

**PRIMERA PARTE:**  
**ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO**  
**PANORAMA HISTÓRICO Y**  
**PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO**  
**ANTROPOLÓGICO DEL GÉNERO**



## INTRODUCCIÓN:

### ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO

La presente sección tiene como finalidad ofrecer elementos para aquellas personas interesadas en orientarse en el campo de las relaciones entre la disciplina antropológica y el orden de género vigente. Dichas relaciones no han sido siempre las mismas ni siguen una línea clara, únicamente deudora de la aplicación de los métodos antropológicos al estudio de su tema, sino que se han visto teñidas desde el principio por los prejuicios sobre el género propios de las sociedades occidentales. También han resultado decisivas las posturas políticas de las antropólogas y los antropólogos que han ido desbrozando y dando carta de naturaleza al género como campo de estudio de la disciplina. Ello ha tenido lugar por medio de un proceso que 1) se inicia con la entrada de mujeres en la profesión antropológica, 2) sigue con la toma de conciencia feminista de las siguientes generaciones de antropólogas, 3) pasa por la crisis de los modelos tradicionales de masculinidad y el consecuente interés por la misma por parte de antropólogos varones, y 4) culmina con una antropología del género propiamente dicha todavía incipiente y vacilante en sus objetivos, pero ya sólidamente asentada en los programas y en la producción académica.

La primera parte del texto se adentra en el proceso de toma de conciencia de “la mujer” como objeto de estudio antropológico con valor por sí mismo, lo cual conlleva la entrada de la perspectiva de género en la investigación antropológica. En un primer momento, y quizá todavía de forma dominante en la actualidad, la antropología sensible al género será mayormente conducida por antropólogas. En esa etapa se asiste a la superposición de una antropología de la mujer con una antropología feminista, no pudiendo hablarse todavía de una antropología

del género propiamente dicha. Aquí la perspectiva de género es entendida única o primordialmente como un “dar voz” a las mujeres, partiendo de la idea de que la antropología desarrollada hasta ese momento, básicamente por antropólogos varones, ha silenciado sistemáticamente dicha voz o no le ha dado su verdadero peso y su verdadera importancia.<sup>1</sup> Dicho sesgo puede ser atribuido a un desinterés en general de los varones por los “mundos de las mujeres”, considerados como de carácter secundario o derivado, o bien a la imposibilidad por parte de los antropólogos varones de acceder a los ámbitos femeninos de las culturas estudiadas, mismos que suelen estar celosamente resguardados de la mirada y el interés ajenos por los hombres del grupo. En ese momento se da por supuesto que solo las antropólogas mujeres, mismas que solo acceden a la profesión y a la academia a finales del primer tercio del siglo xx, son capaces de superar este tipo de desconfianzas siendo además las mejor sensibilizadas, por no decir las únicas, para comprender las necesidades, intereses, actividades e incluso las actitudes de las mujeres. Estas ideas son deudoras, en diverso grado según autoras y escuelas, del pensamiento feminista, porque es partir de dicho pensamiento cuando se empieza a reivindicar el valor propio de lo femenino, de sus ámbitos sociales y culturales reservados (en especial en las culturas que luego Iván Illich llamará de “género vernáculo”), incluyendo la actividad económica y la esfera religiosa, y también, aunque quizá en menor medida, la política cuando aparece de una forma ya claramen-

<sup>1</sup> Este *dar voz* puede dar lugar a libros compuestos únicamente por testimonios, a partir de estudios donde la perspectiva de género, la feminista y la puramente periodística tienden a superponerse y a confundirse. Se trata de una tendencia exitosa que en México ha dado libros como el de Sandra Arenal (1986) sobre la vida y las luchas de las mujeres maquiladoras en la primera mitad de los ochentas del pasado siglo.

te diferenciada. A partir de pioneras como Ruth Benedict y especialmente Margaret Mead, cuyas obras se estudian en la primera parte del libro, surgirá una generación de antropólogas ya plenamente concienciadas de la importancia de elaborar una antropología propia de las mujeres, o de lo femenino, desde una óptica feminista más o menos declarada. Hay que esperar, sin embargo, hasta una fecha tan relativamente tardía como la década de los setentas del pasado siglo para asistir a las primeras obras de síntesis y compilaciones, varios de cuyos trabajos han resultado sumamente influyentes, a la par que discutidos, y constituyen las raíces indudables de la antropología del género contemporánea.

