras que, por lo general, "clase" se apoya en la sofisticada teoría de Marx (desarrollada además entretanto), de la determinación económica y del cambio histórico, "raza" y "género" no comportan esas connotaciones. No existe unanimidad entre quienes emplean los conceptos de clase. Algunos estudiosos emplean los conceptos weberianos, otros usan la clase como recurso heurístico temporal. No obstante, cuando invocamos las clases, trabajamos con o contra un conjunto de definiciones que, en el caso del marxismo, implican una idea de causalidad económica y una visión del camino a lo largo del que se ha movido dialécticamente la historia. No hay la misma claridad o coherencia en los casos de raza o género. En el caso de género, el uso ha implicado un conjunto de posiciones teóricas como también de meras referencias descriptivas a las relaciones entre sexos.

Las historiadoras feministas, preparadas como la mayor parte de los historiadores para sentirse más cómodas con la descripción que con la teoría, han buscado pese a ello de forma creciente, formulaciones teóricas de posible aplicación; así lo han hecho, al menos, por dos razones. La primera, la proliferación de estudios concretos (*case studies*) en la historia de las mujeres parece hacer

[5] El ejemplo mejor y más agudo es de Joan Kelly, "The Doubled Vision of Feminist Theory", en su *Women, History and Theory*, Chicago, 1984, pp. 51-64, en especial p. 61.

necesaria alguna perspectiva de síntesis que pueda explicar las continuidades y discontinuidades, y las desigualdades persistentes, así como experiencias sociales radicalmente diferentes. Segunda, la discrepancia entre la alta calidad de la obra reciente en la historia de las mujeres y la persistencia de su estatus marginal en el conjunto de este campo (tal como puede medirse en los libros de texto, planes de estudios y trabajos monográficos), indica los límites de los enfoques descriptivos que no se dirijan a conceptos dominantes de la disciplina, o al menos que no se dirijan a esos conceptos en términos que puedan debilitar su validez y quizá transformarlos. No ha sido suficiente que los historiadores de las mujeres probaran que éstas tenían una historia o que participaron en las conmociones políticas más importantes de la civilización occidental. En el caso de la historia de las mujeres, la respuesta de la mayor parte de los historiadores no feministas ha sido el reconocimiento y luego la marginación o el rechazo ("las mujeres han tenido una historia aparte de la de los hombres; en consecuencia, dejemos que las feministas hagan la historia de las mujeres que no tiene por qué interesarnos"; o "la historia de las mujeres tiene que ver con el sexo y con la familia y debería hacerse al margen de la historia política y económica"). En cuanto a la participación de las mujeres, en el mejor de los casos la respuesta ha sido de un interés mínimo ("mi comprensión de la Revolución francesa no cambia porque sepa que las mujeres participaron en ella"). El desafío que plantean esas respuestas es, en definitiva, de carácter teórico. Requiere el análisis no sólo de la relación entre experiencia masculina y femenina en el pasado, sino también de la conexión entre la Historia pasada y la práctica histórica actual. ¿Cómo actúa el género en las relaciones sociales humanas? ¿Cómo da significado el género a la organización y percepción del conocimiento histórico? Las respuestas dependen del género en tanto que categoría analítica.

En su mayor parte, los intentos de los historiadores de teorizar sobre el género han permanecido dentro de los sistemas científicos sociales tradicionales, empleando formulaciones tradicionales que proporcionan explicaciones causales universales. Esas teorías

han sido limitadas en el mejor de los casos porque tienden a incluir generalizaciones reductivas o demasiado simples que socavan el sentido no sólo de la comprensión que tiene la disciplina de la historia de la complejidad de la causación social sino también del compromiso feminista a un análisis que conduce al cambio. Una exposición de dichas teorías pondrá de manifiesto sus límites y hará posible proponer un enfoque alternativo.[7]

Los enfoques que utiliza la mayor parte de los historiadores pertenecen a dos categorías distintas. La primera es esencialmente descriptiva, esto es, se refiere a la existencia de fenómenos o realidades, sin interpretación, explicación o atribución de causalidad. El segundo tratamiento es causal: teoriza sobre la naturaleza de los fenómenos o realidades, buscando comprender cómo y por qué adoptan la forma que tienen.

En su acepción reciente más simple, "género" es sinónimo de "mujeres". En los últimos años, cierto número de libros y artículos cuya materia es la historia de las mujeres sustituyeron en sus títulos "mujeres" por "género". En algunos casos, esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos se relaciona realmente con la acogida política del tema. En esas ocasiones, el empleo de "género" trata de subrayar la seriedad académica de una obra, porque "género" suena más neutral y objetivo que "mujeres". "Género" parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, "género" no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido. Mientras que el término "historia de las mujeres" proclama su política al afirmar (contrariamente a la práctica habitual) que las mujeres son sujetos históricos válidos, "género" incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas. Este uso de "género" es una faceta de lo que podría llamarse la búsqueda de la legitimidad académica por parte de las estudiosas feministas en la década de los ochenta.

[7]Para una revisión de la obra reciente sobre la historia de las mujeres, véase Joan W. Scott, "Women's History: The Modern Period", en *Past and Present*, 101, 1983, pp. 141-157.

Pero esto es sólo una faceta. "Género", como sustitución de "mujeres" se emplea también para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Este uso insiste en que el mundo de las mujeres es parte del mundo de los hombres, creado en él y por él. Este uso rechaza la utilidad interpretativa de la idea de las esferas separadas, manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra. Además, género se emplea también para designar las relaciones sociales entre sexos. Su uso explícito rechaza las explicaciones biológicas, del estilo de las que encuentran un denominador común para diversas formas de subordinación femenina en los hechos de que las mujeres tienen capacidad para parir y que los hombres tienen mayor fuerza muscular. En lugar de ello, género pasa a ser una forma de denotar las "construcciones culturales", la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Género es, según esta definición, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado.[8] Género parece haberse convertido en una palabra particularmente útil a medida que los estudios sobre el sexo y la sexualidad han proliferado, porque ofrece un modo de diferenciar la práctica sexual de los roles sociales asignados a mujeres y hombres. Si bien los estudiosos reconocen la conexión entre sexo y (lo que los sociólogos de la familia llamaron) "roles sexuales", no asumen una relación sencilla y directa. El uso de género pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo o es directamente determinante de la sexualidad.

Esos usos descriptivos del género han sido empleados con frecuencia por los historiadores para trazar las coordenadas de un

[8]Una discusión contra el uso del género para subrayar los aspectos sociales de la diferencia sexual puede verse en Moira Gatens, "A Critique of the Sex/Gender Distinction", en J. Allen y P. Patton (eds.), *Beyond Marxism? Interventions after Marx*, Sidney, 1983, pp. 143-160.

nuevo campo de estudio. Mientras los historiadores sociales se enfrentaban a nuevos objetos de estudio, el género era relevante para temas como las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género. Este uso de género, en otras palabras, se refiere solamente a aquellas áreas –tanto estructurales como ideológicas– que comprenden relaciones entre los sexos. Puesto que, según las apariencias, la guerra, la diplomacia y la alta política no han tenido que ver explícitamente con estas relaciones, el género parece no aplicarse a ellas y por tanto continúa siendo irrelevante para el pensamiento de historiadores interesados en temas de política y poder. Como consecuencia, se respalda cierto enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología, y se perpetúa la idea de las esferas separadas (sexo o política, familia o nación, mujeres u hombres en la escritura de la historia). Aunque en este uso el género defiende que las relaciones entre sexos son sociales, nada dice acerca de por qué esas relaciones están construidas como lo están, cómo funcionan o cómo cambian. En su uso descriptivo, pues, género es un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres. El género es un tema nuevo, un nuevo departamento de investigación histórica, pero carece de capacidad analítica para enfrentar (y cambiar) los paradigmas históricos existentes.

Algunos historiadores, desde luego, se dieron cuenta de este problema y de ahí los esfuerzos por emplear teorías que pudieran explicar el concepto de género e interpretar el cambio histórico. En realidad el desafío estaba en reconciliar la teoría, formulada en términos generales o universales, y la historia, comprometida con el estudio de la especificidad contextual y el cambio fundamental. El resultado ha sido extremadamente ecléctico: apropiaciones parciales que viciaron la capacidad analítica de una teoría particular o, lo que es peor, el empleo de sus preceptos sin conciencia de sus implicaciones; o bien explicaciones de cambio que, por estar encajados en teorías universales, ilustraban sólo temas inmutables; o estudios maravillosamente imaginativos en los que, sin embargo, la teoría se encuentra tan oculta que impide que esos estudios

sirvan como modelos para otras investigaciones. Dado que con frecuencia no se han extraído todas las implicaciones de las teorías que los historiadores han bosquejado, parece que vale la pena invertir algún tiempo en hacerlo. Sólo a través de un ejercicio así podemos evaluar la utilidad de esas teorías y, quizá, enunciar una aproximación teórica más potente.

Las historiadoras feministas han empleado diversos enfoques para el análisis del género, pero pueden reducirse a una elección entre tres posiciones teóricas.[9] La primera, esfuerzo completamente feminista, intenta explicar los orígenes del patriarcado. La segunda se centra en la tradición marxista y busca en ella un compromiso con las críticas feministas. La tercera, compartida fundamentalmente por posestructuralistas franceses y teóricos anglo-americanos de las relaciones-objeto, se basa en esas distintas escuelas del psicoanálisis para explicar la producción y reproducción de la identidad de género del sujeto.

Los teóricos del patriarcado han dirigido su atención a la subordinación de las mujeres y han encontrado su explicación en la "necesidad" del varón de dominar a la mujer. En la ingeniosa adaptación de Hegel que ha hecho Mary O'Brien, definía esta dominación del varón como el efecto del deseo de los hombres de trascender su alienación de los medios de reproducción de las especies. El principio de continuidad generacional restaura primacía de la paternidad y oscurece la función verdadera y la realidad social del trabajo de las mujeres en el parto. La fuente de la liberación de las mujeres reside en "una comprensión adecuada del proceso de reproducción", la apreciación de la contradicción entre la naturaleza de la función reproductora de las mujeres y la mistificación ideológica (que el varón hace) de la misma.[10] Para Shulamith Firestone, la reproducción era también la "trampa amarga" para las mujeres. Sin embargo según su análisis, más materialista, la libe-

[9] Para un enfoque algo distinto del análisis feminista, véase Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, 1986.

[10] Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, 1981, pp. 8-15, 46.

ración se alcanzaría con las transformaciones en la tecnología de la reproducción, que en un futuro no demasiado lejano podría eliminar la necesidad de los cuerpos de las mujeres como agentes reproductores de la especie.[11]

Si la reproducción era la clave del patriarcado para algunas, para otras la respuesta estaba en la propia sexualidad. Las atrevidas formulaciones de Catherine MacKinnon eran al propio tiempo suyas y características de una determinada perspectiva: "La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo que nos es más propia, pero más quitada". "La objetificación sexual es el proceso primario de la sujeción de las mujeres. Asocia acto con palabra, construcción con expresión, percepción con imposición, mito con realidad. El hombre jode a la mujer; sujeto, verbo, objeto".[12] Continuando con su analogía de Marx, MacKinnon, en lugar del materialismo dialéctico, proponía la promoción de la conciencia como método del análisis feminista. Al expresar la experiencia compartida de la objetificación, razonaba, las mujeres vendrían a comprender su identidad común y, por consiguiente, se aprestarían a la acción política. Para MacKinnon, la sexualidad así entendida se situaba fuera de la ideología, y podía revelarse como un hecho experimentado no mediatizado. Si bien las relaciones sexuales se definen como sociales en el análisis de MacKinnon, nada hay excepto la desigualdad inherente de la misma relación sexual que pueda explicar por qué el sistema de poder opera como lo hace. La causa de las relaciones desiguales entre los sexos son, en definitiva, las relaciones desiguales entre los sexos. Aunque se diga que la desigualdad de la cual la sexualidad es la fuente está englobada en un "sistema completo de relaciones sociales", sigue sin explicarse cómo funciona este sistema.[13]

Las teóricas del patriarcado se han enfrentado con la desigualdad de varones y mujeres desde vías interesantes, pero sus teorías

[11] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Nueva York, 1970. La expresión "trampa amarga" es de O'Brien, *Politics of Reproduction*, p. 8.

[12] Catherine MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", en *Signs*, 7, primavera de 1982, pp. 515, 541.

[13] *Ibid.*, pp. 541, 543.

presentan problemas para los historiadores. En primer lugar, mientras ofrecen un análisis desde el propio sistema de géneros, afirman también la primacía de ese sistema en toda organización social. Pero las teorías del patriarcado no demuestran *cómo* la desigualdad de géneros estructura el resto de desigualdades o, en realidad, cómo afecta el género a aquellas áreas de la vida que no parecen conectadas con él. En segundo lugar, tanto si la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetificación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física. Cualquier diferencia física comporta un aspecto universal e inmutable, incluso si las teóricas del patriarcado tienen en cuenta la existencia de formas y sistemas variables de desigualdad de género.[14] Una teoría que se apoya en una única variable de diferencia física plantea problemas para los historiadores: asume un significado consistente o inherente para el cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural– y con ello la ahistoricidad del propio género. En cierto sentido, la historia se convierte en un epifenómeno, que proporciona variaciones continuas al tema inmutable de la desigualdad permanente del género.

Las feministas marxistas tienen una perspectiva más histórica, guiadas como están por una teoría de la historia. Pero cualesquiera que hayan sido las variaciones y adaptaciones, la exigencia autoimpuesta de que debería haber una explicación "material" para el género, ha limitado, o al menos retardado, el desarrollo de nuevas líneas de análisis. Bien se plantee una solución de las llamadas de sistemas duales (que afirma que los dominios del capitalismo y el patriarcado están separados pero interactúan recíprocamente) o bien se desarrolle un análisis más firmemente basado en la discusión marxista ortodoxa de los modos de producción, la explicación de los orígenes y cambios en los sistemas del género

[14] Una interesante discusión de la utilidad y límites del término "patriarcado" puede verse en el intercambio de puntos de vista entre las historiadoras Sheila Rowbotham, Sally Alexander y Barbara Taylor en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, 1981, pp. 363-373.

se plantea al margen de la división sexual del trabajo. Al final, familias, hogares y sexualidad son todos productos de modos de producción cambiantes. Así es como concluía Engels sus exploraciones sobre los *Origins of the Family*[15] y ahí es donde se basa en último extremo el análisis de la economista Heidi Hartmann. Insiste ésta en la importancia de considerar el patriarcado y el capitalismo como sistemas separados pero que interactúan. Sin embargo, como su razonamiento revela, la causalidad económica tiene prioridad y el patriarcado se desarrolla y cambia siempre en función de las relaciones de producción. Cuando sugiere que "es necesario erradicar la propia división del trabajo para acabar con la dominación del varón", quiere decir la terminación de la segregación del trabajo por sexos.[16]

Las primeras discusiones entre feministas marxistas giraron en torno al mismo conjunto de problemas: el rechazo del esencialismo de quienes argumentaran que las "exigencias de la reproducción biológica" determinan la división sexual del trabajo bajo el capitalismo; la futilidad de incluir los "modos de reproducción" en las discusiones de los modos de producción (sigue siendo una categoría por oposición y no asume un estatus análogo al de los modos de producción); el reconocimiento de que los sistemas económicos no determinan directamente las relaciones de género, y de que realmente la subordinación de las mujeres precede al capitalismo y subsiste en el socialismo; y a pesar de todo lo anterior, la búsqueda de una explicación materialista que excluya las diferencias físicas naturales.[17] Un importante intento por romper este círculo de problemas procede de Joan Kelly, quien en su ensayo "The Doubled Vision of Feminist Theory", afirma que los sistemas económicos y de género interactúan para dar lugar a experiencias sociales e históricas; que ninguno de ambos sistemas fue causal, pero que "operaron simultáneamente para reproducir las estructuras socioeconómicas dominadas por el varón, de (un) orden social concreto". La sugerencia de Kelly de que los sistemas de género tuvieron una existencia independiente proporcionó una apertura conceptual crucial, pero su compromiso de permanecer dentro de un entramado marxista la llevó a acentuar el rol causal de los factores económicos incluso en la determinación del sistema de género: "La relación entre los sexos actúa de acuerdo con y a través de las estructuras socioeconómicas, como también la relación sexo/ género."[18] Kelly introdujo la idea de una "realidad social de base sexual", pero tendió a recalcar más bien la naturaleza social que la sexual de esa realidad, y con frecuencia, "lo social", según el uso que ella hace, estaba concebido en términos de relaciones económicas de producción.

La exploración de mayor alcance de la sexualidad entre las feministas marxistas americanas se encuentra en *Powers of Desire*, volumen de ensayos publicado en 1983.[19] Influidas por la atención creciente a la sexualidad entre los activistas políticos y estudiosos, por la insistencia del filósofo francés Michel Foucault en que la sexualidad se produce en contextos históricos, y por la convicción de que la "revolución sexual" en curso requería análisis serios, las autoras hicieron de la "política sexual" el centro de su indagación. Al hacerlo así, plantearon la cuestión de la causalidad y presentaron soluciones diversas al problema; en realidad, lo más

[15] Frederick Engels, *The Origins of the Family, Private Property, and the State* (1884; edición reimpresa en Nueva York, 1972).

[16] Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarch, and Job Segregation by Sex", en *Signs*, 1, primavera de 1976, p. 168. Véase también "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", en *Capital and Class*, 8, verano de 1979, pp. 1-53; "The Family as the Locus of Gender Class, and Political Struggle: The Example of Housework", en *Signs*, 6, primavera de 1981, pp. 366-394.

[17] Los debates sobre el feminismo marxista incluyen a Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, 1979; A. Kuhn, "Structures of Patriarchy and Capital in the Family", en A. Kuhn y A. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism*, Londres, 1983; Hilda Scott, *Does Socialism Liberate Women?*, Boston, 1974; Jane Humphries, "Working Class Family, Women's Liberation and Class Struggle: The Case of Nineteenth-Century British History", en *Review of Radical Political Economics*, 9, 1977, pp. 25-41; Jane Humphries, "Class Struggle and the Persistence of the Working Class Family", en *Cambridge Journal of Economics*, 1, 1971, pp. 241-258; véase también el debate sobre la obra de Humphreis en *Review of Radical Political Economics*, 12, verano de 1980, pp. 76-94.

[18] Kelly, "Doubled Vision of Feminist Theory", p. 64.

[19] Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, 1983.

apasionante de esa obra es la falta de unanimidad analítica, su sentido de tensión analítica. Si bien los autores individuales tienden a resaltar la causalidad de los contextos sociales (término este por el que suelen entender "económicos"), sin embargo incluyen sugerencias acerca de la importancia de estudiar la "estructuración psíquica de la identidad de género". Si en ocasiones se habla de "ideología de género" para "reflejar" estructuras económicas y sociales, hay también un reconocimiento crucial de la necesidad de comprender el complejo "vínculo entre la sociedd y la estructura psíquica permanente".[20] Por una parte, las editoras respaldan la propuesta de Jessica Benjamin de que la política debe prestar atención a "los componentes eróticos y fantásticos de la vida humana", pero por otra, ningún ensayo, aparte del de Benjamin, trata de lleno o con seriedad las consecuencias teóricas que plantea.[21] En lugar de ello, a lo largo del volumen está vigente el supuesto tácito de que el marxismo puede extenderse para acoger debates de ideología, cultura y psicología, y que esta expansión tendrá lugar a través del tipo de estudio concreto de los hechos emprendidos en la mayor parte de los artículos. La ventaja de un planteamiento como éste reside en que evita diferencias marcadas de posición, y la desventaja en que deja intacta una teoría ya completamente articulada que reconvierte unas relaciones basadas en los sexos en relaciones de producción.

La comparación de los esfuerzos marxistas-feministas americanos, exploratorios y de contenido relativamente variado, con los de su contrapartida inglesa, más estrechamente ligados a la política de una tradición marxista fuerte y viable, revela que los ingleses han tenido mayores dificultades para desafiar las restricciones de explicaciones estrictamente deterministas. Esta dificultad puede apreciarse en su máxima expresión en los recientes debates, aparecidos en *New Left Review*, entre Michèle Barret y sus críticos, que

[20] Ellen Ross y Rayna Rapp, "Sex and Society: A Research Note From Social History and Anthropology", en *Powers of Desire*, p. 53.

[21] "Introduction", en *Powers of Desire*, p. 12; y Jessica Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", en *Powers of Desire*, p. 297.

le reprochaban haber abandonado el análisis materialista de la división sexual del trabajo bajo el capitalismo.[22] Puede verse también en la sustitución de la tentativa feminista inicial de reconciliar psicoanálisis y marxismo, por la elección de una u otra de esas posiciones teóricas, y ello en estudiosos que al principio insistieron en la posibilidad de la fusión.[23] La dificultad de las feministas inglesas y americanas para trabajar dentro del marxismo es evidente en las obras que he mencionado. El problema con que se enfrentan es el opuesto al que plantea la teoría patriarcal. Dentro del marxismo, el concepto de género ha sido tratado durante mucho tiempo como el producto accesorio en el cambio de las estructuras económicas; el género carece de estatus analítico independiente propio.

La revisión de la teoría psicoanalítica requiere la especificación de las escuelas, puesto que los diversos enfoques tienden a clasificarse por el origen nacional de sus fundadores y de la mayoría de practicantes. Hay una escuela anglo-americana, que trabaja

[22] Johanna Brenner y María Ramas, "Rethinking Women's Oppression", en *New Left Review*, 144, marzo-abril de 1984, pp. 33-71; Michèle Barret, "Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas", en *New Left Review*, 146, julio-agosto de 1984, pp. 123-128; Angela Weir y Elizabeth Wilson, "The British Women's Movement", en *New Left Review*, 148, noviembre-diciembre de 1984; pp. 74-103; Michèle Barret, "A Response to Weir and Wilson", en *New Left Review*, 150, marzo-abril de 1985, pp.147-153; Jane Lewis, "The Debate on Sex and Class", en *New Left Review*, 149, enero-febrero de 1985, pp. 108-120. Véase también Hugh Armstrong y Pat Armstrong, "Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxism", en *Studies in Political Economy*, 10, invierno de 1983, pp. 7-44; Hugh Armstrong y Pat Armstrong, "Comments: More on Marxist Feminism", en *Studies in Political Economy*, 15, otoño de 1984, pp. 179-184; y Jane Jenson, "Gender and Reproduction: or Babies and the State", trabajo no publicado, junio de 1985, pp. 1-7.

[23] En cuanto a las primeras formulaciones teóricas, véase *Papers on Patriarchy: Conference, London 76*, Londres, 1976. Agradezco a Jane Caplan que me haya indicado la existencia de esta publicación y su buena disposición para compartir conmigo su ejemplar y sus ideas acerca de la misma. En cuanto a la posición psicoanalítica, véase Sally Alexander, "Women, Class and Sexual Difference", en *History Workshop*, 17, primavera de 1984, pp. 125-135. En seminarios de la Princeton University, a principios de 1986, me pareció que Juliet Mitchell volvía a acentuar la prioridad del análisis materialista del género. Un intento de salir del atolladero teórico del feminismo marxista se encuentra en Coward, *Patriarchal Precedents*. Véase también el brillante esfuerzo americano en esta dirección de la antropóloga Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Rayna R. Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 167-168.

dentro de los términos de las teorías relaciones-objeto. En los Estados Unidos, Nancy Chodorow es el nombre que más fácilmente se asocia con este enfoque. Además, la obra de Carol Gilligan ha tenido un fuerte impacto entre los estudiosos americanos, incluidos los historiadores. La obra de Gilligan arranca de la de Chodorow, aunque está menos interesada en la construcción del sujeto que en el desarrollo moral y el comportamiento. En contraste con la escuela anglo-americana, la escuela francesa se basa en la lectura estructuralista y posestructuralista de Freud en términos de teorías del lenguaje (para las feministas, la figura clave es Jacques Lacan).

Ambas escuelas están interesadas en los procesos por los que se crea la identidad del sujeto; ambas se centran en las primeras etapas de desarrollo del niño en busca de las claves para la formación de la identidad del género. Los teóricos de las relaciones-objeto hacen hincapié en la experiencia real (el niño ve, oye, se relaciona con quienes cuidan de él, en particular, por supuesto, con sus padres), mientras que los posestructuralistas recalcan la función central del lenguaje en la comunicación, interpretación y representación del género. (Por "lenguaje", los posestructuralistas no quieren decir palabras sino sistemas de significados –órdenes simbólicos– que preceden al dominio real del habla, la lectura y la escritura.) Otra diferencia entre las dos escuelas de pensamiento se concentra en el inconsciente, que para Chodorow es en último extremo sujeto de la comprensión consciente y no lo es para Lacan. Para los lacanianos, el inconsciente es un factor crítico en la construcción del sujeto; además, es la ubicación de la división sexual y, por esa razón, de la inestabilidad constante del sujeto con género.

En los últimos años, las historiadoras feministas han recurrido a esas teorías porque sirven para sancionar hallazgos específicos con observaciones generales o porque parecen ofrecer una importante formulación teórica sobre el género. Cada vez más, los historiadores que trabajan con el concepto de "cultura de mujeres" citan las obras de Chodorow o de Gilligan como prueba y explicación de sus interpretaciones; quienes desarrollan la teoría feminista

miran a Lacan. En definitiva, ninguna de esas teorías me parece completamente operativa para los historiadores; una consideración más rigurosa de cada una de ellas puede ayudar a explicar por qué.

Mis reservas acerca de la teoría de las relaciones-objeto proceden de su literalidad, de su confianza en que estructuras relativamente pequeñas de interacción produzcan la identidad del género y generen el cambio. La división familiar del trabajo y la asignación real de funciones a cada uno de los padres, juegan un papel crucial en la teoría de Chodorow. La consecuencia de los sistemas occidentales dominantes es una neta división entre varón y mujer: "El sentido femenino básico del yo está vinculado al mundo; el sentido masculino básico del yo está separado".[24] De acuerdo con Chodorow, si el padre estuviera más implicado en la crianza y tuviera mayor presencia en las situaciones domésticas, las consecuencias del drama edípico podrían ser diferentes.[25]

Esta interpretación limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica, por lo que no deja vía para que el historiador relacione el concepto (o el individuo) con otros sistemas sociales de economía, política o poder. Por supuesto, queda im-

[24] Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, California, 1978, p. 169.

[25] "Mi apreciación sugiere que los temas relacionados con el género pueden ser influidos durante el periodo del complejo de Edipo, pero que no son su único centro o resultado. La gestación de esos temas está presente en el contexto de procesos más amplios objeto-relacionales y del ego. Esos procesos más amplios influyen por igual sobre la formación de la estructura psíquica, la vida psíquica y los modos relacionales de hombres y mujeres. Explican los diferentes modos de identificación y orientación hacia objetos heterosexuales, por las consecuencias asimétricas del Edipo que describen los psicoanalistas. Esas consecuencias, como las edípicas más tradicionales, proceden de la organización asimétrica de los padres, con el rol de la madre como elemento primario y el del padre, típicamente de mayor lejanía, con su inversión en materia de socialización, en especial en áreas relacionadas con la tipificación del género", Chodorow, *Reproduction of Mothering*, 166. Es importante hacer notar que existen diferencias de interpretación y enfoque entre Chodorow y los teóricos británicos de las relaciones-objeto, que siguen la obra de D.W. Winicott y Melanie Klein. El enfoque de Chodorow se caracteriza mejor como una teoría más sociológica o socializada, pero es la óptica dominante a través de la cual las feministas americanas se han acercado a la teoría de las relaciones-objeto. Sobre la historia de la teoría británica de las relaciones-objeto en relación con la política social, véase Denise Riley, *War in the Nursery*, Londres, 1984.

plícito que el ordenamiento social que requiere que los padres trabajen y las madres se ocupen de la mayor parte de las tareas de la crianza de los hijos estructura la organización familiar. No está claro de dónde proceden esos ordenamientos y por qué se articulan en términos de división sexual del trabajo. Tampoco en oposición a la asimetría se plantea la cuestión de la desigualdad. ¿Cómo podemos explicar, dentro de esta teoría, las persistentes asociaciones de la masculinidad con el poder, el valor superior asignado a los hombres sobre las mujeres, la forma en que los niños parecen aprender esas asociaciones y evaluaciones, incluso cuando viven fuera de familias nucleares o en familias en que las responsabilidades de los padres se dividen con equidad entre marido y esposa? No creo que podamos hacerlo sin prestar atención a los sistemas simbólicos, esto es, a las formas en que las sociedades representan el género, hacen uso de éste para enunciar las normas de las relaciones sociales o para construir el significado de la experiencia. Sin significado, no hay experiencia; sin procesos de significación no hay significado (lo que no quiere decir que el lenguaje lo sea todo, sino que una teoría que no lo tiene en cuenta ignora los poderosos roles que los símbolos, metáforas y conceptos juegan en la definición de la personalidad y de la historia humana).

El lenguaje es el centro de la teoría lacaniana; es la clave para instalar al niño en el orden simbólico. A través del lenguaje se construye la identidad de género. Según Lacan, el falo es el significante central de la diferencia sexual. Pero el significado del falo debe leerse metafóricamente. Para el niño, el drama edípico se manifiesta en términos de interacción cultural, puesto que la amenaza de castración incluye el poder y las normas legales (del padre). La relación del niño con la ley depende de la diferencia sexual, de su identificación imaginativa (o fantástica) con la masculinidad o la feminidad. En otras palabras, la imposición de las normas de interacción social son inherentes y específicas del género, porque la mujer tiene necesariamente una relación diferente con el falo que el hombre. Pero la identificación de género, si bien siempre

aparece como coherente y fija, es de hecho altamente inestable. Como las propias palabras, las identidades subjetivas son procesos de diferenciación y distinción, que requieren la eliminación de ambigüedades y de elementos opuestos con el fin de asegurar (y crear la ilusión de) coherencia y comprensión común. La idea de masculinidad descansa en la necesaria represión de los aspectos femeninos –del potencial del sujeto para la bisexualidad– e introduce el conflicto en la oposición de lo masculino y femenino. Los deseos reprimidos están presentes en el inconsciente y son una amenaza constante para la estabilidad de la identificación de género, al negar su unidad y subvertir su necesidad de seguridad. Además, las ideas conscientes de masculino y femenino no son fijas, ya que varían según el uso del contexto. Existe siempre conflicto, pues, entre la necesidad del sujeto de una apariencia de totalidad y la imprecisión de la terminología, su significado relativo y su dependencia de la represión.[26] Esta clase de interpretación hace problemáticas las categorías de "hombre" y "mujer", al sugerir que masculino y femenino no son características inherentes, sino construcciones subjetivas (o ficticias). Esta interpretación implica también que el sujeto está en un proceso constante de construcción y ofrece una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis. En este sentido, la encuentro instructiva.

Estoy preocupada, no obstante, por la fijación exclusiva sobre cuestiones del "sujeto" y por la tendencia a reificar el antagonismo que se origina subjetivamente entre varones y mujeres como hecho central del género. Además aunque hay apertura en la noción de cómo se construye "el sujeto", la teoría tiende a universalizar las categorías y la relación entre varón y mujer. Para los historiadores, el resultado es una lectura reductiva del testimonio del pasado. Aun cuando esta teoría toma en consideración las relaciones sociales al vincular la castración con la prohibición y la ley, no permite introducir una noción de especificidad y variabilidad histórí-

[26] Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (eds.), *Jacques Lacan and the École Freudienne*, Londres, 1983; Alexander, "Women, Class and Sexual Difference".

ca. El falo es el único significante: el proceso de construcción del sujeto genérico es predecible, en definitiva, porque siempre es el mismo. Si como sugiere la teórica del cine Teresa de Lauretis necesitamos pensar en términos de construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, no hay forma de especificar esos contextos dentro de los términos propuestos por Lacan. Realmente, también en la tentativa de Lauretis, la realidad social (esto es, "las [relaciones] materiales, económicas e interpersonales que son de hecho sociales y, en una perspectiva más amplia, históricas") parece hallarse fuera, aparte del sujeto.[27] Falta un modo de concebir la "realidad social" en términos de género.

El problema del antagonismo sexual tiene dos aspectos en esta teoría. Primero, proyecta una cierta cualidad independiente del tiempo, incluso cuando se haya historizado tan bien como lo ha hecho Sally Alexander. La lectura de Lacan llevó a Alexander a concluir que "el antagonismo entre los sexos es un aspecto ineludible de la adquisición de la identidad sexual... Si el antagonismo está siempre latente, es posible que la historia no ofrezca una solución definitiva, sino sólo la remodelación constante, la reorganización de la simbolización de la diferencia y de la división sexual del trabajo".[28] Quizá mi utopismo incurable me haga vacilar ante esta formulación o quizá yo no haya abandonado la "episteme" de lo que Foucault llamó la Edad Clásica. Cualquiera que sea la explicación, la formulación de Alexander contribuye a fijar la oposición binaria de varón y mujer como la única relación posible y como aspecto permanente de la condición humana. Consagra más bien que cuestiona aquello a lo que Denise Riley se refiere como "el desagradable aire de constancia de la polaridad sexual". Escribe: "La naturaleza construida históricamente de la oposición [entre varón y mujer] produce entre sus efectos precisamente ese aire de oposición invariable y monótona hombres/mujeres".[29]

[27] Teresa de Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Ind., 1984, p. 159.

[28] Alexander, "Women, Class and Sexual Difference", p. 135.

[29] Denise Riley, "Summary of Preamble to Interwar Feminist History Work", trabajo no publicado, presentado al Pembroke Center Seminar, mayo de 1985, p. 11.

Precisamente esa oposición, con todo su tedio y monotonía, es lo que (para volver al lado angloamericano) ha fomentado la obra de Carol Gilligan. Expuso Gilligan los caminos divergentes de desarrollo moral que seguían chicos y chicas, en términos de diferencias de "experiencia" (realidad vivida). No es sorprendente que los historiadores de las mujeres hayan recogido las ideas de Gilligan y las hayan utilizado para explicar las "diferentes voces" que su trabajo les ha llevado a escuchar. Los problemas derivados de esa apropiación son numerosos y están relacionados lógicamente.[30] El primero es un deslizamiento que se produce a menudo en la atribución de la causalidad: el razonamiento se mueve desde una afirmación como "la experiencia de las mujeres les lleva a hacer elecciones morales contingentes a contextos y relaciones", a esta otra "las mujeres piensan y escogen de este modo porque son mujeres". En esta línea de razonamiento está implicada la noción ahistórica, si no esencialista, de mujer. Gilligan y otros han extrapolado su descripción, basada en una pequeña muestra de escolares americanas de finales del siglo XX, a una declaración sobre todas las mujeres. Esta extrapolación es evidente en especial, pero no exclusivamente, en las discusiones de algunos historiadores sobre la "cultura de las mujeres", cuando recogen testimonios desde las primeras santas hasta las modernas activistas de la militancia obrera y los utilizan para probar la hipótesis de Gilligan sobre una preferencia universal de las mujeres por lo relacionado.[31] Este uso de las ideas de Gilligan contrasta vivamente con las concepciones más complejas e historizadas de la "cultura de las mujeres" presentadas en el Symposium de Feminist Studies, de 1980.[32]

[30] Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., 1982.

[31] Son de utilidad las siguientes críticas al libro de Gilligan: J. Auerbach *et al.*, "Commentary on Gilligan's *In a Different Voice*", en *Feminist Studies* 11, primavera de 1985; y "Women and Morality", fascículo especial de *Social Research*, 50, otoño de 1983. Mis comentarios acerca de la tendencia de historiadores a citar a Gilligan proceden de la lectura de manuscritos no publicados y de propuestas de subvenciones, y no parece correcto citarlos aquí. He seguido la pista de las referencias durante más de cinco años; son muchas y siguen creciendo.

[32] *Feminist Studies*, 6, primavera de 1980, pp. 26-64.

Realmente, la comparación de ese conjunto de artículos con las formulaciones de Gilligan revela hasta qué punto es ahistórica su definición mujer/hombre como oposición binaria universal que se autorreproduce, fijada siempre del mismo modo. Al insistir en las diferencias fijas (en el caso de Gilligan, al simplificar los datos con resultados distintos sobre el razonamiento sexual y moral, con el fin de subrayar la diferencia sexual), las feministas contribuyen al tipo de pensamiento al que desean oponerse. Aunque insistan en la revaluación de la categoría "mujer" (Gilligan sugiere que las elecciones morales de las mujeres pueden ser más humanas que las de los hombres), no examinan la propia oposición binaria.

Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual. Debemos ser más autoconscientes acerca de la distinción entre nuestro vocabulario analítico y el material que deseamos analizar. Debemos buscar vías (aunque sean imperfectas) para someter continuamente nuestras categorías a crítica y nuestros análisis, a la autocrítica. Si empleamos la definición de deconstrucción de Jacques Derrida, esta crítica significa el análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real o palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas.[33] En cierto sentido, por supuesto, las feministas han estado haciendo esto durante años. La historia del pensamiento feminista es la historia del rechazo de la construcción jerárquica de la relación entre varón y mujer en sus contextos específicos y del intento de invertir o desplazar su vigencia. Las historiadoras feministas están ahora en condiciones de teorizar sobre su práctica y desarrollar el género como categoría analítica.

[33]Por "deconstrucción", quiero referirme a la discusión de Derrida que, aunque seguramente no inventó el procedimiento de análisis que describe, tiene la virtud de teorizar sobre él de forma que pueda constituir un método útil. Para una presentación sucinta y accesible de Derrida, véase Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Nueva York, 1982, en especial pp. 157-179. Véase también Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, 1976; Jacques Derrida, *Spurs*, Chicago, 1979; y una transcripción del Pemproke Center Seminar, 1983, en *Subjects/Objects*, otoño de 1984.

El interés en el género como categoría analítica ha surgido sólo a finales del siglo XX. Está ausente del importante conjunto de teorías sociales formuladas desde el siglo XVIII hasta comienzos del actual. A decir verdad, algunas de esas teorías construyeron su lógica sobre analogías a la oposición de hombre y mujer, otras reconocieron una "cuestión de la mujer", y otras, por último, se plantearon la formación de la identidad sexual subjetiva, pero en ningún caso hizo su aparición el género como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales. Esta omisión puede explicar en parte la dificultad que han tenido las feministas contemporáneas para incorporar el término género en los cuerpos teóricos existentes y para convencer a los partidarios de una u otra escuela teórica de que el género pertenece a su vocabulario. El término género forma parte de una tentativa de las feministas contemporáneas para reivindicar un territorio definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres. Me parece significativo que el uso de la palabra género haya surgido en un momento de gran confusión epistemológica, que en algunos casos adopta la forma de una desujación desde los paradigmas científicos a los literarios entre quienes se dedican a las ciencias sociales (desde el énfasis sobre las causas a otro centrado en el significado, con la discusión de los métodos de investigación, frase del antropólogo Clifford Geertz),[34] y en otros casos, la forma de los debates acerca de la teoría, entre quienes afirman la transparencia de los hechos y quienes insisten en que toda la realidad se interpreta o se construye, entre quienes defienden y quienes cuestionan la idea de que el "hombre" es el dueño racional de su propio destino. En el espacio que este debate ha abierto y junto a la crítica de la ciencia desarrollada por las humanidades, y la del empirismo y el humanismo por los posestructuralistas, las feministas no sólo han comenzado a encontrar una voz teórica propia sino que también han encontrado aliados académicos y políticos. Den-

[34]Clifford Geertz, "Blurred Genres", en *American Scholar*, 49, octubre de 1980, pp. 165-179.

tro de este espacio debemos formular el género como categoría analítica.

¿Qué deberían hacer los historiadores que después de todo han visto despreciada su disciplina por algunos teóricos recientes como reliquia del pensamiento humano? No creo que debamos renunciar a los archivos o abandonar el estudio del pasado, pero tenemos que cambiar algunas de las formas con que nos hemos acercado al trabajo, ciertas preguntas que nos hemos planteado. Necesitamos examinar atentamente nuestros métodos de análisis, clarificar nuestras hipótesis de trabajo y explicar cómo creemos que tienen lugar los cambios. En lugar de buscar orígenes sencillos, debemos concebir procesos tan interrelacionados que no puedan deshacerse sus nudos. Por supuesto, identificamos los problemas que hay que estudiar y ellos constituyen los principios o puntos de acceso a procesos complejos. Pero son los procesos lo que debemos tener en cuenta continuamente. Debemos preguntarnos con mayor frecuencia cómo sucedieron las cosas para descubrir por qué sucedieron; según la formulación de la antropóloga Michelle Rosaldo, debemos perseguir no la causalidad universal y general, sino la explicación significativa: "Me parece entonces que el lugar de la mujer en la vida social humana no es producto, en sentido directo, de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actvidades a través de la interacción social concreta".[35] Para alcanzar el significado, necesitamos considerar tanto los sujetos individuales como la organización social, y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género, cómo tiene lugar el cambio. Finalmente, necesitamos sustituir la noción de que el poder social está unificado, es coherente y se encuentra centralizado, por algo similar al concepto de poder en Foucault, que se identifica con constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente como "campos de fuerza" sociales.[36] Dentro de

[35] Michelle Zimbalist Rosaldo, "The Uses and Abuses of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", en *Signs*, 5, primavera de 1980, p. 400.

[36] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, *An Introduction*, Nueva York, 1980; Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Nueva York, 1980.

esos procesos y estructuras, hay lugar para un concepto de agencia humana como intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje, lenguaje conceptual que a la vez establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención e imaginación metafórica.

Mi definición de género tiene dos partes y varias subpartes. Están interrelacionadas, pero deben ser analíticamente distintas. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un solo sentido. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias) –Eva y María, por ejemplo, como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental–, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción. Para los historiadores, las preguntas interesantes son cuáles son las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en qué contextos. Segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Esos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino. De hecho, esas declaraciones normativas dependen del rechazo o represión de posibilidades alternativas y, a veces, tienen lugar disputas abiertas sobre las mismas (debería constituir una preocupación para los historiadores el conocimiento del momento y circunstancias

en que tienen lugar). Sin embargo, la posición que emerge como predominante es expuesta como la única posible. La historia subsiguiente se escribe como si esas posiciones normativas fueran producto del consenso social más bien que del conflicto. Ejemplo de esta clase de historia es el tratamiento de la ideología victoriana de la domesticidad como si hubiera sido creada de entrada, en su totalidad, y ante la que sólo se hubiera reaccionado más tarde, en lugar de considerarse que fue tema constante de grandes diferencias de opinión. Otro tipo de ejemplo proviene de los grupos religiosos fundamentalistas contemporáneos, que han vinculado por la fuerza su práctica a la restauración del rol de las mujeres que se supone más auténticamente "tradicional", cuando de hecho hay pocos precedentes históricos para el desempeño indiscutible de tal papel. La intención de la nueva investigación histórica es romper la noción de fijeza, descubrir la naturaleza del debate o represión que conduce a la aparición de una permanencia intemporal en la representación binaria del género. Este tipo de análisis debe incluir nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales, tercer aspecto de las relaciones de género.

Algunos estudiosos, sobre todo antropólogos, han restringido el uso del género al sistema del parentesco (centrándose en la casa y en la familia como bases de la organización social). Necesitamos una visión más amplia que incluya no sólo a la familia sino también (en especial en las complejas sociedades modernas) el mercado de trabajo (un mercado de trabajo segregado por sexos forma parte del proceso de construcción del género), la educación (las instituciones masculinas, las de un solo sexo, y las coeducativas forman parte del mismo proceso) y la política (el sufragio universal masculino es parte del proceso de construcción del género). Tiene poco sentido obligar a esas instituciones a retroceder hacia una posición de utilidad funcional en el sistema de parentesco, o argumentar que las relaciones contemporáneas entre hombres y mujeres son construcciones de antiguos sistemas de parentesco, basados en el intercambio de mujeres.[37] El género se construye a través

[37] En relación con este argumento, véase Rubin, "Traffic in Women", p. 199.

del parentesco, pero no en forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política que, al menos en nuestra sociedad, actúan hoy día de modo ampliamente independiente del parentesco.