La perspectiva de género verá surgir su versión masculina en parte como reacción a esta antropología feminista, y en parte debido a una “crisis de la masculinidad” cuyo alcance en las sociedades capitalistas industriales ha obligado a los antropólogos a revisar sus supuestos sobre lo masculino mismo. Lo masculino ha dejado de ser visto como la medida de lo humano, y la antropología ya no puede seguir hablando del “hombre” como un concepto genérico que incluiría tanto al hombre propiamente dicho como a la mujer, como si esta última fuera solo un complemento o una extensión del primero. Como consecuencia, lo masculino ha sido problematizado dando lugar a diversos desarrollos, entre los cuales se encuentran los estudios de masculinidad o de *masculinidades*, entendidas ahora en plural. Este campo, como ocurre con los *Gender Studies*, es de carácter multidisciplinar, y aquí solo nos ocuparemos de él en la parte que afecta o que es afectada desde la antropología. Ambos énfasis, en la mujer por un lado y en el hombre por el otro, desembocan en el estudio antropológico del género en su conjunto, como sistema, estructura u orden de poder –y de violencia–, cuando a raíz de la problematización de lo femenino y, como consecuencia, la de lo masculino, se comprende por fin la necesidad de reintegrar ambos estudios

en una perspectiva conjunta. Aquí es donde a mi juicio la “perspectiva de género” alcanza otra y su verdadera dimensión, que ya no es tanto la de dar voz a la parte oprimida, sino la de asumir que la comprensión de cualquier situación social humana requiere tener en cuenta los puntos de vista masculino y femenino, constituidos jerárquicamente en estructuras y dinámicas de poder/violencia. Una consecuencia de ello la constituye la problematización misma de lo masculino y lo femenino, no ya desde la comprensión de su posición en el orden de género —y lo que dicha posición conlleva—, sino desde la necesidad de investigar qué son lo femenino y lo masculino, cómo se constituyen y se estructuran, y de preguntarse por el *quid* mismo de figuras como el “hombre” y la “mujer”.<sup>2</sup> ¿Son dichas figuras de carácter eterno, esencial o, como mínimo, ahistórico? ¿Son figuras equiparables, por lo mismo, en diferentes culturas y periodos históricos? Y derivado de ello: ¿pueden ser estudiadas por separado, como si tuvieran sentido y fueran comprensibles en sí mismas? ¿O deben ser puestas siempre en relación? Si se trata de esto último, parecería que tanto una antropología dedicada única o primordialmente al estudio de la mujer, como la dedicada en exclusiva al hombre, deben ser superadas para dar lugar a una antropología del género entendido en tanto sistema que constituye e integra tanto a lo masculino como a lo femenino, y que además lo hace en una estructura de poder asimétrica. En dicha antropología, lo masculino y lo femenino deben ser puestos siempre en relación y estudiados en consecuencia.

<sup>2</sup> Ello dará lugar a libros como el dirigido por Evelyne Sullerot (1979) sobre “el hecho femenino”. Aunque la compilación está dirigida por una socióloga, el libro constituye un intento de re-biologizar a la mujer, como reacción a la llamada segunda ola feminista y sus ataques a la biología en tanto “destino”.

Como se apunta en la segunda parte del texto, el paso de una perspectiva de género interesada primordialmente en dar voz a las mujeres a una antropología del género en cuanto sistema, debe ser comprendido en un contexto de abandono progresivo de posiciones esencialistas en lo referente al sexo-género para pasar a abrazar el llamado constructivismo o construccionismo social. Aquí, la antropología ha sido influida o como mínimo ha entrado en diálogo con desarrollos teóricos procedentes de otras disciplinas. De igual modo que una antropología con perspectiva de género, o ya la interesada en el estudio del género mismo, siempre reviste un carácter político y requiere o presupone tomas de posición al respecto, podemos decir que cualquier desarrollo futuro en este campo tendrá un carácter necesariamente interdisciplinar.