El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva. Estoy de acuerdo con la formulación de la antropóloga Gayle Rubin de que el psicoanálisis ofrece una teoría importante sobre la reproducción del género, una descripción de la "transformación de la sexualidad biológica de los individuos a medida que son aculturados".[38] Pero la pretensión universal del psicoanálisis me hace vacilar. Aun cuando la teoría de Lacan pueda ser útil para pensar sobre la construcción de la identidad de género, los historiadores necesitan trabajar de un modo más histórico. Si la identidad de género se basa sólo y universalmente en el miedo a la castración, se niega lo esencial de la investigación histórica. Además, los hombres y mujeres reales no satisfacen siempre o literalmente los términos de las prescripciones de la sociedad o de nuestras categorías analíticas. Los historiadores, en cambio, necesitan investigar las formas en que se construyen esencialmente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas. Los mejores esfuerzos en este campo han sido, hasta ahora, y ello no debe sorprendernos, las biografías: la interpretación de Lou Andreas Salomé por parte de Biddy Martin, el retrato que Kathryn Sklar hace de Catherine Beecher, la vida de Jacqueline Hall escrita por Jessie Daniel Ames y el examen de Charlotte Perkins Gilman a cargo de Mary Hill.[39] Pero también son posibles los tratamientos colectivos, como han demostrado Mrinalini Sinha y Lou Ratté en sus respectivos estudios sobre los periodos de construcción de la identidad de género en los administradores coloniales británicos en

[38] Rubin, "Traffic in Women", p. 198.

[39] Biddy Martin, "Feminism, Criticism and Foucault", en *New German Critique*, 27, otoño de 1982, pp. 3-30; Kathryn Kish Sklar, *Catherine Beecher: A Study in American Domesticity*, New Haven, Conn., 1973; Mary A. Hill, *Charlotte Perkins Gilman: The Making of a Radical Feminist, 1860-1896*, Filadelfia, 1980.

la India y sobre los hindúes educados en Gran Bretaña que se revelaron como dirigentes nacionalistas y antiimperialistas.[40]

La primera parte de mi definición de género consta, pues, de esos cuatro elementos y ninguno de ellos opera sin los demás. Sin embargo, no operan simultáneamente de forma que uno sea simplemente el reflejo de los otros. De hecho, una cuestión para la investigación histórica sería conocer cuáles son las relaciones entre los cuatro aspectos. El esquema que he propuesto del proceso de construcción de las relaciones de género podría usarse para discutir sobre clases, razas, etnicidad, o por la misma razón, cualquier proceso social. Mi intención era clarificar y especificar hasta qué punto necesitamos pensar en el efecto del género en las relaciones sociales e institucionales, porque este pensamiento no se ejerce con frecuencia de modo preciso o sistemático. La teorización del género, sin embargo, se desarrolla en mi segunda proposición: el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No es el género el único campo, pero parece haber sido una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poder en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica. Como tal, puede parecer que esta parte de la definición pertenece a la sección normativa del argumento, y sin embargo no es así, porque los conceptos de poder, aunque puedan construirse sobre el género, no siempre tratan literalmente al propio género. El sociólogo francés Pierre Bourdieu ha escrito sobre cómo la "división del mundo", basada en referencias a "las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción", actúa como "la mejor fundada de las ilusiones colectivas". Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y

[40] Lou Ratté, "Gender Ambivalence in the Indian Nationalist Movement", trabajo no publicado, Pembroke Center Seminar, primavera de 1983; y Mrinalini Sinha, "Manliness: A Victorian Ideal and the British Imperial Elite in India", trabajo no publicado, Departamento de Historia, Universidad de Nueva York, Stony Brook, 1984.

simbólica, de toda la vida social.[41] Hasta el punto en que esas referencias establecen distribuciones de poder (control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos), el género se implica en la concepción y construcción del propio poder. El antropólogo francés Maurice Godelier lo ha expresado así:

> No es la sexualidad lo que obsesiona a la sociedad, sino la sociedad la que obsesiona la sexualidad del cuerpo. Las diferencias relativas al sexo entre los cuerpos son evocadas continuamente como testimonios de relaciones y fenómenos sociales que nada tienen que ver con la sexualidad. Y no sólo como testimonio de, sino también como testimonio para; en otras palabras, como legitimación.[42]

La función legitimadora del género funciona de muchos modos. Bourdieu, por ejemplo, muestra cómo en algunas culturas la explotación agrícola se organizó de acuerdo con conceptos de tiempo y temporada que se asentaban sobre definiciones específicas de la oposición entre masculino y femenino. Gayatri Spivak ha hecho un análisis agudo de los usos del género en algunos textos de escritoras británicas y americanas.[43] Natalie Davis ha mostrado la forma en que los conceptos de masculino y femenino están relacionados con la comprensión y crítica de las normas del orden social en los comienzos de la Francia moderna.[44] La historiadora Caroline Bynum ha arrojado nueva luz sobre la espiritualidad medieval a través de la atención que ha prestado a las relaciones entre los conceptos de masculino y femenino, y el comportamiento

[41] Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, París, 1980, pp. 246-247, 333-461, en especial p. 366.

[42] Maurice Godelier, "The Origins of Male Domination", en *New Left Review*, 127, mayo-junio de 1981, p. 17.

[43] Gayatri Chakravorty Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", en *Critical Inquiry*, 12, otoño de 1985, pp. 243-246. Véase también Kate Millett, *Sexual Politics*, Nueva York, 1969. Un examen de cómo operan las referencias femeninas en textos importantes de la filosofía occidental es llevado a cabo por Luce Irigaray en *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Nueva York, 1985.

[44] Natalie Zemon Davis, "Women on Top", en *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, California, 1975, pp. 124-151.

religioso. Su obra nos facilita una importante perspectiva sobre las formas en que dichos conceptos informaron la política de las instituciones monásticas y a los creyentes individuales.[45] Los historiadores del arte han abierto un nuevo campo mediante la lectura de las implicaciones sociales de los retratos realistas de mujeres y hombres.[46] Esas interpretaciones se basan en la idea de que los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y que la diferencia sexual es una forma primaria de diferenciación significativa.[47] Por tanto, el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana. Cuando los historiadores buscan caminos por los que el concepto de género legitima y construye las relaciones sociales, desarrollan la comprensión de la naturaleza recíproca de género y sociedad, y de las formas particulares y contextualmente específicas en que la política construye el género y el género construye la política.

La política es sólo una de las áreas en que puede usarse el género para el análisis histórico. Dos son las razones por las que he escogido los siguientes ejemplos, relativos a la política y al poder en su sentido más tradicionalmente aceptado, esto es, en el perteneciente al gobierno y a la nación-estado. Primera, porque el territorio está virtualmente inexplorado, puesto que el género ha sido considerado antitético para los asuntos reales de la política. Segunda, porque la historia política –todavía estilo dominante de la investigación histórica– ha sido la plaza fuerte de la resistencia a la inclusión de material e incluso de problemas sobre las mujeres y el género.

[45] Caroline Walker Bynum, "Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages", Berkeley, California, 1982; Caroline Walker Bynum, "Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women", en *Representations*, 11, verano de 1985, pp. 1-25; Caroline Walker Bynum, "Introduction", en *Religion and Gender: Essays on the Complexity of Symbols* (de próxima publicación, Beacon Press, 1987).

[46] Véase, por ejemplo, T.J. Clarke, *The Painting of Modern Life*, Nueva York, 1985.

[47] La diferencia entre teóricos estructuralistas y posestructuralistas sobre esta cuestión reside en el grado en que consideran abiertas o cerradas las categorías de diferencia. En la medida en que los posestructuralistas no fijan un significado universal para las categorías o las relaciones entre ellas, su enfoque parece conducir a la clase de análisis histórico del que soy partidaria.

Se ha empleado el género literal o analógicamente en teoría política para justificar o criticar el reinado de monarcas y para expresar la relación entre gobernante y gobernado. Podría haberse esperado que los debates de los contemporáneos sobre los reinados de Isabel I en Inglaterra y Catalina de Médicis en Francia se detuvieran en el problema de la capacidad de las mujeres para el gobierno político, pero en el periodo en que parentesco y monarquía estaban totalmente relacionados, las discusiones sobre los reyes varones se preocupaban igualmente de la masculinidad y la feminidad.[48] Las analogías con la relación matrimonial proporcionan fundamento a los argumentos de Jean Bodin, Robert Filmer y John Locke. El ataque de Edmund Burke a la Revolución francesa se construye en torno a un contraste entre las repugnantes y sanguinarias brujas *sans-culottes* ("furias del infierno, con la forma denostada de las mujeres más viles") y la delicada feminidad de María Antonieta, quien escapó del populacho para "buscar refugio a los pies de un rey y marido" y cuya belleza inspirara un día el orgullo nacional. (Con referencia al papel apropiado a lo femenino en el orden político, escribía Burke: "Para hacernos amar nuestro país, nuestro país debería ser hermoso.")[49] Pero la analogía no lo es siempre respecto al matrimonio o incluso a la heterosexualidad. En la teoría política islámica medieval, los símbolos del poder político aludían con mayor frecuencia al sexo entre hombre y muchacho, sugiriendo no sólo formas de sexualidad acep-

[48] Rachel Weil, "The Crown Has Fallen to the Distaff: Gender and Politics in the Age of Catherine de Medici", en *Critical Matrix*, Princeton Working Papers in Women's Studies, 1, 1985. Véase también Louis Montrose, "Shaping Fantasies: Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", en *Representations*, 2, primavera de 1983, pp. 61-94 y Lynn Hunt, "Hercules and the Radical Image in the French Revolution", en *Representations*, 2, primavera de 1983, pp. 95-117.

[49] Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, 1982; edición reimpresa en Nueva York, 1909, pp. 208-209, 214. Véase Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (1606; ed., reimpresa, Nueva York, 1967); Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Peter Laslett (ed.), Oxford, 1949; y John Locke, *Two Treatises of Government* (1690; ed., reimpresa, Cambridge, 1970). Véase también Elizabeth Fox-Genovese, "Property and Patriarchy in Classical Bourgeois Political Theory", en *Radical History Review*, 4, primavera-verano de 1977, pp. 36-59; y Mary Lyndon Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought", en *Western Political Quarterly*, 32, marzo de 1979, pp. 79-91.

tables, próximas a las que la última obra de Foucault describía para la Grecia clásica, sino también la escasa relevancia de las mujeres para cualquier noción de política y para la vida pública.[50]

Para que este último comentario no sugiera que la teoría política refleja simplemente la organización social, parece importante hacer notar que los cambios en las relaciones de género pueden ser impulsados por consideraciones de necesidades de Estado. Un ejemplo llamativo es el argumento de Louis de Bonald sobre por qué fue derogada la legislación acerca del divorcio de la Revolución francesa:

> Lo mismo que la democracia política "permite al pueblo, la parte débil de la sociedad política, alzarse contra el poder establecido", así el divorcio, "verdadera democracia doméstica", permite a la esposa, "la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital" [...] "Con el fin de mantener el Estado fuera del alcance de las manos del pueblo, es necesario mantener la familia fuera del alcance de las manos de esposas y niños".[51]

Bonald comienza con una analogía y luego establece una correspondencia directa entre divorcio y democracia. Al prestar oídos a argumentos muy anteriores acerca de la familia bien ordenada, como fundamento del Estado bien ordenado, la legislación que consagraba esta consideración redefinía los límites de la relación conyugal. De un modo similar, en nuestros tiempos, a los ideólogos políticos conservadores les gustaría aprobar una serie de leyes sobre la organización y el comportamiento de la familia que alterarían las costumbres establecidas. La relación entre regímenes autoritarios y control de las mujeres ha sido denunciada pero no suficientemente estudiada: si en un momento crucial para la hegemonía jacobina en la Revolución francesa, en el instante de la lucha de Stalin por controlar la autoridad, en la instauración de la política nazi en Alemania o con el triunfo en Irán del ayatollah Jomeini, los nuevos gobernantes hubieran legitimado como masculinos la dominación, la fuerza, la autoridad central y el poder legislativo (y caracterizado como femeninos a los enemigos, los intrusos, los subversivos y la debilidad) y hubieran plasmado ese código en leyes (prohibiendo la participación política de las mujeres, declarando el aborto fuera de la ley, prohibiendo el trabajo asalariado a las madres e imponiendo reglas al atuendo femenino), que hubiera puesto a las mujeres en su sitio.[52] Esas acciones y el momento de su aplicación tienen poco sentido en sí mismas; en la mayor parte de los casos, el Estado no gana nada inmediato o material de la sujeción de las mujeres. Las acciones sólo cobran sentido como parte de un análisis de la construcción y consolidación del poder. Como política hacia las mujeres, se dio forma al mantenimiento del control o de la fuerza. En esos ejemplos, la diferencia sexual se concebía en términos de dominación o control de las mujeres. Esos ejemplos ayudan a discernir las clases de relaciones de poder que se construyen en la historia contemporánea, pero este tipo concreto de relación no es un tema político universal. Por ejemplo, los regímenes democráticos del siglo XX han construido también de diferentes formas ideologías políticas con conceptos de género y las han trasladado a la política práctica; el estado del bienestar, por ejemplo, demostró su paternalismo protector en leyes dirigidas a las mujeres y los niños.[53] Históricamente, algunos

[50] Agradezco a Bernard Lewis la referencia al Islam. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2. *L'usage des plaisirs*, París, 1984. En situaciones de este tipo, uno se pregunta cuáles son los términos de la identidad del género del sujeto y si la teoría freudiana es suficiente para describir el proceso de su construcción. Acerca de las mujeres en la Grecia clásica, véase Marilyn Arthur, "Liberated Woman: The Classical Era", en Renate Bridenthal y Claudia Koontz (eds.), *Becoming Visible*, Boston, 1976, pp. 75-78.

[51] Citado en Roderick Phillips, "Women and Family Breakdown in Eighteenth Century France: Rouen 1780-1800", en *Social History*, 2, mayo de 1976, p. 217.

[52] Sobre la Revolución francesa, véase Darlene Gay Levy, Harriet Applewhite y Mary Johnson (eds.), *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795*, Urbana, Ill., 1979, pp. 209-220; sobre la legislación soviética, véanse los documentos en Rudolph Schlesinger, *The Family in the USSR: Documents and Readings*, Londres, 1949, pp. 62-71, 251-254; sobre política nazi, véase Tim Mason, "Women in Nazi Germany", en *History Workshop*, 1, primavera de 1976, pp. 74-113 y Tim Mason, "Women in Nazi Germany, 1925-1940: Family, Welfare and Work", en *History Workshop*, 2, otoño de 1976, pp. 5-32.

[53] Elizabeth Wilson, *Women and the Welfare State*, Londres, 1977; Jane Jenson, "Gender and Reproduction"; Jane Lewis, *The Politics of Motherhood: Child and Maternal*

movimientos socialistas y anarquistas han rehusado por completo las metáforas de dominación y han presentado con imaginación sus críticas de regímenes concretos o de organizaciones sociales, en términos de transformaciones de las identidades del género. En Francia e Inglaterra, los socialistas utópicos de las décadas de los treinta y cuarenta concibieron sus sueños de un futuro armonioso en términos de las naturalezas complementarias de los individuos, tal como se ejemplifican en la unión del hombre y la mujer, "el individuo social".[54] Los anarquistas europeos fueron conocidos mucho tiempo no sólo por rechazar las convenciones del matrimonio burgués, sino también por sus visiones de un mundo en el que la diferencia sexual no implicara jerarquía.

Son estos ejemplos de conexiones explícitas entre género y poder, pero constituyen sólo una parte de mi definición de género como fuente primaria de las relaciones significantes de poder. Con frecuencia, la atención al género no es explícita, pero no obstante es una parte crucial de la organización de la igualdad o desigualdad. Las estructuras jerárquicas cuentan con la comprensión generalizada de la llamada relación natural entre varón y mujer. En el siglo XIX, el concepto de clase contaba con el género en su enunciado. Cuando, por ejemplo, los reformadores de la clase media describieron a los trabajadores en términos codificados como femeninos (subordinados, débiles, explotados sexualmente como prostitutas), dirigentes del trabajo y socialistas replicaron insistiendo en la posición masculina de la clase trabajadora (productores, fuertes, protectores de sus mujeres e hijos). Los términos de este discurso no lo fueron explícitamente sobre el género, pero contaron con referencias al mismo, a la "codificación" de género de

Welfare in England, 1900-1939, Montreal, 1980; Mary Lynn McDougall, "Protecting Infants: The French Campaign for Maternity Leaves, 1890s-1913", en *French Historical Studies*, 13, 1983, pp. 79-105.

[54] Sobre los utopistas ingleses, véase Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, Nueva York, 1983; sobre Francia, Joan W. Scott, "Men and Women in the Parisien Garment Trades: Discussions on Family and Work in the 1830s and 40s", en Pat Thane *et al.* (eds.), *The Power of the Past: Essays for Eric Hobsbawm*, Cambridge, 1984, pp. 67-94.

ciertos términos, para establecer sus significados. En el proceso, históricamente específico, se reprodujeron definiciones normativas de género (que se tomaban como conocidas), que se reforzaron en la cultura de la clase obrera francesa.[55]

Los temas de la guerra, diplomacia y alta política aparecen con frecuencia cuando los historiadores políticos tradicionales cuestionan la utilidad del género en su obra. Pero también aquí necesitamos mirar más allá de los actores y del sentido literal de sus palabras. Las relaciones de poder entre naciones y el estatus de los sujetos coloniales se han hecho comprensibles (y de este modo legitimados) en términos de relaciones entre varón y hembra. La legitimación de la guerra –de derrochar vidas jóvenes para proteger el Estado– ha adoptado diversas formas de llamadas explícitas a los hombres (a la necesidad de defender a las por otra parte vulnerables mujeres y niños), a la confianza implícita en el deber de los hijos de servir a sus dirigentes y a su (padre el) rey, y de asociaciones entre la masculinidad y la firmeza nacional.[56] La propia alta política es un concepto de género, porque establece su crucial importancia y el poder público, las razones y el hecho de su superior autoridad, precisamente en que excluye a las mujeres de su ámbito. El género es una de las referencias recurrentes por las que se ha concebido, legitimado y criticado el poder político. Se refiere al significado de la oposición varón/mujer, pero también lo establece. Para reivindicar el poder político, la referencia debe parecer segura y estable, fuera de la construcción humana, parte del orden natural o divino. En esa vía, la oposición bina-

[55] Louis Devance, "Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848", en *Mythes et representations de la femme au XIXe siècle*, París, 1976; Jacques Rancière y Pierre Vauday, "En allant àl'expo: l'ouvrier, sa femme et les machines", en *Les révoltes logiques*, 1, invierno de 1975, pp. 5-22.

[56] Gayatri Chakravorty Spivak, "'Draupadi' by Mahasveta Devi", en *Critical Enquiry*, 8, invierno de 1981, pp. 381-402; Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en *October*, 28, primavera de 1984, pp. 125-133; Karin Hausen, "The Nation's Obligations to the Heroes' Widows of World War I", en Margaret R. Higonnet *et al.* (eds.), *Women, War and History*, New Haven, Conn., 1986. Véase también Ken Inglis, "The Representation of Gender of Australian War Memorials", trabajo no publicado, presentado en la Bellagio Conference on Gender, Technology and Education, octubre de 1985.

ria y el proceso social de relaciones de género forman parte del significado del propio poder; cuestionar o alterar cualquiera de sus aspectos amenaza a la totalidad del sistema.

Si las significaciones de género y poder se construyen la una a la otra, ¿cómo cambian las cosas? En sentido general, la respuesta es que el cambio puede iniciarse en muchos lugares. Las conmociones políticas masivas, que empujan al caos órdenes viejos y traen otros nuevos, pueden revisar los términos (y también la organización) del género en busca de nuevas formas de legitimación. Pero pueden no hacerlo; los viejos conceptos de género han servido también para dar validez a los regímenes nuevos.[57] Crisis demográficas, ocasionadas por escasez de alimentos, plagas o guerras, pueden haber cuestionado las visiones normativas del matrimonio heterosexual (como sucedió en ciertos círculos de algunos países en la década de los veinte), pero también han engendrado políticas pronatalistas que insisten en la importancia exclusiva de las funciones maternal y reproductora de las mujeres.[58] Los modelos cambiantes del empleo pueden llevar a alterar las estrategias matrimoniales y a diferentes posibilidades para la construcción de la subjetividad, pero también pueden ser experimentados como nuevos campos de actividad para hijas y esposas solícitas.[59]

[57] Sobre la Revolución francesa, véase Levy, *Women in Revolutionary Paris*; sobre la Revolución americana, véase Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women*, Boston, 1980; Linda Kerber, *Women of the Republic*, Chapel Hill, N.C., 1980; Joan Hoff-Wilson, "The Illusion of Change: Women and the American Revolution", en Alfred Young (ed.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, De Kalb, Ill., 1976, pp. 383-446. Sobre la Tecera República francesa, véase Steven Hause, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton, N.J., 1984. Un tratamiento extremadamente interesante de un caso reciente se encuentra en Maxine Molyneux, "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", en *Feminist Studies*, 11, verano de 1985, pp. 227-254.

[58] Sobre el pronatalismo, véase Riley, *War in the Nursery*; y Jenson, "Gender and Reproduction". Sobre el de la década de los veinte, véanse los ensayos incluidos en *Stratégies des Femmes*, París, 1984.

[59] Para interpretaciones diversas del impacto del nuevo trabajo sobre las mujeres, véase Louise A. Tilly y Joan W. Scott, *Women, Work and Family*, Nueva York, 1978; Thomas Dublin *Women at Work: The Transformation of Work and Community in Lowel, Massachusetts, 1826-1860*, Nueva York, 1979; y Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, 1975.

La aparición de nuevas clases de símbolos culturales puede dar oportunidad a la reinterpretación o, realmente, a la reescritura del relato edípico, pero también puede servir para reinscribir ese terrible drama en términos todavía más significativos. Los procesos políticos determinarán qué resultados prevalecen –políticos en el sentido de que diferentes actores y diferentes significados luchan entre sí por alcanzar el poder. La naturaleza de ese proceso, de los actores y sus acciones, sólo puede determinarse específicamente en el contexto del tiempo y del espacio. Podemos escribir la historia de ese proceso únicamente si reconocemos que "hombre" y "mujer" son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes, porque aun cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o eliminadas.

En cierto sentido, la historia política ha venido desempeñando un papel en el campo del género. Se trata de un campo que parece estable, pero cuyo significado es discutido y fluyente. Si tratamos la oposición entre varón y mujer, no como algo dado sino problemático, como algo contextualmente definido, repetidamente construido, entonces debemos preguntarnos de forma constante qué es lo que está en juego en las proclamas o debates que invocan el género para explicar o justificar sus posturas, pero también cómo se invoca y reinscribe la comprensión implícita del género. ¿Cuál es la relación entre las leyes sobre las mujeres y el poder del Estado? ¿Por qué (y desde cuándo) han sido invisibles las mujeres como sujetos históricos, si sabemos que participaron en los grandes y pequeños acontecimientos de la historia humana? ¿Ha legitimado el género la aparición de las carreras profesionales?[60] ¿Está sexuada (por citar el título de un artículo reciente de la feminista francesa Luce Irigaray) la materia que estudia la ciencia?[61] ¿Cuál es la relación entre la política de estado y el descubrimien-

[60] Véase, por ejemplo, Margaret Rossiter, *Women Scientist in America: Struggles and Strategies to 1914*, Baltimore, Md., 1982.

[61] Luce Irigaray, "Is the Subject of Science Sexed?", en *Cultural Critique*, 1, otoño de 1985, pp. 73-88.

to del crimen de la homosexualidad?[62] ¿Cómo han incorporado el género las instituciones sociales en sus supuestos y organizaciones? ¿Ha habido alguna vez conceptos genuinamente igualitarios de género en los términos en que se proyectaban, o construían los sistemas políticos?

La investigación sobre estos temas alumbrará una historia que proporcionará nuevas perspectivas a viejos problemas (por ejemplo, acerca de cómo se impone la norma política o cuál es el impacto de la guerra sobre la sociedad), redefinirá los viejos problemas en términos nuevos (al introducir consideraciones sobre la familia y la sexualidad, por ejemplo, en el estudio de la economía o de la guerra), que hará visibles a las mujeres como participantes activos y creará una distancia analítica entre el lenguaje aparentemente estable del pasado y nuestra propia terminología. Además, esta nueva historia dejará abiertas posibilidades para pensar en las estrategias políticas feministas actuales y el (utópico) futuro, porque sugiere que el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no sólo el sexo, sino también la clase y la raza.

[62] Louis Crompton, *Byron and Greek Love: Homophobia in Nineteenth Century England*, Berkeley, California, 1985. Esta cuestión es tratada por Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society*, Nueva York, 1983.

JUDITH BUTLER

*Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault**

NO SE NACE mujer, se llega a serlo[1] –la ya famosa formulación de Beauvoir afirma la no coincidencia de la identidad natural y la de género. Y porque lo que llegamos a ser no es lo que somos ya, el género se halla desalojado del sexo; la interpretación cultural de los atributos sexuales es distinguida de la facticidad o simple existencia de estos atributos. El verbo "llegar a ser" contiene, no obstante, una ambigüedad consecuencial. No sólo estamos construidos culturalmente, sino que en cierto sentido nos construimos a nosotros mismos. Para Beauvoir *llegar a ser* mujer es un conjunto de actos intencionales y apropiativos, la adquisición gradual de ciertas destrezas, un "proyecto" en términos sartreanos, para asumir un estilo y una significación corporales culturalmente establecidos. Si se considera que "llegar a ser" significa "asumir o encarnar[2] intencionalmente", la declaración

* Este artículo fue originalmente publicado como "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, 1982. Reproducimos la traducción de Ana Sánchez, que apareció en castellano en *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

[1] Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, Vintage Press, 1973, 301. Algunos fragmentos en los que se discute *The Second Sex* de Simone de Beauvoir están tomados del artículo de la autora "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", *Yale French Studies*.

[2] La traducción de los términos *embodied* o *disembodied* que se utiliza en esta versión es la de incardinada o desincardinada. La he sustituido por *encarnada* y *desencarnada, corporeizada* y *descorporeizada*. Asimismo, he sustituido algunos anglicismos por las palabras en castellano, como rol por papel, contestar por debatir, noción por idea. (Nota de la compiladora.)

de Beauvoir parece ser portadora de la carga de la elección sartreana. Si los géneros son elegidos en cierto sentido, ¿qué le ocurre entonces a la definición de género como una interpretación cultural del sexo, es decir, qué le ocurre a los diversos modos por los que, como si dijéramos, ya estamos culturalmente interpretados? ¿Cómo puede ser el género a la vez una cuestión de elección y una construcción cultural?

Beauvoir no pretende describir en *El segundo sexo* una teoría de la identidad de género ni de la adquisición de género, y con todo su formulación del género como un *proyecto* parece invitar a una especulación sobre semejante teoría. Monique Wittig, feminista francesa que escribió un artículo de gran influencia, "No se nace mujer" (1978), amplía la teoría de Beauvoir sobre la ambigua naturaleza de la identidad de género, *i.e.* ese yo cultural que llegamos a ser pero que parece que siempre lo hayamos sido. Aun siendo distintas en aspectos cruciales, las posturas de Beauvoir y Wittig sugieren en común una teoría del género que intenta darle sentido cultural a la doctrina existencial de la elección. Género se convierte en el *locus* corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto la "elección" pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida.

Cuando se concibe el cuerpo como un *locus* cultural de significados de género, deja de estar claro qué aspectos de este cuerpo son naturales o cuáles carecen de impronta cultural. Desde luego, ¿cómo vamos a encontrar el cuerpo que preexiste a su interpretación cultural? Si el género es la corporeización de la elección, y la aculturación de lo corpóreo, ¿qué le queda entonces a la naturaleza, y en qué se ha convertido el sexo? Si el género es determinado en la dialéctica entre cultura y elección, ¿a qué papel sirve entonces el "sexo"? y, ¿deberíamos concluir que la distinción misma entre sexo y género es anacrónica? ¿Ha refutado Beauvoir el significado original de su famosa formulación, o bien aquella declaración tenía más matices de lo que originalmente suponíamos? Para responder, tenemos que reconstruir la distinción que hace

Beauvoir entre sexo y género, y considerar la vida que tiene su teoría en la obra de Monique Wittig quien, de hecho, considera que la distinción es anacrónica. Pasaremos después al rechazo de la categoría de "sexo natural" por parte de Michel Foucault, lo compararemos con la postura de Wittig e intentaremos reformular el género como proyecto cultural.

Cuerpos sartreanos y fantasmas cartesianos

La idea de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género plantea un rompecabezas ontológico. En principio podría parecer imposible que podamos ocupar una posición fuera del género con el fin de quedarnos atrás y elegir nuestro género. Si siempre estamos generizados de antemano, inmersos en el género, ¿qué sentido tiene decir que elegimos lo que ya somos? La tesis no sólo parece tautológica, sino que, en la medida que postula un yo elegido anterior al género que elige, parece adoptar una visión cartesiana del yo, una estructura egológica que vive y medra con anterioridad al lenguaje y a la vida cultural. Esta visión del yo va contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal y, siendo éste el problema que siempre tienen los egos cartesianos aquí y allá, su distancia ontológica del lenguaje y la vida cultural excluye la posibilidad de su eventual verificación. Si la afirmación de Beauvoir quiere tener fuerza, si es verdad que "llegamos a ser" el género que tenemos a través de algún conjunto volitivo y apropiativo de actos, entonces ella debe querer decir algo distinto al no situado acto cartesiano. Que la acción personal sea un prerrequisito lógico para *adoptar un género no presupone que esta acción en sí misma sea desencarnada, es decir, que no tenga cuerpo; desde luego, lo que llegamos a ser es nuestro género y no nuestro cuerpo. Para entender que la teoría de Beauvoir está liberada del fantasma cartesiano*, primero debemos establecer su concepción de la identidad encarnada, y considerar sus meditaciones sobre las posibilidades de las almas desencarnadas.

Si la conciencia tiene un estatus ontológico discreto aparte del cuerpo es una cuestión a la que Sartre responde inconsistentemente a lo largo de *El ser y la nada*.[3] Esta ambivalencia respecto del dualismo mente/cuerpo cartesiano vuelve a emerger, aunque menos seriamente, en *El segundo sexo* de Beauvoir. De hecho, en *El segundo sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción encarnada de libertad. El capítulo sobre el cuerpo de *El ser y la nada* contiene los ecos del cartesianismo que vagan por su pensamiento, aunque también evidencia sus esfuerzos por expulsar al fantasma cartesiano. Aunque Sartre argumenta que el cuerpo es coextensivo a la identidad personal (es una "perspectiva" de que uno vive), también sugiere que la conciencia de algún modo está más allá del cuerpo ("Mi cuerpo es *un punto de partida* que yo *soy* y que al mismo tiempo sobrepaso"). En lugar de refutar el cartesianismo, la teoría de Sartre asimila el momento cartesiano como un rasgo inmanente y parcial de la conciencia; la teoría de Sartre intenta conceptualizar el rasgo desencarnado o trascendente de la identidad personal como algo paradójico aunque esencialmente relacionado con la conciencia en tanto que encarnada. La dualidad de la conciencia como algo a la vez encarnado y trascendente es intrínseca a la identidad personal, y el esfuerzo por localizar la identidad personal exclusivamente en uno u otro es, según Sartre, un proyecto con mala fe.

Aunque pueda leerse que las referencias de Sartre acerca de "sobrepasar" el cuerpo presuponen un dualismo mente/cuerpo, tenemos que entender esta autotrascendencia como un movimiento corpóreo en sí mismo, y volver a pensar de este modo tanto nuestras ideas usuales sobre la "trascendencia" cuanto las del mismo dualismo mente/cuerpo. Para Sartre, uno puede sobrepasar el cuerpo, lo que no quiere decir que uno quede definitivamente más allá del cuerpo; la paradoja subversiva consiste en el hecho de que el mismo cuerpo, es sobrepasamiento. El cuerpo no es un fenómeno

[1]Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", en *Feminist Issues*, 1, 2. Véase también "The Category of Sex", en *Feminist Issues*, 2, 2.

estático ni autoidéntico, sino un modo de intencionalidad, una fuerza direccional y un modo de deseo. En cuanto que condición del acceso al mundo, el cuerpo es un ser llevado más allá de sí mismo, que se refiere al mundo y que con ello revela su estatus ontológico en tanto que realidad referencial. Para Sartre el cuerpo es vivido y experimentado como el contexto y el medio de todos los esfuerzos humanos.[4] Porque para Sartre todos los seres humanos se esfuerzan por las posibilidades aún no realizadas, los seres humanos están en esa medida "más alla" de sí mismos. Esta condición *ek-stática* es en sí misma una experiencia corpórea; de este modo el cuerpo es experimentado como un modo del llegar a ser. Para Sartre, desde luego, el cuerpo natural sólo existe en el modo de ser sobrepasado:

> Nunca podemos aprehender esta contingencia como tal en la medida en que nuestro cuerpo es *para nosotros*; pues somos una elección y para nosotros ser es elegirnos... este cuerpo inaprehensible es precisamente la necesidad de que *exista una elección*, de que yo no existo *todo en el mismo momento*.[5]

Beauvoir no refuta a Sartre sino que toma de él su mejor aspecto anticartesiano.[6] Sartre escribe en *El ser y la nada* que "sería mejor decir, usando 'existe' como un verbo transitivo, que la conciencia *existe* a su cuerpo".[7] La forma transitiva de "existe" no queda muy lejos del uso conciliador que hace Beauvoir de "llegar a ser", y el concepto de Beauvoir de llegar a ser género parece a la vez una radicalización y una concretización de la formulación sartreana. Al trasponer la identificación de la existencia corpórea y el "llegar a ser" al escenario del sexo y el género, Beauvoir se

[4]Véase Thomas W. Busch, "Beyond the Cogito: The Question of the Continuity of Sartre's Thought", en *The Modern Schoolman*, LX, marzo de 1983.

[5]Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, traducción de Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Nueva York, 1947, 329.

[6]La defensa realizada por Beauvoir acerca del carácter no cartesiano de la valoración sobre el cuerpo de Sartre se puede encontrar en "Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme", en *Les Temps Modernes*, 10, 2, 1955.

[7]Sartre, *Being and Nothingness*, 329.

apropia de la necesidad ontológica de la paradoja, pero la tensión de su teoría no reside entre estar "en" y "más allá" del cuerpo, sino en la traslación del cuerpo natural al cuerpo aculturado. Que no se nazca mujer, sino que se llegue a serlo no implica que este "llegar a ser" atraviese un sendero de libertad desencarnada hasta la encarnación cultural. Uno es, desde luego, su cuerpo desde el principio, y sólo posteriormente llega a ser su género. El movimiento que lleva del sexo al género es interno a la vida corporeizada, como esculpir el cuerpo original dándole forma cultural. De mezclar la fraseología sartrena con la de Beauvoir, podríamos decir que "existir" el propio cuerpo en términos culturalmente concretos significa, al menos parcialmente, llegar a ser el propio género.

Aunque en opinión de Beauvoir "llegamos a ser" nuestro género, el movimiento temporal de este llegar a ser no sigue una progresión lineal. El origen del género no es temporalmente discreto precisamente porque el género no se origina súbitamente en algún punto del tiempo después del cual su forma quedaría fijada. En un sentido importante, no se puede rastrear el origen del género de forma definible porque él mismo es una actividad originante que está teniendo lugar incesantemente. Al dejar de ser entendido como el producto de relaciones culturales y psíquicas pasadas hace mucho, el género es una forma contemporánea de organizar las normas culturales pasadas y futuras, una forma de situarse en y a través de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo.

El género como elección

Uno elige su propio género, pero no lo elige desde la distancia, lo que señala una unión ontológica entre el agente elector y el género elegido. El espacio cartesiano del "elector" deliberado es ficticio, pero si las deliberaciones distanciadas del espectador no son las elecciones de las que habla Beauvoir, ¿cómo vamos a entender entonces la elección en el origen del género? La concepción que tiene Beauvoir del género como proyecto incesante, acto diario de reconstrucción e interpretación, se inspira en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a esa estructura epistemológica abstracta un significado cultural concreto. La elección prerreflexiva es un acto tácito y espontáneo que Sartre denomina "cuasi-conocimiento". No siendo totalmente consciente, aunque no obstante sí es accesible a la conciencia, es el tipo de elección que hacemos y que únicamente nos damos cuenta de haberla hecho más adelante.

Beauvoir parece apoyarse en esta noción de elección cuando se refiere al tipo de acto volitivo por el que se asume el género. No es posible asumir un género en un instante, sino que se trata de un proyecto sutil y estratégico, laborioso y en su mayor parte encubierto. Llegar a ser género es un proceso, impulsivo, aunque cuidadoso, de interpretar una realidad cultural cargada de sanciones, tabúes y prescripciones. La elección de asumir determinado tipo de cuerpo, vivir o vestir el propio cuerpo de determinda manera, implica un mundo de estilos corpóreos ya establecidos. Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos que un acto de creación radial, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo.

Al analizar los mecanismos de la acción y la apropiación Beauvoir intenta, en mi opinión, infundir potencial emancipatorio al análisis de la opresión de las mujeres. La opresión no es un sistema que se contenga a sí mismo y o bien se enfrenta a los individuos como objetos teóricos o bien los genera como sus peones culturales. Es una fuerza dialéctica que requiere participación individual a gran escala para mantener su maligna vida.

Beauvoir no se dirige directamente a la carga de libertad que el género presenta, pero podemos extrapolar de su postura hasta qué punto pueden funcionar las normas de género de manera constrictiva para sojuzgar el ejercicio de la libertad de género. Los constreñimientos sociales acerca del acatamiento y la desviación de género son tan enormes que mucha gente se siente profundamente herida si se les dice que ejercen su masculinidad o feminei-

dad inapropiadamente. En la medida en que la existencia social requiere una afinidad de género que no sea ambigua, no es posible existir en un sentido socialmente significativo fuera de las normas de género establecidas. La caída de los límites de género establecidos inicia una especie de dislocación radical que puede asumir significación metafísica. Si la existencia humana siempre es existencia generizada, entonces extraviarse del género establecido en cierto sentido es poner en cuestión la propia existencia. En los momentos de dislocación de género en que nos damos cuenta de lo poco necesario que es que seamos los géneros que hemos llegado a ser, nos enfrentamos con la carga de la elección intrínseca a vivir como un hombre o como una mujer o como alguna otra identidad de género, libertad que se ha convertido en carga por el constreñimiento social.

La angustia o el terror de abandonar un género prescrito o de meterse sin derecho en otro territorio de género da testimonio de los constreñimientos sociales sobre la interpretación de género así como de la necesidad *de que haya* una interpretación, *i.e.* de la libertad esencial que hay en el origen del género. De manera similar, la difundida dificultad de aceptar la maternidad, por ejemplo, como una realidad institucional más que instintiva expresa esta misma interacción de constreñimiento y libertad. El esfuerzo por interpretar los sentimientos maternales como necesidades orgánicas desvela un deseo de disfrazar la maternidad como práctica opcional. Si la maternidad llega a ser una elección, ¿qué será posible entonces? Este tipo de cuestionamiento a menudo engendra vértigo y terror con respecto a la posibilidad de perder las sanciones sociales, de abandonar un puesto y un lugar social sólidos. Que este terror sea tan bien conocido le da el mayor de los créditos a la noción de que la identidad de género descansa en el inestable lecho de roca de la invención humana.

Encarnación y autonomía

El análisis que Beauvoir hace del cuerpo se apoya en la situación cultural en la que los hombres tradicionalmente han sido asociados al rasgo característico de la existencia humana no corpórea o trascendente y las mujeres al rasgo característico de la existencia humana corpóreo e inmanente. Su concepción de una identidad encarnada que "incorpore" la trascendencia no suscribe ninguna de las dos posturas. Aunque en ocasiones parece adherirse a una concepción de la autoridad modelada sobre la trascendencia desencarnada de la conciencia, su crítica de esta perspectiva desencarnada sugiere que en su teoría funciona implícitamente otra versión de la autonomía.

Según Beauvoir las mujeres son el "Otro" en la medida en que son definidas por una perspectiva masculina que intenta salvaguardar su propio estatus no corpóreo, desencarnado, identificado a las mujeres generalmente con la esfera corpórea. La desencarnación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras. Si las mujeres *son* sus cuerpos (a distinguirlo de "existir" sus cuerpos, que implica vivir sus cuerpos como proyectos o portadores de significados creados), si las mujeres sólo son sus cuerpos, si su conciencia y su libertad sólo son otras tantas permutaciones disfrazadas de necesidad corpórea, entonces la mujeres, en efecto, han monopolizado en exclusiva la esfera corpórea de la vida. Al definir a las mujeres como el "Otro" los hombres pueden, valiéndose del atajo de la definición, disponer de sus cuerpos, hacerse distintos de sus cuerpos –un símbolo de decadencia potencial, por lo general de limitación– y hacer a sus cuerpos distintos de ellos. Desde esta creencia de que el cuerpo es Otro, no hay un gran salto a la conclusión de que los demás son *sus* cuerpos, mientras que el "Yo" masculino es un alma no corpórea. El cuerpo situado como Otro –el cuerpo reprimido o negado y, entonces, proyectado– vuelve a emerger de este "Yo" en opinión de otros como esencialmente cuerpo. De ahí que las mujeres lleguen a ser el Otro; vienen a incorporar la corporalidad misma. Esta redundancia se convierte en su esencia, y la existencia como mujer llega a ser lo que Hegel denominaba "una tautología sin movimiento".

La dialéctica de Beauvoir del Yo y el Otro discute los límites de una versión cartesiana de la libertad descorporeizada, y critica implícitamente el modelo de autonomía que defienden estas normas de género masculinas. La búsqueda de encarnación necesariamente es engañosa porque el cuerpo nunca puede ser negado verdaderamente; su negación se convierte en la condición de su emergencia de una forma alienada. La descorporeización se convierte en una forma de existir el propio cuerpo en el modo de la negación. Y la negación del cuerpo –como en la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo– se revela como algo que no es sino la encarnación de la negación.

El cuerpo como situación

Beauvoir sugiere una alternativa a la polaridad de género de la descorporeización masculina y la esclavización femenina del cuerpo en su noción del cuerpo como "situación". El cuerpo como situación tiene al menos un significado doble. Como *locus* de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, el cuerpo es un *locus* del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya han informado al estilo corpóreo. El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y "existir" el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas. En la medida en que las normas de género funcionan bajo la égida de los constreñimientos sociales, la reinterpretación de esas normas mediante la proliferación y variación de estilos corporales se convierte en una forma muy concreta y accesible de politizar la vida personal.