Este aspecto se explora en los apartados finales del texto, dedicados a establecer una agenda mínima para una antropología del género que apenas empieza su desarrollo como tal. Las problemáticas enfatizadas aquí no cubren todo lo que podría entrar en el campo de dicha antropología, en parte dadas las limitaciones de espacio, y en parte debido a los intereses del autor, procedentes del estudio antropológico de la sexualidad. Aun así, estoy convencido de que lo apuntado en los apartados y consideraciones finales debería estar presente de manera fundamental e ineludible en cualquier antropología *del* género.

Conviene hacer una última aclaración: esta primera parte del libro no pretende en modo alguno ser un manual ni mucho menos una historia exhaustiva del desarrollo de la disciplina en cuanto a sus relaciones con el género o con su estudio. Se dispone en la actualidad de numerosos manuales e historias disciplinares donde el lector interesado puede realizar un seguimiento más pormenorizado en términos de las escuelas, autoras y autores, y obras, que se mencionan aquí. Algunos de estos materiales se encuentran citados o mencionados en lo que sigue. Por mi parte, me he limitado, desde una perspectiva

crítica, a presentar un conjunto de pequeños estudios monográficos centrados en lo que a mi juicio constituyen temas o momentos clave, algo así como los jalones, que nos permiten comprender lo que ha sido la historia del desarrollo de la perspectiva de género en la disciplina antropológica, o al menos lo que desde la antropología del género contemporánea puede pensarse como lo más influyente. Los apartados que siguen y que componen la primera parte del libro deben entenderse como las piezas de un rompecabezas, cuyo encaje puede permitirnos una visión de conjunto la cual, sin embargo, dista mucho de estar completa. Me he limitado a señalar un conjunto de cuestiones de autoría, de contexto histórico y político, de influencias, opciones y tendencias disciplinares, que considero esenciales para entender lo que ha sido la historia de un campo disciplinar que, como cualquier otro, sin duda cuenta con aciertos y errores. Varios de los problemas apuntados aquí merecerían estudios aparte con un carácter más sistemático y exhaustivo, lo cual excede la finalidad del presente trabajo.

## *I. De cómo la antropología tomó conciencia de la existencia del género*

### 1. La antropología de la mujer y las mujeres en la antropología

Puede resultar extraño, desde la perspectiva actual, leer a los clásicos de la antropología y constatar que cuando en ellos se habla del “hombre”, en el sentido de lo humano, es literalmente del *hombre* de lo que se habla, es decir, de la parte *masculina* de la cultura. Durante mucho tiempo, y no solamente en la ciencia antropológica, sino en el conjunto de las llamadas ciencias humanas y sociales, la confusión entre lo humano y lo masculino, articulada por medio del concepto “hombre”, fue

prácticamente absoluta. Se hablaba de los orígenes del hombre, del hombre de cromañón o de las ciencias del hombre con la mayor de las tranquilidades, dándose por supuesto que dicho “hombre” incluía tanto a la mitad de la especie a la que correspondería propiamente tal denominación, como a la otra mitad, es decir, la femenina. Cuando quería hablarse en específico de ésta, se le dedicaba un capítulo aparte, o se dejaba de hablar del hombre en el sentido totalizador señalado para pasar a referirse a la mujer en el sentido, ahí siempre claro, de *únicamente* la mujer. Como consecuencia de milenios de dominación masculina y de patriarcado, el hombre quedaba constituido en la medida de lo humano, mientras que la mujer aparecía como algo específico, en cierto modo extraño o incluso ajeno, como si ellas fueran algo así como la parte *queer* de nuestra especie, lo curioso, lo raro o lo que, de algún modo, se salía del molde.