Si aceptamos el cuerpo como una situación cultural, entonces la noción de un cuerpo natural y, desde luego, de un "sexo" natural se hace cada vez más sospechosa. Los límites del género, la gama de posibilidades de una interpretación vivida de una anatomía sexualmente diferenciada, parece menos restringida por la anatomía que por el peso de las instituciones culturales que convencionalmente han interpretado esa anatomía. Esto queda bien claro si llevamos la formulación de Beauvoir a sus consecuencias no formuladas, acerca de si el género necesita estar vinculado al sexo de algún modo o bien este vínculo es en sí mismo una convención cultural. Si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales. El género parece menos una función de anatomía que uno de sus posibles usos:

> ...el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de su situación en el mundo. Pero ese cuerpo no basta para definirla como mujer; no hay verdadera realidad viva a excepción de la que manifiesta el individuo consciente en sus actividades y en la intimidad de la sociedad.[8]

La política del cuerpo

Si el cuerpo natural –y el "sexo" natural– es una ficción, la teoría de Beauvoir parece preguntar implícitamente si es que el sexo no era género todo el tiempo. Monique Wittig formula explícitamente esta puesta en cuestión del "sexo" natural. Aunque Wittig y Beauvoir ocupan puestos muy diferentes del espectro político feminista en la Francia contemporánea, están no obstante unidas teóricamente en su rechazo de las doctrinas esencialistas de la feminidad. El artículo de Wittig, "No se nace mujer", toma su título de la formulación hecha por Beauvoir, y fue presentado por primera vez en la conferencia Simone de Beauvoir en Nueva York en 1979. Aunque este trabajo no menciona a Beauvoir, después de unos cuantos párrafos del principio, podemos leerlo no obstante como un esfuerzo por explicitar la teoría tácita de Beauvoir de la adquisición de género.

[8] Beauvoir, *The Second Sex*, 41.

Para Wittig la discriminación misma de "sexo" tiene lugar dentro de un entramado político y lingüístico que presupone, y por tanto requiere, que el sexo siga siendo diádico. La demarcación de la diferencia sexual no *precede* a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario. La discriminación siempre es "discriminación" y la oposición binaria siempre sirve a los propósitos de la jerarquía. Wittig se da cuenta de que su postura es contraintuitiva, pero lo que desea exponer es precisamente la educación política de la intuición. Para Wittig, cuando nombramos la diferencia sexual, la creamos; restringimos nuestro entendimiento de las partes sexuales relevantes a aquellas que ayudan en el proceso de reproducción, haciendo con ello de la heterosexualidad una necesidad ontológica. Lo que distingue a los sexos son esos rasgos anatómicos, que o bien se refieren a la reproducción directamente, o son construidos para ayudar a su éxito eventual. Por lo que Wittig arguye que la erogeneidad, la capacidad de respuesta sexual del cuerpo, es restringida por la institucionalización de la diferencia sexual binaria; se pregunta: ¿por qué no nombramos como rasgos sexuales a nuestras bocas, manos y culos? Y responde: únicamente nombramos sexual –léase, sentimos sexual– los rasgos funcionales para la actividad reproductiva.

Su afirmación es contraintuitiva porque vemos la diferencia sexual constantemente, y nos parece un dato inmediato de la experiencia. Argumenta:

> El sexo... es tomado como un "rasgo físico", un "dato inmediato", un dato sensible, perteneciente al orden natural. Pero lo que creemos que es una percepción física y directa sólo es una construcción sofisticada y mítica, una "formación imaginaria", que reinterpreta los rasgos físicos (en sí mismos tan neutros como los demás pero marcados por un sistema social) mediante la red de relaciones en la que son percibidos.[9]

[9] Wittig, "One is Not Born a Woman", 48.

Al igual que Beauvoir, Wittig entiende el género como una proscripción y una tarea; en efecto, el género es una norma que nos esforzamos por encarnar. Con palabras de Wittig: "Hemos sido obligados, en nuestros cuerpos y nuestras mentes, a corresponder, rasgo por rasgo, a la *idea* de naturaleza que se nos ha establecido".[10] El que nos experimentemos a nosotros mismos o a otros como "hombres" y "mujeres" son categorías políticas y no hechos naturales.[11]

La teoría de Wittig es alarmante por una serie de razones, siendo la primera de ellas la insinuación de que el discurso sobre el sexo crea el inapropiado nombre de anatomía. De ser éste el punto de vista de Wittig podría parecer que la diferencia sexual no tiene un fundamento material necesario, y que ver en los cuerpos diferencias, que resultan ser binarias, es un profundo engaño que se han permitido las culturas de un modo casi universal. Afortunadamente, yo no creo que sea esto lo que Wittig afirma. Sin duda alguna existen diferencias que son binarias, materiales y distintas, y no nos hallamos atrapados por la ideología política cuando asentimos a este hecho. Wittig debate la práctica social de valorizar determinados rasgos anatómicos como si fueran definitorios no sólo del sexo anatómico sino de la identidad sexual. Señala que existen otros tipos de diferencias entre la gente, diferencias de forma y tamaño, de formación del lóbulo de la oreja y el tamaño de la nariz, y no preguntamos cuando un niño viene al mundo qué clase de lóbulo de las orejas tiene. Preguntamos inmediatamente por determinados rasgos anatómicos sexualmente diferenciados porque suponemos que esos rasgos de algún modo determinarán el destino social de ese bebé, y ese destino, cualquiera que sea, es estructurado por un sistema de género predicado sobre la supuesta naturalidad de las oposiciones binarias y, en consecuencia, de la heterosexualidad. Por tanto, al diferenciar a las criaturas del modo que lo hacemos recapitulamos la heterosexualidad como una precon-

[10] *Ibid.*, 47.
[11] *Ibidem.*

dición de la identidad humana, y proponemos esta norma constrictiva disfrazándola de hecho natural.

Wittig no discute, de este modo, la existencia o facticidad de las distinciones sexuales, sino que cuestiona el aislamiento y valorización de determinados tipos de distinción por encima de otros. *El cuerpo lesbiano* de Wittig es el retrato literario de una lucha erótica por reescribir las distinciones relevantes constitutivas de la identidad sexual. Los rasgos diferentes del cuerpo femenino son separados de sus lugares habituales y reagrupados de forma muy literaria. Reclamar diversas partes del cuerpo como fuentes de placer erótico es, para Wittig, la anulación o reescritura de la restricción binaria impuesta al nacer. La erogeneidad le es restaurada al cuerpo entero a través de un proceso de lucha que en ocasiones es violento. El cuerpo de la mujer deja de ser reconocible como tal; deja de aparecer como un "dato inmediato de la experiencia"; es desfigurado, reconstruido y reconcebido. Emanciparse de ello consiste en la disolución de la estructura binaria, en la emergencia del caos esencial, lo polimorfo, la inocencia precultural del "sexo".

Podría parecer que Wittig ha entrado en un terreno utópico que nos deja al resto de las almas ubicadas esperando impacientemente a este lado de su espacio liberador imaginario. Después de todo *El cuerpo lesbiano* es una fantasía, y no queda claro si se supone que nosotros, lectores, vamos a reconocer un curso de acción potencial en ese texto, o simplemente vamos a quedar dislocados de nuestros supuestos habituales sobre los cuerpos y el placer. ¿Ha decidido Wittig que las normas heterosexuales son normas culturales, mientras que las normas lesbianas son naturales por alguna razón? ¿El cuerpo lesbiano que propone como algo que de algún modo es anterior y excede a las restricciones binarias verdaderamente es un cuerpo? ¿Se ha apropiado la lesbiana del puesto del polimorfo psicoanalítico en la particular cosmogonía sexual de Wittig?

Más que defender la superioridad de una cultura no heterosexual, Wittig concibe una sociedad sin sexo, argumentando que el sexo, al igual que la clase, es un constructo que debe ser depuesto inevitablemente. El programa de Wittig parece, desde luego, profundamente humanista en su exigencia de una erradicación del sexo. Argumenta que:

> Más allá de las categorías de sexo (hombre y mujer) se puede encontrar una nueva definición personal y subjetiva para toda la humanidad y que el advenimiento de los sujetos individuales exige destruir primero la categoría de sexo, acabar con el uso de ésta, y rechazar todas las ciencias que usen esas categorías como fundamentos (prácticamente todas las ciencias sociales).[12]

Por una parte Wittig exige una total trascendencia de sexo, pero su teoría igualmente podría llevar a una conclusión inversa, a la disolución de las restricciones binarias a través de la *proliferación* de géneros.

Como la categoría de "sexo" únicamente tiene sentido en términos de un discurso binario sobre el sexo en el que "hombres" y "mujeres" agotan las posibilidades de sexo, y se relacionan entre sí como opuestos complementarios, la categoría de "sexo" siempre es subsumida bajo el discurso de la heterosexualidad. Por lo que Wittig argumenta que una lesbiana no es una mujer, porque ser mujer significa estar fijada en una relación binaria con un hombre. Wittig no argumenta que la lesbiana sea otro sexo o género, pero afirma que el de lesbiana "es el único concepto que yo sepa que está más allá de la categoría de sexo".[13] Pero incluso cuando Wittig describe a la lesbiana en relación con esta oposición binaria de "hombre" y "mujer", el hecho de que estar más allá de la oposición sigue siendo un modo de estar relacionada con esa oposición, desde luego una relación binaria con ello. Con el fin de que la lesbiana evite ser atrapada en otra oposición binaria, *i.e.* la oposición con la heterosexualidad misma, "ser lesbiana" debe convertirse en un fenómeno cultural múltiple, un género sin esencia

[12] Wittig, "The Category of Sex", 22.
[13] Wittig, "One is Not Born a Woman", 53.

unívoca. Si las oposiciones binarias implican jerarquías, entonces postular una identidad sexual "más allá" de la cultura promete seguir estableciendo otro par de oposiciones que, a su vez, sugieren otra disposición jerárquica; la cultura heterosexual hegemónica se establecerá como el "Otro" para ese sujeto poscultural, y bien puede ocurrir que una nueva jerarquía sustituya a la antigua –al menos en la teoría. Además, definir la cultura como algo que se preocupa necesariamente de la reproducción de las oposiciones binarias es apoyar un supuesto estructuralista que no parece ni válido ni políticamente beneficioso. Después de todo, si hay que superar las restricciones binarias en la experiencia, éstas deberán encontrar su disolución en la creación de nuevas formas culturales. Como dice Beauvoir, y Wittig debiera saber, fuera de los términos de la cultura no hay ninguna referencia a la "realidad humana" que tenga significado. El programa político para superar las restricciones binarias debería preocuparse, por tanto, por la innovación cultural más que por mitos de la trascendencia.

La teoría de Wittig encuentra apoyo en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault que tiene consecuencias improbables aunque significativas para la teoría feminista. En su intento de subvertir la configuración binaria del poder, el modelo jurídico de opresor y oprimido, Foucault ofrece algunas estrategias para la subversión de la jerarquía de género. Para Foucault, la organización binaria del poder, incluida la que está basada en estrictas polaridades de género, se efectúa mediante la multiplicación de formas de poder productivas y estratégicas. Por ello, a Foucault ya no le interesa el sueño marcuseano de una sexualidad sin poder, sino que le preocupa subvertir y disipar los términos existentes del poder jurídico. En ese sentido, Wittig está paradójicamente más cerca de la teoría de la emancipación sexual de Marcuse cuando imagina una identidad sexual y una sexualidad libres de relaciones de dominación. En efecto, Foucault escribe en el momento de la desilusionada consecuencia de *Eros y civilización* de Marcuse, rechazando un modelo progresivo de historia basado en la liberación gradual de un *eros* intrínsecamente liberador. Para

Foucault el *eros* que se libera siempre está culturalmente estructurado, saturado de la dinámica del poder, y con ello suscitando implícitamente los mismos dilemas políticos que la cultura represiva a la que iba a liberar. No obstante, al igual que Wittig, Foucault rechaza el "sexo natural" en tanto que dato primario, e intenta entender cómo "fue el despliegue de la sexualidad... lo que estableció esta noción de 'sexo'".[14] La categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que supone una oposición binaria entre los "sexos". La subversión de los opuestos binarios para Foucault no es resultado de su trascendencia, sino de su proliferación hasta un punto en el que las oposiciones binarias dejen de tener sentido en un contexto en el que las diferencias múltiples, no restringidas a las diferencias binarias, abunden. Como estrategias para hacer difuso el antiguo juego de poder de opresor y oprimido Foucault parece sugerir la "proliferación" y la "asimilación". Su táctica, si se le puede llamar así, no es trascender las relaciones de poder, sino multiplicar sus diversas configuraciones de tal modo que el modelo jurídico de poder como opresión y regulación deje de ser hegemónico. Cuando los opresores mismos son oprimidos, y el oprimido desarrolla formas de poder alternativas, nos hallamos en presencia de una relación posmoderna de poder. Para Foucault esta interacción tiene como resultado valencias de poder nuevas y más complicadas, y el poder de la oposición binaria se hace difuso con la fuerza de la ambigüedad interna.

Para Foucault, la noción de sexo natural no es ni primaria ni unívoca. El propio "sexo", *i.e.* el propio yo sexual anatómicamente diferenciado, está íntimamente vinculado con el "sexo" como una actividad y un impulso. La palabra compromete una variedad de significados que han sido apiñados en un solo nombre para apoyar determinados fines estratégicos de la cultura hegemónica:

[14] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Random House, Nueva York, 1980, vol. I: *An Introduction*, traducción de Robert Hurley, 154. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977.]

> La noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal.[15]

Foucault no quiere seguir discutiendo la realidad material de los cuerpos anatómicamente discretos que Wittig disputa, sino que en su lugar se pregunta cómo llega a significar la materialidad del cuerpo ideas culturales específicas. De ahí que, al final del vol. I de la *Historia de la sexualidad* imagine "una historia de cuerpos (que muestre) de qué forma se ha invertido lo que es más vital y más material de ellos".[16]

Foucault lleva a cabo una fenomenología de semejante "inversión" al publicar los diarios de Herculine Barbin, un hermafrodita del siglo XIX cuya ambigüedad anatómica culmina en una "confesión" y un suicidio finales.[17] En su introducción Foucault insiste en la irrelevancia de las categorías de género establecidas para la vida sexual de Alexina (Herculine):

> Da la impresión –si se presta credibilidad al relato de Alexina– de que todo acontecía en un mundo de arrebatos, de tristezas, de placeres, de afectos tibios, de suavidades y amarguras, donde la identidad de los participantes y sobre todo del enigmático personaje alrededor del cual todo se urdía, no tuvieron ninguna importancia.[18]

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibid.*, 152.

[17] Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, traducción de Richard McDougall. Pantheon, Nueva York, 1980. (*Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, traducción de Ana Canellas y Antonio Serrano. Editorial Revolución, Madrid, 1985.)

[18] Foucault, *Herculine Barbin*, xiii.

Parece que Herculine escapó al sexo unívoco y por tanto al sistema binario que gobierna al sexo, y para Foucault representa la literalización de una ambigüedad en el sexo y en la identidad sexual que es el potencial suprimido de todo sexo o género adecuado y unívoco. Herculine Barbin, nuestro hermafrodita, no está ni aquí ni allá, aunque tampoco se encuentra en algún tercer lugar discreto. Es una amalgama de opuestos binarios, una configuración y una pugna particulares de macho y hembra. Por motivo de su misteriosa intrusión en el dominio del varón es castigada y desterrada por las autoridades de la Iglesia, designada unívocamente como varón. Herculine no trasciende el sexo en la medida que lo confunde, y mientras que podemos considerar que su destino hasta cierto punto es anatómico, está claro que los documentos legales y médicos que dirigen su transgresión anatómica revelan una necesidad social urgente de reprimir el sexo justo a los dos usuales. Por lo que no es su anatomía, sino el modo en que es "invertida" esa anatomía, lo que causa problemas. Su situación apurada revela en términos gráficos la urgencia y la estrategia societales por descubrir y definir la anatomía dentro de términos binarios. Explotar el supuesto binario es uno de los modos de privar a la hegemonía masculina y a la heterosexualidad compulsiva de sus premisas primarias más atesoradas. Cuando, por otro lado, se hace de la diferencia sexual binaria una función de la ontología, entonces las opciones de la identidad sexual son restringidas a los términos heterosexuales tradicionales; y la heterosexualidad desde luego es reducida a una versión mítica de sí misma, disfrazando su multiplicidad potencial tras una presentación unívoca de sí misma.

CONCLUSIÓN: ENCARNACIÓN DE LA DISONANCIA

COMO CONCLUSIÓN, parece importante destacar que el desafío a un sistema de género diádico que permite la teoría de Beauvoir y que Wittig y Foucault ayudan a formular, también es implícitamente un desafío a las posiciones feministas que mantienen que la

diferencia sexual es irreductible, y que intentan dar expresión al aspecto distintivamente femenino de esa oposición binaria. Si el sexo natural es una ficción, entonces lo distintivamente femenino es un momento puramente histórico del desarrollo de la categoría de sexo, lo que Foucault llama "el elemento más especulativo, más ideal y más interno de un despliegue de la sexualidad organizado por el poder cuando aferra los cuerpos y su materialidad".[19]

El esbozo esquemático de una teoría de la invención del género que aquí he apuntado no supera los escollos existenciales del sartreanismo por el mero hecho de su aplicación cultural. Al disponer de la proliferación foucaultiana nos parece desde luego haber pasado a una idea de invención radical, aunque ésta emplee y despliegue convenciones culturalmente existentes y culturalmente imaginables. El problema de esta teoría parece doble, y en muchos sentidos las objeciones que sin duda se suscitarán contra estas visiones son las mismas que, de forma alterada, se han suscitado contra la tesis existencial tanto desde la perspectiva marxista como desde la psicoanalítica. El problema marxista se puede entender como el de la constitución social de la identidad personal y, por implicación, de la identidad de género. No sólo elijo mi género, y no sólo lo elijo dentro de los términos de que se dispone culturalmente, sino que por la calle y en el mundo siempre estoy siendo constantemente constituido por los otros, de tal modo que el género constituido por mi yo bien puede encontrarse en oposición cómica o incluso trágica con el género que otros me ven. Por ello, incluso la prescripción foucaultiana de la invención radical presupone una acción que, *à la Descartes*, definicionalmente elude la mirada fija del Otro.

Puede que la objeción psicoanalítica sea la más incisiva, ya que las teorías psicoanalíticas de la identidad de género y de la adquisición de género tienden a insistir en que lo que llegamos a ser en cierto sentido es lo que siempre hemos sido, aunque el proceso de llegar a ser es, por necesidad edípica, un proceso de res-

[19] Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, 155.

tringir nuestra ambigüedad sexual de acuerdo con los tabúes del incesto que fundan la identidad. La ambigüedad, sea ésta descrita en el discurso de la bisexualidad o en el de lo polimorfo, siempre debe presuponerse, y la identidad de género establecida a la vez contiene y oculta esta ambigüedad reprimida. Una proliferación de género que supere las oposiciones binarias siempre constituiría por tanto una vuelta a la ambigüedad preedípica que, supongo yo, nos sacaría de la cultura tal y como la conocemos. Según la perspectiva psicoanalítica, el ideal normativo de multiplicidad de géneros siempre sería una mezcla peculiar de memoria y fantasía que se entendería en el contexto de un sujeto edípicamente condicionado en una lucha afectiva con el tabú del incesto. Quizá constituya esto material para la gran literatura, pero no es necesariamente practicable en la lucha cultural por renovar las relaciones de género tal y como las conocemos. En efecto, si hablamos desde este punto de vista, yo he aportado aquí una fantasía preedípica que sólo tiene sentido en términos de un sujeto que nunca puede realizar esta fantasía. En este sentido, tanto el marxista hipotético como la objeción psicoanalítica formularían la acusación de que la teoría que he presentado carece de principio de realidad. Pero, desde luego, esa acusación es engañosa, porque no está claro que el principio que gobierna esta realidad sea necesario, ni si otros principios de realidad se podrían "inventar", como si dijéramos, ni si estos principios contraintuitivos forman parte de las fantasías culturales que finalmente vienen a constituir nuevas organizaciones de la realidad. No tengo claro que la realidad sea algo establecido de una vez por todas, y haríamos bien en instar a la especulación sobre la relación dinámica entre fantasía y la realización de nuevas realidades sociales.

Buena parte de los estudios feministas franceses se han preocupado por especificar la naturaleza de lo femenino para establecer la cuestión de qué quieren las mujeres, cómo se deja conocer ese placer específico, o cómo se representa a sí mismo indirectamente en la ruptura del lenguaje logocéntrico. Este principio de feminidad se busca en el cuerpo de la mujer, entendido unas veces como

la madre preedípica y otras veces de manera naturalista como un principio panteísta que requiere su propio tipo de lenguaje para expresarse. En estos casos, el género no está constituido, sino que es considerado como un aspecto esencial de la vida del cuerpo, y llegamos muy cerca de la ecuación biología y destino, esa pugna entre hecho y valor, en cuyo intento de refutación pasó Beauvoir su vida. En un artículo titulado, "Las mujeres no pueden ser definidas", Julia Kristeva señala que "la creencia de que 'una es mujer' es casi tan absurda y oscurantista como la creencia de que 'uno es hombre'".[20] Kristeva dice "casi tan absurdo" porque existen razones prácticas, estratégicas para mantener la noción de mujer como una clase sin que importe su vacío descriptivo como término. Aceptando el argumento de Wittig de que la "mujer" es una categoría política, Kristeva pasa a considerar si no podría haber una categoría política *útil* al respecto. Lo que nos lleva otra vez a la objeción marxista proferida más arriba, y Kristeva está dispuesta a desprenderse del término por completo cuando se agote su eficacia política. Por ello concluye, "debemos usar 'somos mujeres' como un anuncio o eslogan para nuestras demandas. En un nivel más profundo, no obstante, una mujer no puede 'ser'; es algo que ni siquiera pertenece al orden del *ser*".[21] Las mujeres es, de este modo, un significante sustantivo y unívoco falso que disfraza e imposibilita una experiencia de género internamente variada y contradictoria. Y si, por volver a Beauvoir, las mujeres son un modo tal de llegar a ser que es detenido prematuramente, como si dijéramos, mediante la imposición reductiva de una nomenclatura sustancializadora, entonces la liberación de la experiencia internamente compleja de las mujeres, experiencia que podría hacer del mismo nombre "experiencia de las mujeres" una significación vacía, bien podría llegar a liberarse y/o precipitarse. Y la tarea aquí no es simplemente cambiar el lenguaje, sino examinar el lenguaje en sus supuestos ontológicos, y criticar esos supuestos en sus consecuencias políticas. En efecto, entender que la mujer existe en el orden metafísico del *ser* es entenderla como lo que ya está realizado, siendo autoidéntica, estática, pero concebirla en el orden metafísico del *llegar a ser* es inventar la posibilidad para su experiencia, incluida la posibilidad de no llegar a ser nunca una "mujer" sustantiva, autoidéntica. Tales sustantivos seguirán siendo, desde luego, descripciones vacías, y pueden llegar a ser deseables otras formas de descripciones activas.