De este modo, clásicos indudables de la producción etnográfica y teórica en antropología, con los que se han venido formando en la disciplina generaciones sucesivas de estudiantes, carecen por completo de lo que hoy se conoce como “perspectiva de género”. Dar aquí una lista de ejemplos resultaría tedioso y, por ende, necesariamente incompleto, por lo que podemos limitarnos a un ejemplo que además tiene a las mujeres como protagonistas: *Las estructuras elementales del parentesco*, de Claude Lévi-Strauss. En dicho libro, cuyo tema es el “intercambio de mujeres” como base de la constitución de los sistemas de parentesco y la alianza entre los grupos humanos, la mujer es dada por supuesta. El autor nunca se cuestiona el porqué de la situación que describe, incurriendo en la tautología de pretender explicar determinados efectos, las estructuras de parentesco, a partir de un conjunto de relaciones que, de hecho, únicamente vienen dadas y se explican por el mismo sistema que se pretende explicar con ellas. Me refiero a las relaciones de poder que determinan que sean los hombres los que intercambien a las mujeres, y no al revés.

El intercambio de mujeres entre grupos, mismo que según Lévi-Strauss da lugar a “alianzas” y evita por tanto conflictos o guerras, se produce en realidad entre los hombres de dichos grupos. Son ellos los que establecen alianzas entre sí por medio del intercambio de un conjunto de bienes entre los cuales se encuentran las mujeres. Pero cualquier “intercambio” de un determinado objeto o bien, presupone la apropiación de lo intercambiado por parte de sus intercambiadores. Y es ahí donde no encontramos luz alguna en Lévi-Strauss. ¿Cómo se produjo dicha apropiación?, ¿Cómo pasaron las “mujeres” a ser vistas como una propiedad que puede ser intercambiada para establecer alianzas entre grupos de varones? ¿Se trata de un hecho de naturaleza? Dado que, según el propio Lévi-Strauss, ese intercambio es del orden de lo social, debería ser explicado desde lo social, y siendo así debería ser introducida aquí la cuestión del poder. Derivado de ello, es necesario atender la perspectiva de esas mujeres que son intercambiadas, ¿Cómo ven ellas la cuestión?, ¿Desde dónde perciben su posición en este sistema, cómo la conciben?, ¿Lo ven como algo natural o como una imposición?, ¿Se rebelarían contra sus padres, hermanos o tíos si tuvieran la oportunidad, o se comportan y perciben el famoso intercambio como algo propio del orden de las cosas, es decir, como si les fuera inmanente y ellas fueran inmanentes a él?

No está de más recordar que la obra de Lévi-Strauss se publicó originalmente en 1949, cuando hacía ya bastantes años que algunas pioneras habían empezado a desarrollar lo que con el tiempo ha sido la perspectiva de género en la ciencia antropológica. Se trataba de deslindar a lo “humano” del “hombre” propiamente dicho, dando voz propia a las mujeres y poniendo las bases no ya únicamente de una antropología con perspectiva de género, sino también de la antropología feminista y la antropología del género actual, misma que se enfrenta al estudio no ya de la mujer o del hombre, sino del

sistema que en su conjunto los constituye como tales y a la vez constituye las relaciones de poder y las dinámicas de violencia entre ambas posiciones.

Entre las pioneras de la antropología hecha por mujeres y tomando en cuenta a las mujeres cabe destacar a las norteamericanas Ruth Benedict y Margaret Mead, ambas discípulas de Franz Boas, aunque solo la segunda pueda ser considerada propiamente como precursora, de hecho iniciadora, de la actual antropología de género. No nos encontramos todavía en el momento de las antologías fundacionales y las primeras síntesis, correspondientes a una etapa posterior, sino en lo que podríamos llamar una toma de conciencia de que las relaciones entre lo masculino y lo femenino pueden ser un tema antropológico de primer orden, y que lo femenino de ningún modo puede quedar subsumido en lo masculino. Mead abre verdaderamente el camino de los estudios de género con obras como *Adolescencia y cultura en Samoa*<sup>3</sup> y *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*,<sup>4</sup> aunque de hecho su interés fueron siempre ante todo los procesos de socialización, derivando hacia lo que hoy conocemos como la escuela de “Cultura y personalidad”.<sup>5</sup> Puede ser por ello considerada tanto una precursora de los estudios de género como de una antropología sexual o del interés antropológico por la juventud. Sin embargo, intentos de síntesis como *Masculino y femenino* (Mead, 1994b) la califican de lleno para nuestros propósitos aquí.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Coming of Age in Samoa* se publicó originalmente en 1928. Hay edición en español (Mead, 1994a).