[20] Julia Kristeva, "Women can Never be Defined", en Elaine Marks e Isabel de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, 137.

[21] *Ibidem*.

No es sorprendente que Beauvoir derive su marco filosófico de la filosofía existencial, ni que Wittig parezca deberle más a Beauvoir que a las feministas francesas que escriben a favor o en contra de Lacan. Ni tampoco sorprende que la teoría de la sexualidad de Foucault y su historia de los cuerpos esté escrita sobre la base de *La voluntad de poder* y la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, cuyo método de crítica existencial revelaba regularmente cómo se pueden reducir los valores que parecen naturales a sus orígenes culturales contingentes.

El cuestionamiento psicoanalítico hace bien en recordarnos lo profundamente enraizadas que están las identidades sexual y de género y la cualificación marxista refuerza la noción de que el modo en que estamos constituidos no siempre es asunto nuestro. Bien podría ocurrir que Wittig y Foucault ofrecieran nueva/s identidad/es que, a pesar de toda su cualificación, siguieran siendo utópicas. Pero es útil recordar la lectura que hace Gayle Rubin del psicoanálisis como la reconstrucción de estructuras de parentesco bajo la forma de las modernas identidades de género.[22] Si ella tiene razón al atender la identidad de género como el "rastro" del parentesco, y al señalar que el género se ha liberado cada vez de los vestigios del parentesco, nos parece entonces justificado concluir que la historia del género bien pudiera revelar la liberación gradual del género de sus restricciones binarias. Más aún, cualquier esfuerzo teórico por descubrir, mantener o articular una femini-

[22] Véase Gayle Rubin, "The Traffic in Women: The Political Economy of Sex", en Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975, 178-192.

dad esencial debe enfrentarse con el siguiente problema moral y empírico: ¿qué ocurre cuando las mujeres individuales no se reconocen en las teorías que les explican su esencia insuperable? Cuando lo esencial femenino se articule por fin, y lo que hemos estado llamando "mujeres" no puedan verse a sí mismas en esos términos, ¿qué concluiremos entonces? ¿Que esas mujeres están engañadas, o que de ningún modo son mujeres? Podemos argumentar que las mujeres tienen una esencia más inclusiva, o podemos volver a esa prometedora sugerencia de Simone de Beauvoir, a saber, que las mujeres no tienen ningún tipo de esencia, y por tanto no tienen necesidad natural, y que, desde luego, lo que llamamos una esencia o un hecho material simplemente es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural.

MARTA LAMAS

*Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"**

DIFERENCIAS DE IDIOMA, ANALOGÍAS Y CONFUSIONES CONCEPTUALES

EL FEMINISMO académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender* (*género*) en los años setenta,[1] pretendiendo así diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología. Además del objetivo científico de comprender mejor la realidad social, estas académicas tenían un objetivo político: distinguir que las características humanas consideradas "femeninas" eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse "naturalmente" de su sexo. Supuestamente con la distinción entre *sexo* y *género* se podía enfrentar mejor el determinismo biológico y se ampliaba la base teórica argumentativa en favor de la igualdad de las mujeres. Posteriormente, el uso de la categoría *género* llevó al reconocimiento de una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales y perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina. Sin embargo, ahora que en los años noventa se ha popularizado este término, la manera en

* Este ensayo es una elaboración de la ponencia "Algunas dificultades en el uso de la categoría género", presentada en la sesión "Antropología de género: teoría y método", coordinada por Ana María Salazar, durante el *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, agosto de 1993. Fue publicado anteriormente en *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm. 1, Universidad de Guadalajara, 1995.

[1] Parte de ese proceso está en M. Lamas, "La antropología feminista y la categoría 'género'", en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACyT/UAM Iztapalapa, 1986, pp. 173-198.

que frecuentemente se utiliza elude esa distinción, al equiparar *género* con *sexo*.

Son varias, y de diferente índole, las dificultades para utilizar esta categoría. La primera es que el término anglosajón *gender* no se corresponde totalmente con nuestro *género* en castellano: en inglés tiene una acepción que apunta directamente a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como engendrar) mientras que en castellano[2] se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio y a la tela. Decir en inglés "vamos a estudiar el *género*" lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo, en castellano, resulta críptico para los no iniciados: ¿se trata de estudiar qué *género*, un estilo literario, un género musical, o una tela? En castellano la connotación de *género* como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical, pero sólo las personas que ya están en antecedentes del debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural.

Cada vez se oye hablar más de la *perspectiva de género*. ¿Qué significa esto? Al analizar dicha perspectiva se constata que *género* se usa básicamente como sinónimo de *sexo*: la variable de *género*, el factor *género*, son nada menos que *las mujeres*. Aunque esta sustitución de *mujeres* por *género* se da en todas partes, entre las personas hispanoparlantes tiene una justificación de peso: en castellano se habla de las mujeres como "el género femenino", por lo que es fácil deducir que hablar de *género* o de *perspectiva de género* es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino.

En un ensayo clave Joan W. Scott[3] apunta varios usos del concepto *género* y explica cómo "la búsqueda de legitimidad

[2] El *Diccionario del uso del español* de María Moliner consigna cinco acepciones de género; la última es la relativa al género gramatical.

[3] Joan W. Scott, "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review* 91, 1986. Hay traducción: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelang y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

académica" llevó a las estudiosas feministas en los ochenta a sustituir *mujeres* por *género*:

> En los últimos años cierto número de libros y artículos cuya materia es la historia de las mujeres, sustituyeron en sus títulos "mujeres" por "género". En algunos casos esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos, se relaciona realmente con la acogida política del tema. En esas ocasiones, el empleo de "género" trata de subrayar la seriedad académica de una obra, porque "género" suena más neutral y objetivo que "mujeres". "Género" parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, "género" no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido... "género" incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas.

Para Scott este uso descriptivo del término, que es el más común, reduce el *género* a "un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres". Empleado con frecuencia por los historiadores para "trazar las coordenadas de un nuevo campo de estudio" (las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género), referido "solamente a aquellas áreas –tanto estructurales como ideológicas– que comprenden relaciones entre los sexos" este uso respalda un "enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología".

Pero la cuestión no queda ahí. Scott señala además que *género* se emplea también para designar las relaciones sociales entre los sexos,

> ...para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Este uso insiste en que el mundo de las mujeres es parte del mundo de los hombres, creado en él y por él. Este uso

rechaza la utilidad interpretativa de la idea de las esferas separadas, manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra.

Finalmente, para Scott la utilización de la categoría *género* aparece no sólo como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales sino también como forma de situarse en el debate teórico. Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y la diferencia de sexos es una forma primaria de diferenciación significativa. El *género* facilita un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia de sexos y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana.

Scott propone una definición de *género* que tiene dos partes analíticamente interrelacionadas, aunque distintas, y cuatro elementos. Para ella lo central de su definición es la "conexión integral" entre dos ideas: "el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder".

Scott distingue los elementos del *género*, y señala cuatro principales:

1. Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.
2. Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.
3. Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos, las instituciones educativas, la política.

4. La identidad. Scott señala que aunque aquí destacan los análisis individuales –las biografías– también hay posibilidad de tratamientos colectivos que estudien la construcción de la identidad genérica en grupos. Ésta es una parte débil de su exposición, pues mezcla identidad subjetiva e identidad de género.

Scott cita a Bourdieu,[4] para quien

...la "división del mundo", basada en referencias a "las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción" actúa como la "mejor fundada de las ilusiones colectivas". Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social.

Ya que estas referencias establecen un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, el *género* se implica en la concepción y construcción del poder. De ahí que ella señale que el *género* es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder.

El ensayo de Scott tiene varios méritos. Uno fundamental es su cuestionamiento al esencialismo y la ahistoricidad. Ella aboga por la utilización no esencialista de *género* en los estudios históricos feministas: "Necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual."

Además, su ensayo ordena y clarifica el debate, y propone una vinculación con el poder. Otro acierto es señalar, muy en la línea de decir que el emperador no tiene ropas, la obviedad de la sustitución "académica" de *mujeres* por *género*. Esta medida de política académica ignora el esfuerzo metodológico por distinguir *construcción social* de *biología* que alentó mucho del trabajo pionero de *género*.

[4] La obra citada de Pierre Bourdieu es *Le sens pratique*, París, 1980. Hay traducción: *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991.

La simbolización cultural de la diferencia sexual

A lo largo de los últimos veinte años, investigadores y pensadores de diversas disciplinas han venido utilizando la categoría *género* de diferentes maneras. Aunque muchas cuestiones dificultan una unificación total en el uso de esta categoría, creo que podemos distinguir entre dos usos básicos: el que habla de *género* refiriéndose a las mujeres; y el que se refiere a la construcción cultural de la diferencia sexual, aludiendo a las relaciones sociales de los sexos.

Indudablemente una ventaja de usar *género* para designar las relaciones sociales entre los sexos es la que plantea Scott: mostrar que no hay mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres, que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. Usar esta concepción de *género* lleva a rechazar la idea de las esferas separadas. Scott señala que los "estudios de la mujer" perpetúan la ficción de que la experiencia de un sexo tiene poco o nada que ver con la experiencia del otro sexo. Aunque existe ese riesgo, creo que es menor ya que muchos trabajos ubicados en los "estudios de la mujer" integran la perspectiva de relaciones sociales entre los sexos. En todo caso, el uso de la categoría género implica otra índole de problemas: dependiendo de la disciplina de que se trate es que se formulará la interrogante sobre ciertos aspectos de las relaciones entre los sexos o de la simbolización cultural de la diferencia sexual.

Desde la antropología, la definición de *género* o de *perspectiva de género* alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual. Un ejemplo de una investigación antropológica que explora este ámbito desde una *perspectiva de género* es la que realizó el antropólogo español Manuel Delgado.[5] Puede ser muy ilustrativo observar cómo alguien analiza un fenómeno social desde esta perspectiva de *género*.

[5] Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona, 1993.

Delgado se propuso analizar la violencia popular anticlerical en España, fenómeno que ha sido explicado con elementos que proceden del campo estrictamente político-institucional y económico: la complicidad de la Iglesia con los latifundistas, los carlistas, el absolutismo, la monarquía y el Estado, la insurrección militar, etcétera. Sin negar que puedan tener un lugar estratégico en cualquier clarificación, Delgado insiste que estos elementos no bastan para dar cuenta del aspecto irracional del fenómeno. Delgado sostiene que los elementos explicativos tradicionales muchas veces han actuado como lo que Lévi-Strauss llama "racionalizaciones secundarias", o Althusser "sobredeterminaciones de causa".

Delgado relata cómo en España, como reacción al levantamiento militar de Franco en 1936, los anticlericales incendiaron y arrasaron miles de iglesias, y destruyeron sus objetos rituales, incluso las imágenes que poco antes habían llevado en procesión; además, asesinaron a sacerdotes, monjes y monjas. Esto ya había ocurrido en 1835, 1909 y 1931, pero nunca con tanta saña como entonces.

Gran parte de los historiadores de ese fenómeno no ve otra cosa que "explosiones en que se manifestaban los instintos sádicos de turbas enloquecidas y sedientas de sangre". Otros historiadores políticos plantean que ésa fue la forma en que se canalizó una enemistad violenta contra los poderosos económica o políticamente, cuya hegemonía era sancionada por la institución eclesial y la religión católica.

La interpretación de Delgado va por otra parte, pues penetra en el entramado de la simbolización cultural y localiza los factores ocultos o tácitos no explicitados. Delgado se propone prestar atención al *contenido simbólico* de "los motines iconoclastas y las actitudes sacrílegas".

> Si la gente quemaba iglesias, pateaba confesionarios, defecaba en las pilas bautismales, le sacaba los ojos a los santos y colgaba de los testículos a los sacerdotes, los historiadores no se han preguntado *qué significaban* una iglesia, un confesionario, una pila bautismal, un santo o un sacerdote.

Delgado tiene clara conciencia de que: "un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace". Por eso él plantea que esos hechos

> ...pertenecen a una misma trama de significaciones, a una red de interrelaciones e interacciones cuya gramática oculta se intenta reconstruir y cuya lógica he tratado de desentrañar... [haciendo] intervenir categorías relativas al desglose sexual, es decir, a la construcción cultural de los géneros.

Al elegir una perspectiva de *género*, Delgado no se plantea "discutir el papel supuestamente real y objetivo de la mujer en el marco doctrinal del catolicismo", ni la "culpabilización de lo femenino que se desprende del texto bíblico"; él pretende dar cuenta de la simbolización de la diferencia sexual reconstruyendo "la manera como la oposición hombre/mujer se producía en el imaginario de las movilizaciones que habían asumido la misión de destruir lo sagrado". Eso lo lleva a sugerir que "los ataques a la Iglesia y sus cultos podrían haber funcionado psicológicamente como agresiones contra una suerte de poder, si no femenino, cuando menos feminizante".

Lo notable de la propuesta de Delgado es que plantea la "consideración del sistema religioso de la cultura en tanto que objeto de identificación genérica, como parte del orden representacional encargado de operar la distinción sexual". Así, la Iglesia, como "hipóstasis de la autoridad social", pasaría a ser leída

> ...contribuyendo tanto repertorial como ideológicamente a la esencialización de la femineidad y sus "misterios" y encarnando presuntos peligros para la hegemonía del mundo-hombre. Los disturbios iconoclastas pasarían así a incorporarse significativamente a la realidad social concebida en clave de género, esto es a las articulaciones metafóricas e institucionales a través de las cuales la cultura procede al marcaje de los sexos.

Delgado coloca en primer plano "la calidad determinante de las diferencias simbólicas entre los sexos"; para él la distribución de funciones sociosexuales tuvo que ocupar un papel

> ...social y psicológicamente fundamental y no marginable en la producción de una ideología obsesivamente centrada en la necesidad de abatir el poder sacramental en España, como requisito ineludible de un fantasioso proceso de modernización/virilización, liberador de las antiguas cadenas del pasado/mujer.

Delgado reconstruye así la manera en que el género intervenía en la percepción de lo social, lo político o lo cotidiano de los actores históricos. Su interpretación va más allá de simplemente reconocer la existencia de dos ámbitos sociales, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan. De entrada, el hecho de que el clero sea masculino no facilita una interpretación como la suya, que analiza lo relativo a la Iglesia como un territorio feminizante, que amenaza simbólicamente la virilidad. Si Delgado logra ir más allá de lo aparente es porque reconoce el estatuto simbólico de la cultura y distingue entre el orden de lo imaginario y el de lo real.

No es éste el espacio para dar cuenta de toda la interpretación que hace Delgado. Este autor analiza cómo los varones perciben la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad y a las mujeres como madres controladoras. Al relacionar lo femenino con lo religioso, el anticlericalismo se perfila como un proceso de masculinización frente a lo que se percibe como una hegemonía matriarcal.

Aunque, desde el plano de los significados culturales, Delgado interpreta el odio contra la Iglesia y el clero como un desplazamiento del desacuerdo hacia las coacciones y fracasos que el imaginario masculino atribuía a figuras intercambiables (la Iglesia y la comunidad social: las esposas y las madres) también insiste en que hay otros elementos en juego y deja abierta su explicación

del fenómeno a otros factores. Pero lo que me importa subrayar aquí es cómo el uso de esta perspectiva le permite analizar una de las tantas formas simbólicas de que se vale la cultura para institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres y para poner en escena sus confrontaciones.

Principios y mecanismos de oposición binaria del proceso de simbolización

Hemos vislumbrado que el *género*, como simbolización de la *diferencia sexual*, se construye culturalmente diferenciado en un conjunto de prácticas, ideas y discursos, entre los que se encuentran los de la religión. También hemos visto, aunque sea someramente, cómo los procesos de significación tejidos en el entramado de la simbolización cultural producen efectos en el imaginario de las personas.

La antropología ha investigado más cómo se instituyen las pautas culturales a partir de la simbolización que cómo opera el propio proceso de simbolización. La humanización del primate en *homo sapiens* es resultado de su progresiva emergencia del orden biológico hacia el orden simbólico. Su socialización y su individuación están ligadas a la constitución de la simbolización. El núcleo inicial y fundador del aparato psíquico, esa parte del individuo que no está determinada por la historia, es la raíz misma de la cultura, es decir, el punto de emergencia del pensamiento simbólico, que se integra en el lenguaje. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje los seres humanos simbolizamos y hacemos cultura.

Para Claude Lévi-Strauss, la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de *códigos* e *intercambios*.[6] Las unidades del discurso cultural son creadas por el principio de oposición binaria y unos cuantos principios subya-

[6]Juan Castaingts, "En homenaje a Lévi-Strauss", en *Palabras devueltas*, Jesús Jaúregui e Yves Marie Gourio editores, INAH, IFAL y CEMCA, México, 1986 (Colección Científica).

cen en las reglas de acuerdo con las cuales se combinan esas unidades para dar lugar a los productos culturales existentes: mitos, reglas de matrimonio, arreglos totémicos, etcétera. Es decir, para este antropólogo, las culturas son básicamente sistemas de clasificación, y las producciones institucionales e intelectuales se construyen sobre estos sistemas clasificatorios.

El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y en mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en una cultura dada.

La cultura es un resultado, pero también una mediación: es el conjunto de mecanismos de defensa del yo ante la entrada violenta al mundo por el nacimiento y a la paulatina estructuración psíquica, con la adquisición del lenguaje. Según Freud, nos constituimos en "seres de cultura" cuando ésta ejerce una represión y nos obliga a renunciar a la felicidad absoluta y la reconciliación total, a la completud. Los seres humanos jamás nos reponemos de sabernos incompletos, *castrados*, ni tampoco de las heridas narcisistas que nos infligen las renuncias impuestas por la cultura. No aceptamos la realidad –que somos seres escindidos y que nos vamos a morir– y deseamos lo imposible –la completud y la inmortalidad. Laplantine[7] señala que la existencia humana sólo es soportable a través de esa "pantalla deformadora" de la realidad, que es la cultura.

El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos culturalmente y para volvernos seres sociales. Pero el lenguaje no es sólo un instrumento que utilizamos a voluntad, también lo introyectamos inconscientemente. Desde la perspectiva psicoanalítica de Lacan, el acceso del sujeto al uso de una estructura de lenguaje que lo precede coincide con la organización y establecimiento de

[7]François Laplantine, *Introducción a la etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona, 1979.

su inconsciente. De ahí que para Lacan, el inconsciente y el lenguaje están inextricablemente ligados: "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"; "el inconsciente es el discurso del Otro"; "el lenguaje es el requisito del inconsciente". Por un proceso de simbolización, que utiliza la metáfora y la metonimia, muchos de nuestros deseos quedan en el inconsciente y sólo mediante el trabajo psicoanalítico podemos reconstruir los caminos metafóricos y metonímicos que adoptaron cuando perdimos su sentido.

Cualquier comprensión del inconsciente requiere la comprensión del lenguaje y de su ciencia particular, la lingüística, de la cual Lacan seleccionó y adaptó ciertos aspectos a sus fines. Desde la lingüística moderna (en este caso particular, desde Saussure) se puede ver que el lenguaje posee una estructura que está fuera del control y la conciencia de los hablantes individuales quienes, sin embargo, hacen uso de esta estructura, que está presente en cada una de sus mentes. Unas unidades de sentido, los *signos*,[8] dividen y clasifican al mundo, y lo hacen comprensible.

Para Saussure, cada lengua "mapea" conceptualmente, divide o clasifica el mundo de maneras diferentes a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos: cada lengua articula y organiza el mundo en diferente forma. Por lo tanto, tampoco hay una relación natural entre los signos y el mundo. Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computadoras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos. Pero los lenguajes, incluso los más "primitivos", no se limitan a nombrar lo útil o inmediato: son un vehículo para nombrar lo subjetivo, lo mágico o lo misterioso. Esto se consigue a partir de la simbolización y la metaforización. Al

[8] El *signo* es la unidad fundamental, y es una entidad doble que une al *significante* (imagen acústica) y al *significado* (concepto), cuya relación interna es arbitraria; es decir: no existe ninguna razón "natural" o "lógica" para que cierta imagen acústica (o *significante*) esté unida a cierto concepto (o *significado*); se trata de una convención social.

nombrar se abre una brecha entre el nombre y aquello que es nombrado: el nombre no es la cosa. Con la poesía (y con el arte en general) se intenta cerrar esa brecha y suscitar una aproximación a esa experiencia indescriptible.

Los seres humanos simbolizamos un material básico, que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal, específicamente el *sexo*. Aunque aparentemente la biología muestra que los seres humanos vienen en dos sexos, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el "sexo biológico" de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales).

Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum* –y no en una dicotomía de unidades discretas–, cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso las investigaciones más recientes en el tema[9] señalan que, para entender la *realidad biológica* de la sexualidad, es necesario introducir la noción de *intersexos*. Como dentro del *continuum* podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo,[10] los intersexos serían, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación rápida y aún insuficiente de estas combinaciones nos obligan a reconocer por lo menos cinco "sexos" biológicos:

–varones (es decir, personas que tienen dos testículos)
–mujeres (personas que tienen dos ovarios)
–hermafroditas o *herms* (personas en que aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario)

[9] Anne Fausto-Sterling, "The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril de 1993. Autora de *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books.

[10] Se calcula que el 4 por ciento de la población mundial está compuesta por hermafroditas desde el punto de vista biológico, es decir, por personas que presentan características fisiológicas de los dos sexos.

–hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos)
–hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos).

Esta clasificación funciona sólo si tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales "secundarios" como una unidad; pero si nos ponemos a imaginar la multitud de posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas que señalamos más arriba, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural. Esta dicotomía se refuerza por el hecho de que casi todas las sociedades hablan y piensan binariamente, y así elaboran sus representaciones.