<sup>4</sup> Publicado como tal en 1939, es decir, integrando tres monografías previas realizadas y publicadas entre 1924-1939. Existen diversas ediciones en español, por ejemplo Mead (1972).

<sup>5</sup> Según Marvin Harris (1987), se trataría de la “fase prefreudiana” de dicha escuela.

<sup>6</sup> Publicado originalmente en 1949 como *Male and Female*.

Cabe hacer notar que estas primeras aproximaciones al lado femenino de la especie como tal, son todavía deudoras de lo que se apunta más arriba, es decir, heredan esa “especificidad” de lo femenino y, al pretender rendirle homenaje, dándole una voz propia, en cierto sentido caen en esa definición de lo femenino establecida desde lo masculino como un campo separado, como lo humano extraño y fundamentalmente desconocido. Es algo en lo que, como veremos en el siguiente apartado, incidirá la llamada “antropología feminista” hasta el punto de, haciendo énfasis en la diferencia, producir efectos paradójicos y potencialmente contraproducentes.

Nos encontramos pues, en esta primera etapa de toma de conciencia, con una antropología que vuelve sus ojos a la mujer y la convierte en objeto de estudio antropológico por sí misma. Es el momento de una “antropología de la mujer” cuya síntesis más significativa podría ser el libro de M. Kay Martin y Barbara Voorhies *Female of the Species*, publicado en 1975,<sup>7</sup> pero que se encuentra igualmente señalada por la aparición de antologías de trabajos variados que se han convertido en clásicas y que se caracterizan por incluir siempre la palabra “mujer” en su título: *Woman, Culture & Society*, editada por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, apareció originalmente en 1974, mientras que *Toward an Anthropology of Women*, editada por Rayna R. Reiter, lo hizo un año después. Ambos libros, conteniendo entre sus páginas textos que con el tiempo se han convertido en verdaderos clásicos, nos permiten situar la primera mitad de los años 70 del pasado siglo como el momento en que la inquietud por un estudio antropológico centrado en la mujer produce sus primeras cristalizaciones importantes. Sin querer aquí, ni ser posible por falta de espacio, entrar en un análisis en profundidad de estas antologías,

<sup>7</sup> Significativamente, el título de la edición española se cambió en *La mujer: un enfoque antropológico* (Martin y Voorhies, 1978).

nos limitaremos a observar que en la editada por Rosaldo y Lamphere (1974) aparece el texto de Sherry B. Ortner “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, comentado –y criticado– hasta la saciedad<sup>8</sup> y reproducido en tanto que texto seminal en antologías posteriores (McGee y Warms, 2004). Por su parte, la antología de Reiter (1975) nos ofrece otro clásico indiscutible: “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, de Gayle Rubin, del que no sólo puede decirse lo mismo que en el caso de Ortner, sino que incluso se puede afirmar que ha resistido mejor el paso del tiempo.<sup>9</sup>

Parece lógico afirmar que la llamada Segunda Ola del movimiento feminista no fue ajena a este interés antropológico por la mujer, a lo que cabría añadir la entrada masiva de las mujeres en la profesión antropológica.

## I.2. Margaret Mead: una antropología desde el cuerpo

### I.2.1. Los ocho pueblos de Margaret Mead

Margaret Mead es hoy considerada una antropóloga *clásica* y una *precursora*. También es una *autora*, en el sentido definido por Clifford Geertz (1989) para dicha palabra en referencia al gremio antropológico.<sup>10</sup> Generaciones de cultivadores de esta

<sup>8</sup> Mi propio comentario sobre este texto, reivindicando su enfoque metodológico y su importancia para una antropología *del género*, se encuentra en Vendrell (2013).

<sup>9</sup> Se encuentra reproducido, traducido al español, en la antología compilada por Marta Lamas (1996). Esta antología, que podemos considerar de referencia en los estudios de género en México, ya lleva en el título la palabra “género”, lo cual se corresponde con la fecha de su compilación y publicación.

<sup>10</sup> Geertz no dedicó ningún capítulo monográfico de su libro a Mead, aunque sí lo hizo con la gran amiga de ésta, y precursora como ella en la entrada de las mujeres en la profesión antropológica, Ruth Benedict. Por

disciplina, entre ellas la mía, se formaron leyendo sus textos, por lo general en las traducciones disponibles a la lengua base en que se realizaban los estudios. Un clásico se define precisamente por ello, porque sus obras mayores se encuentran disponibles en prácticamente cualquier lengua culta. *Sexo y temperamento*, por ejemplo, se encontraba disponible en castellano y también en catalán.

En mi caso, además, Margaret Mead constituía una autora de referencia a la que había que abordar, en cuanto precursora, en el campo en que desarrollé mi tesis doctoral: el estudio de la sexualidad humana. Tanto *Adolescencia y cultura en Samoa* como *Sexo y temperamento* resultan obras de referencia, en tanto apertura, en el estudio antropológico del sexo. Ello, no obstante, en el título de la segunda obra la palabra “sexo” no se refiere a la sexualidad, sino más bien a lo que hoy llamamos el género.

Margaret Mead nunca habló de género, al menos en el sentido que le damos hoy. Su mundo es el del sexo, o los sexos, indefectiblemente arraigados en lo biológico. Cuando publica la síntesis de lo aprendido sobre el tema, el título, *Male and Female*, se refiere a los sexos en que se divide la especie humana, no a los géneros en el sentido que posteriormente ha adquirido para nosotros el par “masculino/femenino”. Aquí el idioma nos juega la clásica mala pasada, planteando a los traductores un problema que suelen resolver convirtiendo al

---

su parte, al escribir su texto autobiográfico *Blackberry Winter* (originalmente publicado en 1972), Mead es consciente de que en su carrera ha sido tanto una antropóloga como una autora. Distingue ambas facetas cuando habla del éxito obtenido con *Coming of Age in Samoa*, su primer trabajo importante. Verdadero *best seller*, este libro le proporcionó importantes regalías, la situó en el mapa antropológico internacional y sin duda le abrió puertas decisivas o le permitió, como ella misma afirma, “maniobrar” con más facilidad a la hora de compaginar trabajos de campo futuros con sus otras dedicaciones laborales y, en especial, con sus compañeros en el terreno, los que fueron sucesivamente su segundo y tercer marido, Reo Fortune y Gregory Bateson.

*male* y la *female* del título original en “hombre” y “mujer”.<sup>11</sup> El título de la traducción al español de dicho libro, “Masculino y femenino”, recoge únicamente a medias el sentido del original. Ocurre lo mismo con uno de los libros clave de la primera antropología de la mujer, *Female of the Species*, cuya traducción española reza “La mujer: un enfoque antropológico” (Martin y Voorhies, 1978). Cuando nos adentramos en la lectura del libro, nos damos cuenta de dos cosas: 1) las autoras pretenden dar cuenta de todo lo concerniente a la “hembra” humana, partiendo del sexo biológico para llegar a los roles sociales y las identidades culturales;<sup>12</sup> 2) *hembra* y *mujer* tienden a confundirse en el discurso, como si resultara obvio que una mujer es a la vez una hembra, y que una hembra de la especie humana siempre dará lugar a una mujer en lo social y cultural. Pues bien, con Margaret Mead ocurre lo mismo.

El hecho de que Margaret Mead vea a los géneros como sexos, o mejor dicho no establezca una distinción clara entre el género y el sexo, no quiere decir que abogue por el determinismo biológico. Ni ella ni las autoras de *Female of the Species* son deterministas biológicas, ni se adscriben a ninguna corriente

<sup>11</sup> Véase también Mead (1976). En general, los títulos originales de Mead resultan distorsionados, y dichas distorsiones se trasladan al texto. *Coming of Age in Samoa* se convirtió en “Adolescencia y cultura en Samoa”; *Growing up in New Guinea* dio “Educación y cultura en Nueva Guinea”. Por otro lado, su libro de memorias *Blackberry Winter*, título de indudables resonancias poéticas, se convierte en el aséptico “Experiencias personales y científicas de una antropóloga”.