Las representaciones sociales son construcciones simbólicas que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas. El ámbito social es, más que un territorio, un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona: nuestra conciencia está habitada por el discurso social. Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un *otro*. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana.

Diferencia sexual: fundamento y entramado de la subordinación femenina

Lo que define al *género* es la acción simbólica colectiva. Mediante el proceso de constitución del orden simbólico en una sociedad se fabrican las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres. Una investigación especialmente fecunda y esclarecedora es

la del antropólogo francés Maurice Godelier[11] sobre los baruya, una pequeña sociedad de Nueva Guinea. La situación anómala de esta sociedad, que hasta 1951 desconocía la existencia de los hombres blancos occidentales, permitió un estudio privilegiado. En 1960, cuando el gobierno australiano decidió gobernarlos y emprendió un proceso de "pacificación", los baruya estaban organizados como una tribu acéfala compuesta de quince clanes y carecían de clases sociales y Estado. Godelier inició su investigación en 1967 y la visión de conjunto que da de las relaciones entre los hombres y las mujeres, tal y como debieron ser antes de la llegada de los blancos, es que en esa sociedad los hombres disfrutaban de "toda una serie de monopolios o de funciones clave que les aseguraban permanentemente, de modo colectivo e individual, una superioridad práctica y teórica sobre las mujeres, superioridad material, política, cultural, ideal y simbólica".

Godelier resume la situación de las mujeres como claramente una de subordinación: separadas del principal factor de producción (la tierra) y de los principales medios de destrucción y represión (las armas); excluidas del conocimiento de los más sagrados saberes; mantenidas al margen o en un lugar secundario durante las discusiones y toma de decisiones concernientes al interés general de la tribu o a su propio destino individual; valoradas cuando no se quejan y cuando son fieles, dóciles y cooperadoras; intercambiadas entre los grupos, con el agravante de que sus hijos no les pertenecen.

Hemos visto que el proceso de entrada a la cultura es también el proceso de la entrada al lenguaje y al género. En el caso de los baruya, la adquisición del género se confirma, además, con los ritos de iniciación. Para Godelier, el dispositivo central de la dominación masculina es la maquinaria de las iniciaciones. Estos ritos implican un proceso de afirmación de la identidad de género que vuelve evidentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente los jóvenes han estado recibiendo a lo largo de sus

[11] *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid, 1986.

vidas, y que los confirma como "hombres" o "mujeres" capaces de vivir en sociedad. A partir de su iniciación, se reafirmará la segregación sexual presente en todos los aspectos, materiales y simbólicos. La vida se divide en masculino y femenino: el trabajo (la caza, la recolección, la agricultura, la ganadería, la producción de sal, la fabricación de útiles, armas, vestidos y adornos, la construcción de casas) y el espacio, desde el exterior (caminos para hombres y para mujeres), hasta el interior (diferentes áreas dentro de las casas).

Godelier cuestiona la explicación tradicional de que la segregación sexual y su consecuente división del trabajo explican el predominio social de los hombres y plantea que el predominio masculino *presupone* esa división del trabajo. Así Godelier se introduce de lleno en la problemática de lo simbólico. Esta separación de las mujeres de los principales medios de producción, destrucción y gobierno se interpreta, en el pensamiento baruya, como "la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes creadores que antaño habían pertenecido a las mujeres". Para los baruya la superioridad masculina nace del hecho "incontrovertible", ubicado en el terreno de lo simbólico, de que en épocas remotas sus antepasados varones habían expropiado a las mujeres sus poderes. Por ello habían acumulado dos poderes: el que poseen los hombres como tales (simbolizado en el poder fecundante y nutricio de su esperma) y el de las mujeres, poseedoras de poderes femeninos que emanan de una creatividad originaria superior a la de ellos.

En esta interpretación simbólica Godelier constata el papel relevante desempeñado por la diferencia de sexo. Ésta aparece como "una especie de *fundamento cósmico* de la subordinación, incluso, de la opresión de las mujeres". El entramado de la simbolización se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo, y Godelier señala que para los baruya todos los aspectos (económicos, sociales y políticos) de la dominación masculina se explican por el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual. Resulta interesante comprobar la actualidad

de esa creencia. *¡Ésa es también la idea rectora del pensamiento judeocristiano occidental, y compartida hasta la fecha por la mayoría de las sociedades (orientales, musulmanas)!*

Ambos sexos comparten esas creencias, y en eso radica su eficacia. Todos los gestos, ritos y prácticas simbólicas que los baruya producen para mostrar y demostrar la primacía de los hombres en el proceso de reproducción de la vida se nutren del *imaginario*, pero tienen un vigor social avasallador. La participación, convencida, de las mujeres[12] constituye la fuerza principal, silenciosa e invisible, de la dominación masculina. Los baruya piensan que los hombres han sabido apropiarse de los poderes de las mujeres, añadiéndolos a los suyos propios. Obviamente estos poderes no existen más que en el discurso y en las prácticas simbólicas que confirman su existencia.

La preocupación por la diferencia sexual y el interés por la reproducción marcan la forma en que la sociedad contempla a los sexos y los ordena en correspondencia con sus supuestos papeles "naturales". Reconocer la diferencia de papeles implica una jerarquización. En el caso de los baruya hay un verdadero salto mortal simbólico: se disminuye la importancia del papel de la mujer en la reproducción, cuando justamente es de su cuerpo de donde salen los hijos y gracias a su leche que éstos sobreviven los primeros meses. Contra los datos de la realidad, prevalece la fuerza de la simbolización.

En su estudio sobre los baruya, Godelier sigue de cerca la operación mediante la cual la diferencia sexual es simbolizada y, al ser asumida por el sujeto, produce un imaginario con una eficacia política contundente: las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad. El sujeto social *es* producido por las representaciones simbólicas. Los hombres y las mujeres (baruyas,

[12] Una explicación de por qué las mujeres no se rebelan contra la dominación que retoma la fórmula de Gramsci de que la hegemonía consiste en dominación más consenso está en Ana M. Rosas, "Hacia una teoría de las transacciones desiguales: aportaciones de las discusiones antropológica y sociológica al debate feminista", en *debate feminista*, núm. 2, septiembre de 1990.

occidentales, orientales, etcétera) no son reflejo de una realidad "natural",[13] sino el resultado de una producción histórica y cultural.

Si, como Delgado proponía, "un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace", para comprender más cabalmente las pautas de significación cultural es necesaria una perspectiva que utilice tanto la antropología como la teoría psicoanalítica. En cada cultura la oposición hombre/mujer pertenece a una trama de significaciones determinadas, que puede expresarse en alguno de los tres registros de la experiencia humana propuestos por Lacan: simbólico, imaginario y real. En su investigación Godelier reconstruye los mecanismos, la lógica interna de las prácticas sociales y de las ideas que articulan esta configuración de relaciones, y aclara cómo el proceso de simbolización de la diferencia sexual se ha traducido en la desigualdad de poder. Por eso Godelier declara que su investigación "trata acerca del poder, y ante todo, acerca del poder que un sexo ejerce sobre el otro". La lógica oculta que la antropología que investiga el género intenta reconstruir, desentrañando la red de interrelaciones e interacciones sociales que se construyen a partir de la división simbólica de los sexos, es la lógica del *género*. Esta lógica parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio de la mujer. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad.

La lógica del género y la ley social

La cultura marca a los seres humanos con el *género* y el *género* marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. La lógica del género es una lógica de poder, de dominación. Esta lógica es, según Bourdieu,[14] la forma

[13] Ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término "natural", que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad.

[14] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory* 7, núm. 1, junio de 1988.

paradigmática de *violencia simbólica*, definida por este sociólogo francés como aquella violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. Para Bourdieu existe gran dificultad para analizar la lógica del *género* ya que se trata de

> ...una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento.[15]

Bourdieu dice que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como "natural" gracias al acuerdo "casi perfecto e inmediato" que obtiene de, por un lado, estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se inscriben mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria. Así,

> ...las personas dominadas, o sea las mujeres, aplican a cada objeto del mundo (natural y social) y en particular a la relación de dominación en la que se encuentran atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se realiza, esquemas no pensados de pensamiento que son el producto de la encarnación de esta relación de poder en la forma de pares (alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera) y que por lo tanto las llevan a construir esta relación desde el punto de vista del dominante como natural.

[15] Pierre Bourdieu y Löic J.D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, 1992, p. 171.

Bourdieu señala que la eficacia masculina radica en el hecho que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada.

La dominación de género muestra mejor que ningún otro ejemplo que la *violencia simbólica* se lleva a cabo a través de "un acto de cognición y de falso reconocimiento que está más allá de, o por debajo de, los controles de la conciencia y la voluntad". Según Bourdieu, este acto se encuentra en las oscuridades de los esquemas de *habitus*,[16] esquemas que a su vez son de género y engendran género.

Bourdieu dice que no se puede comprender la *violencia simbólica* a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. En ese sentido él señala que la dominación de género consiste en lo que se llama en francés *contrainte par corps*, o sea, un encarcelamiento efectuado mediante el cuerpo. El trabajo de la socialización tiende a efectuar una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una operación doble: primero, mediante la construcción social de la visión del sexo biológico, que sirve como la fundación de todas las visiones míticas del mundo; segundo, a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera política encarnada. Este doble trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone a mujeres y hombres el *género*, o sea, "conjuntos diferentes de disposiciones respecto a los juegos sociales que son cruciales en su sociedad, tales como juegos de honor y guerra (adecuados para el despliegue de la masculinidad o la virilidad) o, en sociedades avanzadas, los juegos más valorados, tales como la política, los negocios, la ciencia, etcétera". La masculinización de los cuerpos de los machos humanos y la feminización de los cuerpos de las hembras humanas son procesos que efectúan una somatización del arbitrario cultural que también se vuelve una construcción durable del inconsciente.

[16] El término *habitus* es un concepto clave de Bourdieu, mediante el cual se refiere al conjunto de relaciones históricas "depositadas" en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

Bourdieu, al igual que Godelier, ubica en lo simbólico el origen del estatuto inferior que casi universalmente es asignado a las mujeres. Él dice:

> Para explicar el hecho de que las mujeres, en la mayoría de las sociedades conocidas, están consignadas a posiciones sociales inferiores, es necesario tomar en cuenta la asimetría de estatus adscrito a cada género en la economía de los intercambios simbólicos. Mientras que los varones son los sujetos de las estrategias matrimoniales, a través de las cuales trabajan para mantener o aumentar su capital simbólico, las mujeres son siempre tratadas como objetos de dichos intercambios, en los que circulan como símbolos adecuados para establecer alianzas. Así, investidas de una función simbólica, las mujeres son forzadas continuamente a trabajar para preservar su valor simbólico, ajustándose, amoldándose al ideal masculino de virtud femenina, definida como castidad y candor, y dotándose de todos los atributos corporales y cosméticos capaces de aumentar su valor físico y su atractivo.

Bourdieu afirma que la dominación masculina está fundada sobre la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, o sea, sobre

> ...la asimetría fundamental entre hombres y mujeres instituida en la construcción social del parentesco y el matrimonio: ésa entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y es la relativa autonomía de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina se puede perpetuar a sí misma a pesar de transformaciones en el modo de producción.

De aquí se desprende que la liberación de las mujeres sólo se podrá realizar mediante una acción colectiva dirigida a una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato de las estructuras encarnadas y objetivas, o sea, de una revolución

simbólica que cuestione los propios fundamentos de la producción y reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de pretensión y distinción, que es la base de la producción y el consumo de los bienes culturales como signos de distinción.[17]

La ley social refleja la lógica del *género* y construye los valores e ideas a partir de esa oposición binaria que tipifica arbitrariamente, excluyendo o incluyendo en su lógica simbólica ciertas conductas y sentimientos. Mediante el *género* se ha "naturalizado" la heterosexualidad, excluyendo a la homosexualidad de una valoración simbólica equivalentemente aceptable. Aunque en nuestra cultura *de facto* se acepte la homosexualidad, el deseo homosexual queda fuera de la lógica del *género* y tiene un estatuto (simbólico, moral y jurídico) diferente al de la heterosexualidad: está fuera de la ley. De ahí que exista un buen número de personas cuyas vidas están en conflicto abierto con su sociedad.

La comprensión del fenómeno de la estructuración psíquica ha dado lugar, en ciertos círculos de especialistas, a una aceptación de la homosexualidad como una identidad sexual tan contingente o tan condicionada como la heterosexualidad.[18] De ahí el paulatino reconocimiento de asociaciones psicoanalíticas y psiquiátricas de que la homosexualidad no es una patología ni una enfermedad mental. Pero la comprensión teórica sobre la calidad indiferenciada de la libido sexual y el proceso inconsciente que estructura al sujeto hacia la heterosexualidad o la homosexualidad no tiene todavía correspondencia en la lógica simbólica de nuestra cultura, tan marcada por el *género*. Por eso, aunque de entrada cada sexo contiene la posibilidad de una estructuración psíquica homosexual o heterosexual, lo que lleva a cuatro posicionamientos de sujeto –mujer homosexual, mujer heterosexual, hombre homosexual y hombre heterosexual– sólo están simbolizados dos: mujer y hombre heterosexuales. La supuesta "tolerancia" hacia las personas homosexuales no es más que lo que Bourdieu denomina una "estrategia de condescendencia", que lleva a la violencia simbólica a un grado más alto de negación y disimulación.

[17] Pierre Bourdieu, *La distinción*, Taurus, Madrid.

[18] Véase Margarita Gasque, "Freud y la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 1, marzo de 1990, y Antonieta Torres Arias, "El malentendido de la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

La estructuración psíquica que determina la identidad sexual[19] se lleva a cabo a partir de la dialéctica edípica, y el resultado de este proceso puede ser la heterosexualidad o la homosexualidad.[20] Hasta donde la clínica y las investigaciones del psicoanálisis permiten comprender, los niños y las niñas incorporan su *identidad de género* (por la forma en que son nombrados y por la ubicación que familiarmente se les ha dado) antes de reconocer la diferencia sexual. Esto ocurre antes de los dos años, con total desconocimiento de la correspondencia entre sexo y género. Después de los tres años suele darse la confrontación con la diferencia de sexos. La primera vez que las criaturas miran el cuerpo de otro u otra y lo comparan con el propio, la niña interpreta la presencia del pene masculino como que a ella le falta algo; por su parte el niño, que también interpreta que a la niña le falta algo, tiene miedo de perder lo que él sí tiene. Esto, de manera brutalmente simplificada, nos introduce –como seres humanos– a la problemática *imaginaria* de la castración.

Scott dice "Si la identidad genérica se basa sólo y universalmente en el miedo a la castración, se niega lo esencial de la investigación histórica". Scott tiene razón al señalar que conceptualizar la *identidad de género* sólo con base en el factor psíquico es negar la historicidad. Pero, ¿quién sostiene eso? Ni los psicoanalistas, ni las feministas que trabajan con perspectiva psicoanalítica. La identidad de género de las personas varía, de cultura en cultura, en cada momento histórico. Cambia la manera como se simboliza e interpreta la *diferencia sexual*, pero permanece la *diferencia sexual* como referencia universal que da pie tanto a la simbolización del género como a la estructuración psíquica.

[19] Se ha puesto de moda hablar de *preferencia* sexual, pero tiene tal connotación voluntarista, al igual que *opción* sexual, que desdibuja el papel del inconsciente. Identidad u orientación sexual me parecen términos que reflejan más adecuadamente lo que ocurre.

[20] Desde el psicoanálisis no se considera como una tercera estructuración la bisexualidad. Se piensa que las personas con prácticas bisexuales están estructuradas hetero u homosexualmente, y que aunque su deseo está definido básicamente en una dirección, razones de otra índole las llevan a vivir su sexualidad en ambos campos.

Es muy amplio el número de personas que comparten el error de Scott de confundir construcción cultural de la *identidad de género* y estructuración psíquica de la *identidad sexual*. La *identidad de género* se construye mediante los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al *género*. La *identidad de género*, por poner un ejemplo simple, se manifiesta en el rechazo de un niñito a que lo vistan con un vestidito o en la manera con que las criaturas se ubican en las sillitas rosas o azules de un jardín de infantes. Esta identidad es históricamente construida de acuerdo con lo que la cultura considera "femenino" o "masculino"; evidentemente, estos criterios se han ido transformando. Hace treinta años pocos hombres se hubieran atrevido a usar un suéter rosa por las connotaciones femeninas de ese color; hoy eso ha cambiado, al menos entre ciertos sectores. En cambio, la *identidad sexual* (la estructuración psíquica de una persona como heterosexual u homosexual) no cambia: históricamente siempre ha habido personas homo y heterosexuales, pues dicha identidad es resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico.[21]

La *identidad sexual* se conforma mediante la reacción individual ante la *diferencia sexual* mientras que la *identidad de género* está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la *diferencia sexual*: el *género*.

No son lo mismo género y diferencia sexual

Un requerimiento para avanzar dentro de ciertas perspectivas teóricas en ciencias sociales es ponernos de acuerdo sobre qué términos corresponden a qué conceptos. Por ejemplo, *diferencia*

[21] No entro en ello, por razones de espacio, pero habría que dejar señalado que, además de la identidad de género y la sexual, está la identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o masculinidad, no desde un punto de vista cultural, sino psíquico. Véase Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Routledge, Londres, 1992.

sexual desde el psicoanálisis es una categoría que implica la existencia del inconsciente; desde las ciencias sociales se usa como referencia a la diferencia entre los sexos y desde la biología incluye otra serie de diferencias no visibles (hormonales, genéticas, etcétera). Tal vez se podrá llegar a definir la *diferencia sexual* como una realidad corpórea y psíquica, presente en todas las razas, etnias, clases, culturas y épocas históricas, que nos afecta subjetiva, biológica y culturalmente, pero por el momento yo me ciño a la definición psicoanalítica.

Así como se usa *género* en vez de *sexo*, existe una tendencia a sustituir la categoría analítica *diferencia sexual* por *género*, eludiendo el papel del inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad. Constance Penley[22] señala que el término *género* se ve como más útil y menos cargado que *diferencia sexual*, particularmente en la medida que el *género* es visto como "una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres y de enfatizar un sistema total de relaciones que pueden incluir al sexo, pero que no está directamente determinado por el sexo o determinando la sexualidad". Penley es parte del colectivo de la revista *m/f*, que asumió de manera notable el psicoanálisis como su perspectiva analítica principal. Las integrantes de *m/f* se propusieron realizar un escrutinio crítico de los discursos feminista y socialista con el objetivo de mostrar cómo el discurso da forma a la acción y cómo hace posibles ciertas estrategias. Negándole una especificidad fundante a la idea de *Mujer*, *m/f* desarrolló un proyecto desconstructivista en el sentido más amplio del término. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista, indiferente a las urgencias políticas y apelativos peores, *m/f* se sostuvo en su proyecto de reelaborar y difundir las ideas psicoanalíticas para la teoría feminista. Penley critica a las teóricas feministas, que reconocen la importancia de la explicación psicológica, pero que

[22] Constance Penley, "Missing *m/f*", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990. Este libro reúne una selección de los artículos más importantes de la revista *m/f* que se publicó en Inglaterra durante nueve años, de 1978 a 1986.

tratan de encontrar una perspectiva para dar cuenta de la construcción de la psique femenina que se pueda "articular" con los recuentos sociales e históricos sobre las mujeres mejor que el psicoanálisis.

Al sociologizar la psique,[23] se rebajan los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de adquisición de identidad. Así se ve la *diferencia sexual* como una de tantas diferencias sociales. Esta confusión está presente en el planteamiento que hace Teresa de Lauretis,[24] que la lleva a teorizar un sujeto "múltiple" en vez del sujeto escindido del psicoanálisis. Freud plantea que el sujeto está dividido, y que la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica. Esto es lo que nos constituye como sujetos en un mundo de deseos inconscientes ligados a signos. De ahí que la noción de satisfacción sea tan problemática.

Parveen Adams,[25] también de *m/f*, en un ensayo donde critica posiciones teóricas que se forman supuestamente dentro del psicoanálisis, pero que se alejan de la teoría de Freud, señala la importancia de distinguir dos cuestiones fundamentales: "el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social". Sobre esta compleja relación Adams recuerda la concepción de Freud de cultura: "cultura significa que *cualquier* conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente". La problematicidad de la relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales se desprende de esa concepción de cultura: "los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales".

[23] Las teorías feministas de gran éxito, y que son una especie de psicoanálisis sociologizado, son *El ejercicio de la maternidad*, de Nancy Chodorow, Gedisa, Barcelona, 1985, y *La teoría y la moral*, de Carol Gilligan, FCE, México, 1986.

[24] Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, 1987. Hay traducción de algunos de los ensayos aparecidos en ese libro en la compilación que hizo Carmen Ramos Escandón, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, 1991.

[25] Parveen Adams, "Hacer de madre", en *debate feminista*, núm. 6, septiembre de 1992.

Con la sustitución del concepto *diferencia sexual* por *género* se evitan conceptos como deseo e inconsciente y se simplifica el problema de la relación de lo social con lo psíquico. Esta incapacidad (¿resistencia?) para comprender el ámbito psíquico lleva a mucha gente a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales. Aunque las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad, las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen sólo del género, sino también de la *diferencia sexual*, o sea, del inconsciente, de lo psíquico.

Adams plantea que aunque no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico, no hay que renunciar a transformar lo social. La posibilidad de incidir políticamente se reafirma justamente cuando se subraya la diferencia entre lo psíquico y lo social. Adams concluye su ensayo señalando que sería una lástima que se rechazara prematuramente el

> ...concepto psicoanalítico de diferencia sexual, que tanto ha contribuido a socavar las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres y que ha servido para desarrollar el debate feminista y rebasar los límites de la mera interrogación de los papeles sociales.

En esta distinción de lo psíquico y lo social, y en la aceptación de ciertas interpretaciones, se establece una toma de posición definida, que divide *grosso modo* a las feministas en dos campos explicativos sobre los procesos por los que se crea la identidad del sujeto: el del psicoanálisis de las relaciones de objeto y el del psicoanálisis lacaniano.

Feministas como Chodorow y Gilligan están en el primero, mientras que el grupo de psicoanalistas inglesas (Adams, Penley, Mitchell y la revista *m/f*) en el segundo campo. Scott señala que: "Cada vez más, los historiadores que trabajan con el concepto 'cultura de mujeres' citan las obras de Chodorow y Gilligan como prueba y explicación de sus interpretaciones; quienes desarrollan teoría feminista, miran a Lacan."

A Scott ninguna de esas dos posturas le parece completamente operativa para los historiadores: "Mis reservas acerca de la teoría de las relaciones de objeto proceden de su literalidad, de su confianza en que estructuras relativamente pequeñas de interacción produzcan la identidad del género y generen el cambio."

Para ella esta interpretación "limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica, por lo que no deja vía para que el historiador relacione el concepto (o el individuo) con otros sistemas sociales de economía, política o poder".

En relación con el psicoanálisis lacaniano, Scott coincide en muchas cuestiones: valora que el lenguaje sea "el centro de la teoría lacaniana", que las ideas de masculino y femenino no sean fijas, lo que hace problemáticas las categorías de hombre y mujer, al sugerir que no son características inherentes sino construcciones subjetivas: "Esta interpretación implica también que el sujeto está en un proceso constante de construcción y ofrece una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis."

Scott reconoce que "encuentra instructiva esta interpretación", aunque señala su preocupación por la "fijación exclusiva sobre cuestiones del 'sujeto' y porque la teoría tiende a universalizar las categorías y la relación entre el varón y la mujer".

Aquí Scott parece olvidar que la pretensión del psicoanálisis es precisamente "fijarse exclusivamente sobre cuestiones del sujeto". Por eso, desde su posición de historiadora, a Scott no le resulta "completamente operativa" la teoría psicoanalítica, no le convence la supuesta "universalización" que hace el psicoanálisis porque no distingue entre el ámbito psíquico (con la indudable condición universal de la *diferencia sexual* como estructurante psíquico) y el ámbito social (con el *género* como simbolización cultural de la *diferencia sexual*).

La propia Scott retoma la idea de Teresa de Lauretis de que "[si] necesitamos pensar en términos de construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, no hay forma de especificar esos contextos dentro de los términos propuestos por Lacan".

¡Pero si justamente ése es el punto del psicoanálisis! ¿Qué sentido tiene –para el psicoanálisis– pensar la construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos? Otra vez aparece, ahora en Scott, la dificultad para distinguir entre lo psíquico y lo social. ¿Por qué no aceptar que en la construcción de la subjetividad participan elementos del ámbito psíquico y del ámbito social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorados diferencialmente? Desde posiciones como las de Scott o de Lauretis no se comprende que es absolutamente válida la insistencia del psicoanálisis en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar la "compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas".[26] Al analizar "la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual" Penley señala cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, sino que ocurre algo diferente, el psicoanálisis plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica. Así, el psicoanálisis muestra los límites de las dos perspectivas –biológica y sociológica– con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres. No es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la *diferencia sexual* para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas –hormonales, anatómicas, etcétera– y sociales –de clase, de etnia, de edad, etcétera). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la *diferencia sexual* es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden.

Reconocer las diferencias, deconstruir el género

Una discusión rigurosa sobre *género* implica abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre *diferencia sexual* y

[26] Penley, *op. cit.*

cultura. Las prácticas sociales con que el sujeto expresará su deseo están marcadas por el *género*, pero también por su inconsciente. El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Desde la perspectiva freudiana, el sujeto es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes. El reconocimiento de que nunca vamos a estar completos, que siempre nos va a faltar algo, es lo que se formula como la falta, la carencia, la castración, y que condiciona la estructuración de la identidad psíquica. Lo que hace justamente el psicoanálisis es ofrecer el recuento más complejo y detallado hasta el momento de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste la imposición de la cultura.

El trabajo crítico y desconstructivista feminista ha aceptado que los seres humanos estamos sometidos a la cultura y al inconsciente, reconociendo las formas insidosas y sutiles del poder social y psíquico. Así, desechando las formas esencialistas de pensamiento, una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad ha ido emergiendo.[27]

Pensar que algo es "natural" lo hace aparecer como inmutable. Justamente de la crítica feminista sobre el *sexo* como algo dado e inamovible surgió el uso de la categoría *género* como lo construido socialmente. Sin embargo, a lo largo de estos años la perspectiva de *género* también ha ido conformando una perspectiva diferente sobre el *sexo*.

Muchos de los nuevos trabajos histórico-desconstructivistas siguen los pasos de Foucault: desesencializar la sexualidad, mostrando que el *sexo* también está sujeto a una construcción social. A partir de múltiples narrativas sobre la vida sexual, se compruc-

[27] Véase Pat Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock Publications, Nueva York, 1987; Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (3 tomos), Taurus, 1990; Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, USA, 1990; Domna C. Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, 1992; David Evans, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Routledge, Nueva York, 1993.

ba que justamente la sexualidad es de lo más sensible a los cambios culturales, a las modas, a las transformaciones sociales. Foucault[28] inició un análisis histórico para mostrar que en el pasado el *sexo* existía como una actividad o una dimensión de la vida humana mientras que en la actualidad se establece como una identidad. Esto, como señala él, invierte las jerarquías: por primera vez el *sexo* deja de ser una parte arbitraria o contingente de la identidad para inaugurar una situación inédita: *ya no hay identidad sin definición sexual*. Para Foucault, el *sexo* no tuvo siempre la posibilidad de caracterizar y constituir tan poderosamente la identidad de los sujetos.

Hoy se acepta que la sexualidad no es natural, sino que ha sido y es construida: la simbolización cultural inviste de valor, o denigra, al cuerpo y al acto sexual. Bajo el término *sexo* se caracterizan y unifican no sólo funciones biológicas y rasgos anatómicos, sino también la actividad sexual. No sólo se pertenece a un *sexo*, se tiene un *sexo* y se hace *sexo*.

Gran parte del pensamiento feminista contemporáneo, trata la sexualidad como derivada del género. Gayle Rubin[29] se autocriticó en relación con su término *sexo/género* "en contraste con mi perspectiva en 'Tráfico de mujeres', ahora estoy argumentando que es esencial separar analíticamente *sexo* y *género* para reflejar más precisamente su existencia social separada".

La confusión sexo/genéro aumenta en la medida en que el uso en boga de *género* es en relación con las mujeres. Se habla de *perspectiva de género* para hacer referencia al sexo femenino. Creo que he abundado bastante sobre lo que considero la perspectiva de género. Sin embargo, con este uso surge un dilema de otro orden. Aunque usar *género* o *perspectiva de género* como *mujeres* o *perspectiva que toma en cuenta la existencia de las mujeres* es cuestionable desde un punto de vista conceptual, desde un punto de

[28] Véase su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, publicada por Siglo XXI Editores, México.

[29] Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance (ed.), Routledge & Kegan Paul, 1984; hay traducción al español, editada por Editorial Revolución.

vista político es útil, pues conduce al rechazo de términos como el neutro "derechohabiente" o "paciente", o del masculino neutro englobador "ciudadano". Este uso puede impulsar algunos avances en el terreno concreto de las instituciones y prácticas sociales, sobre todo en los espacios y los discursos que no registran la existencia de problemáticas diferenciadas entre hombres y mujeres.

La interrogación feminista sobre las consecuencias de la *diferencia sexual* ha tratado de conocer las redes de significados del *sexo* y el *género*, para así comprender cuáles son las estructuras de poder que dan forma al modelo dominante de sexualidad: la heterosexualidad. Aquí hay varias cuestiones entrelazadas: pautas culturales de dominación, subordinación, control y resistencia que moldean lo sexual; discursos sociales que organizan los significados; procesos psíquicos que estructuran las identidades sexuales. La forma dominante de sexualidad, la heterosexualidad, estrechamente vinculada con la regulación social de la sexualidad, está condicionada por el *género*.

En el feminismo ha habido varias reflexiones[30] pioneras sobre lo que significaría la eliminación del marco binario con el que se construye el *género* y, por ende, con el que piensa y sanciona la orientación sexual. Estos planteamientos radicales y utópicos tienden a elaborar sobre lo que ya Freud señaló a principios de siglo: la calidad indiferenciada de la libido sexual. La concepción de Freud es que el ser humano es básicamente un ser sexual, cuya pulsión lo llevaría a una actividad sexual indiferenciada o "perversa polimorfa", si no fuera porque la cultura orienta artificialmente la conducta hacia la heterosexualidad.

Comprender por qué ciertos significados tienen hegemonía nos lleva a investigar cómo pueden ser cambiados. En el caso concreto de la heterosexualidad, dicha comprensión conduce a una lucha que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual, ya que es evidente que la normatividad heterosexual impuesta a la humanidad es limitante y opresiva, pues no da cuenta de la multiplicidad de

[30] Especialmente de Adrienne Rich, Donna Haraway y Teresa de Lauretis.

posiciones de sujeto y de identidades de las personas que habitan el mundo. Por eso desconstruir la simbolización cultural de la *diferencia sexual* se convierte en una tarea del feminismo.

¿Para qué sirve la reflexión feminista si no es para leer en términos nuevos el significado del *género* y de los conflictos alrededor de éste? En una novedosa desconstrucción del *género* como un proceso de subversión cultural Judith Butler[31] se pregunta hasta dónde el *género* puede ser elegido. Partiendo de la idea de que las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, para Butler el *género* aparecía como "el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos". De ahí que, para ella, *elegir* el *género* significa que una persona interprete "las normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca y las organice de nuevo". En ese ensayo Butler rescata la idea de Simone de Beauvoir[32] del *género* como "proyecto" y plantea la provocadora idea de que el *género* es un proyecto tácito para renovar la historia cultural. ¿Cómo interpretar esto? ¿Como la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? ¿Como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Para responderse esas interrogantes Butler escribe un libro[33] donde propone que hay que desarrollar "una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales" con una serie de "prácticas paradójicas" que ocasionan "su resignificación subversiva y su proliferación más allá de un marco binario". Las nuevas preguntas que ella se formula son estimulantes: ¿Ser femenina es un hecho "natural" o una *performance* cultural? ¿Se

[31] Judith Butler, "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), University of Minnesota Press, 1987; hay traducción al español, Edicions Alfons el Magnànim.

[32] Mary G. Dietz sostiene que la célebre declaración sobre el género que hizo Simone de Beauvoir en 1949 –"Una no nace, sino que se convierte en mujer"– enmarcó el campo de la posterior investigación académica feminista. Véase Dietz, "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992.

[33] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

constituye la "naturalidad" a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo? ¿Cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género, el deseo? ¿Es el deseo una formación específica del poder?

Muy acertado es su cuestionamiento a la búsqueda de "lo genuino". Esta crítica a esa forma de esencialismo lleva a Butler a replantear qué está en juego políticamente. Ahí ella distingue el ámbito psíquico del social, y señala que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Al contrario, Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantearse qué una nueva forma de política emerge cuando la identidad como terreno común ya no restringe el discurso de la política feminista.

Un objetivo ético-político del feminismo

Si el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la *diferencia sexual*, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de *imprint* cultural, o sea, de *género*? No hay forma de responder a esta interrogante porque no hay cuerpo que no haya sido marcado por la cultura. El rechazo a la perspectiva que habla de lo "natural" o de una "esencia" (masculina o femenina) se fundamenta en ese reconocimiento. En cambio, si aceptamos, siguiendo a Foucault, que el cuerpo es un territorio sobre el que se *construye* una red de placeres e intercambios corporales, a los que los discursos dotan de significados podemos pensar que las prohibiciones y sanciones que le dan forma y direccionalidad a la sexualidad, que la regulan y reglamentan, pueden ser transformados.

El uso riguroso de la categoría *género* conduce ineluctablemente a la desencialización de la idea de *mujer* y de *hombre*. Comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en *hombres* y *mujeres* dentro de un esquema cultural de *género*, que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, facilita la aceptación de

la igualdad –psíquica y social– de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad.

Recientemente ha ido en aumento la búsqueda de una explicación genética de la homosexualidad. La verdadera interrogante no radica ahí sino en cómo, por la lógica del *género*, diferentes culturas valoran negativamente la homosexualidad. De ahí que comprender la simbolización cultural de la diferencia sexual y el establecimiento del género ofrezcan una llave imprescindible para tal elucidación. Investigar la genealogía de nuestros arreglos sexuales vigentes, conduce a denunciar cómo un conjunto de supuestos sobre la "naturalidad" engendran ciertas prácticas opresivas y discriminatorias. Cualesquiera que sean los orígenes genéticos o psíquicos de la homosexualidad, lo que podemos transformar son los efectos sociales. Los significados negativos sobre la forma en que millones de personas organizan su vida sexual deben ser puestos en tela de juicio. No se trata de defender el derecho de las "minorías sexuales" sino de cuestionar la heterosexualidad como la "forma natural" alrededor de la cual surgen desviaciones "antinaturales". El camino es comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una estructuración psíquica donde la heterosexualidad o la homosexualidad son el resultado posible. La lógica del *género* valoriza una y devalúa la otra. Por otra parte, las identidades de *género* son inventos culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación.

Para ir estableciendo una nueva orientación ética que no traduzca las diferencias en desigualdades se requiere, antes que nada, "forzar el reconocimiento del carácter diverso e inesperado de la organización de las diferencias sexuales".[34] Esto conduce a cuestionar la forma en que es pensada la existencia social. Aunque las reflexiones y teorizaciones no sustituyen a la lucha política en la transformación de las relaciones de poder, son imprescindibles para hacer un trabajo de crítica cultural sobre nuestro malestar con

[34] Parveen Adams, "The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.

la cultura. Las identidades (políticas, sociales, nacionales, sexuales, religiosas, etcétera) sirven para construir una base de identificación social y para dar fuerza a la efectividad de ciertas alianzas. Por eso el feminismo se dirige a criticar ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual. De ahí que cobre tanta importancia el uso de las categorías que analizan al sujeto, la experiencia humana y la moralidad, ya que tienen implicaciones más allá de la teoría, en las vidas concretas de las personas.

Una aspiración indudable de la reflexión e investigación feministas es tener eficacia simbólica para la lucha política en el ámbito social. Un objetivo ético-político de intentar esclarecer las dificultades de utilización de la categoría que nombra este proceso de simbolización cultural (el *género*) es evidenciar supuestos teóricos que no se articulan explícitamente, pero que implican ciertas expectativas ético-políticas: unas muy evidentes son las relativas a los lugares y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad, así como a formas aceptadas de la sexualidad.

Reducir la complejidad de la problemática que viven los seres humanos a una interpretación parcial que habla sólo de "la opresión de las mujeres" no sólo es reduccionista sino que conduce al victimismo y al mujerismo que tan frecuentemente tiñen muchos análisis y discursos feministas. Requerimos utilizar la perspectiva de *género* para describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homófobas. Esto amplía nuestra comprensión sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos, encasillados en dos modelos supuestamente complementarios. Tal concepción no sólo limita las potencialidades humanas, sino que discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico.

La riqueza y la complejidad de la investigación, reflexión y debate alrededor del *género* son de una dimensión amplísima. Pero la urgencia, en términos de sufrimiento humano, nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas del *género*: el sexismo (la discriminación con base en el sexo) y la homofobia (el rechazo irracional a la homosexualidad). Aunque ambas prácticas han tomado formas e intensidades diferentes dependiendo del momento histórico y la cultura de una sociedad, tienen, como bien dice Blumenfeld, un costo para *todas* las personas.[35] Tratar de eliminar ese costo mediante una acción simbólica colectiva es una de las tareas que se propone el feminismo. Para ello es imprescindible comprender cómo se fue articulando y cómo funciona la lógica del *género*.

Como se ve, a pesar de los varios usos de la categoría *género*, el hilo conductor sigue siendo la "desnaturalización" de lo humano:

> Mostrar que no es "natural" la subordinación femenina, como tampoco lo son la heterosexualidad y otras prácticas. El feminismo, al interrogarse sobre la desigualdad social de mujeres y hombres, ha desembocado en la simbolización de la *diferencia sexual* y las estructuras de que dan forma al poder genérico hegemónico: masculino y heterosexual.

Tal vez es utópico fantasear sobre lo que significaría la eliminación del *género*. Kate Soper[36] plantea unas proyecciones "utópicas" muy representativas de la perspectiva "in-diferente" al *género* que se manifiesta en mucho del trabajo teórico del feminismo occidental. Las reflexiones de esta índole hablan sobre un futuro más "polisexual", una sociedad de "diferencia proliferante", una sociedad donde sólo habrá "cuerpos y placeres", etcétera, etcétera. Soper reconoce que es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, pero ella señala que esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y cada vez más hombres, cuyas experiencias de vida no se ajustan a los esquemas tradiciona-

[35] Warren J. Blumenfeld, *Homophobia: How We all Pay the Price*, Beacon Press, Boston, 1992.

[36] Kate Soper, "El postmodernismo y sus malestares", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

les de *género*, y que se sienten violentados en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de *género* existentes. Ante los múltiples traslapes de *género* en la vida cotidiana de las personas mucho del esquema tradicional de *género* aparece "cruelmente anacrónico".

Soper considera importante una diferenciación mayor de los varios papeles y actividades humanas, pues

> ...sólo así nuestra cultura se irá haciendo más indiferente a relaciones sexuales que *no* son heterosexuales. En otras palabras, creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente.

Una postura voluntarista y racional que busque la rápida desgenerización de la cultura conlleva el riesgo de negar la *diferencia sexual*. El *quid* del asunto no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad. Si bien toda nuestra experiencia de vida está marcada por el *género*, también tenemos, como seres humanos, una comunalidad de aspiraciones y compromisos que con frecuencia nos une más que sólo las cuestiones de *género*. En ese sentido habría que tener presente la acepción castellana de *género*, en el sentido de que mujeres y hombres pertenecemos al *género humano*.

Una versión preliminar de este ensayo fue presentada durante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, en Ciudad de México, agosto de 1993.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Parveen, "The Distinction Between Sexual Division and Sexual Differences", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.

_____, "Hacer de madre", en *debate feminista*, núm. 6, septiembre de 1992.

BLUMENFELD, Warren J., *Homophobia: How We all Pay the Price*, Beacon Press, Boston, 1992.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, París, 1980.

_____, "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory* 7, núm. 1, junio de 1988.

_____ y Löic J.D. Wacquant, *An invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, 1992, p. 171.

_____, *La distinción*, Taurus, Madrid.

_____, Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Routledge, Londres, 1992.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

_____, "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, Scyla Benhabib y Drucilla (eds.), Cornell, University of Minnesota Press, 1987.

CAPLAN, Pat (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock Publications, Nueva York, 1987.

CASTAINGTS, Juan, "En homenaje a Lévi-Strauss", en *Palabras devueltas*, Jesús Jáuregui e Yves Marie Gourio (eds.), INAH, IFAL y CEMCA, México, 1986 (Colección Científica).

DE LAURETIS, Teresa, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, 1987.

DELGADO, Manuel, *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona, 1993.

DIETZ, Mary, "Debating Simone de Beauvoir", en *Signs*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992.

EVANS, David, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Routledge, Nueva York, 1993.

FAUSTO-STERLING, Anne, "The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril de 1993. Autora de *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Basic Books.

FEHER, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 tomos, Taurus, 1990.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 tomos, Siglo XXI Editores, México.

GASQUE, Margarita, "Freud y la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 1, marzo de 1990.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

GODELIER, Maurice, *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid, 1986.

HARDING, Sandra, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", en *Signs*, vol. 11, núm. 4, verano de 1986.

LAMAS, Marta, "La antropología feminista y la categoría 'género'", en *Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*, 30, Ludka de Gortari (coord.), CONACYT/UAM Iztapalapa, 1986.

LAPLANTINE, François, *Introducción a la etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona, 1979.

LAQUEUR, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1990.

ORTNER, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, 1981.

PENLEY, Constance, "Missing *m/f*", en *The Woman in Question*, Parveen Adams y Elizabeth Cowie (eds.), Verso, 1990.

RAMOS ESCANDÓN, Carmen, *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*, UAM, México, 1991.

ROSAS, Ana M., "Hacia una teoría de las transacciones desiguales: aportaciones de las discusiones antropológica y sociológica al debate feminista", en *debate feminista*, núm. 2, septiembre de 1990.

RUBIN, Gayle, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance (ed.), Routledge & Kegan Paul, 1984.

SCOTT, Joan W., "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", en *American Historical Review* 91, 1986. Hay traducción al castellano: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James Amelany y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

SOPER, Kate, "El postmodernismo y sus malestares", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

STANTON, Donna C. (ed.), *Discourses of Sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, 1992.

TORRES ARIAS, Ma. Antonieta, "El malentendido de la homosexualidad", en *debate feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

Índice

Pág.

AGRADECIMIENTOS 7

INTRODUCCIÓN 9
Marta Lamas

EL CONCEPTO DE GÉNERO 21
Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott

EL TRÁFICO DE MUJERES:
NOTAS SOBRE LA "ECONOMÍA POLÍTICA" DEL SEXO 35
Gayle Rubin

LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA Y LA CATEGORÍA "GÉNERO" 97
Marta Lamas

INDAGACIONES ACERCA DE LOS SIGNIFICADOS SEXUALES 127
Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead

LA REVOLUCIÓN DE GÉNERO Y LA TRANSICIÓN
DE LA HORDA BISEXUAL A LA BANDA PATRILOCAL:
LOS ORÍGENES DE LA JERARQUÍA DE GÉNERO 181
Salvatore Cucchiari

EL GÉNERO: UNA CATEGORÍA ÚTIL PARA EL ANÁLISIS HISTÓRICO 265
Joan W. Scott

VARIACIONES SOBRE SEXO Y GÉNERO:
BEAUVOIR, WITTIG Y FOUCAULT 303
Judith Butler

USOS, DIFICULTADES Y POSIBILIDADES DE LA CATEGORÍA "GÉNERO" 327
Marta Lamas