<sup>12</sup> Es decir, el libro se articula todavía según lo que luego Clifford Geertz llamará la “concepción estratigráfica” de la vida humana, donde lo biológico se sitúa en el estrato más profundo y determinante, del cual emanan sucesivamente, del núcleo a la superficie, lo psicológico, lo social y lo cultural (Geertz, 1987). Podríamos decir que dicha concepción domina toda la época en que Mead realiza su trabajo, y aunque ella enfatice la importancia de lo cultural en el desarrollo humano, nunca deja de tener en cuenta los determinantes biopsicológicos.

de antropología de corte biologicista. Son antropólogas que luchan por mostrar que las características psicológicas, los roles sociales y la identidad cultural de las mujeres no constituyen un destino predeterminado, sino el resultado de procesos complejos de socialización/enculturación, donde lo biológico tiene su papel pero no determina el resultado final. Todo su trabajo se ve recorrido por un objetivo crucial: mostrar que las mujeres no son naturalmente inferiores al hombre, y que muchas de las características que estereotípicamente se atribuyen a los sexos, en especial al femenino, son el resultado de condiciones histórico-sociales y no biológicas.

Para ello, se valdrán de los métodos empleados tradicionalmente por la antropología. Margaret Mead, como es bien sabido, realizó estancias de trabajo de campo en diversos lugares del Pacífico occidental, desde la Samoa en su momento bajo el dominio estadounidense, hasta la isla de Bali, sin olvidar sus decisivos estudios en Nueva Guinea. Allí encontró a sus “siete pueblos de los Mares del Sur”, de los cuales ofrece una enumeración al principio de *Male and Female*.<sup>13</sup> Algunos de ellos han

<sup>13</sup> Según las denominaciones empleadas por la autora, se trataría de los samoanos, los manus de las islas del Almirantazgo, los arapesh de las montañas, los canibales mundugumor del río Yuat, los tchambuli del lago, los iatmul, cazadores de cabezas del gran río Sepik, y los balineses (Mead, 1994b). Excepto los dos primeros y el último, los otros cuatro son pueblos de la gran isla de Nueva Guinea, de la parte entonces bajo mandato australiano. Los arapesh, los mundugumor y los tchambuli darán lugar a *Sex and Temperament*, una de sus obras de referencia; con los primeros –arapesh– afirma haber tomado conciencia de las posibilidades antropológicas del problema de las diferencias sexuales, y con los tchambuli las claves para resolverlo. A los iatmul llegó por medio de quien se convertiría en su tercer marido, Gregory Bateson. Nótese que los cuatro pueblos novaguineanos son “caracterizados” según alguna circunstancia geográfica (montaña, río, lago), y dos de ellos con atributos que remiten a la agresividad o la violencia (canibalismo, caza de cabezas), consideradas como *temperamentalmente* masculinas. Por otro lado, la denominación global de estos pueblos como “de los Mares del Sur” nos habla del fondo romántico presente en toda la obra de Mead, al menos en la conscientemente dirigida a un público amplio.

pasado a la historia de la disciplina y su vida y andanzas, incluso muchos años después de haber desaparecido casi por completo en su forma original, o al menos en la observada por Mead, han deleitado y siguen deleitando hoy a estudiantes y lectores interesados por la antropología de todo el mundo: los samoanos, los manus de las entonces Islas del Almirantazgo, o la clásica tríada conformada por los arapesh, los mundugumor y los tchambuli de Nueva Guinea, tienen en la memoria de la disciplina antropológica un lugar de honor junto con los trobriand de Malinowski, los tikopia de Raymond Firth o los nuer de Evans-Pritchard, por citar algunos ejemplos. En efecto, se trató de la edad de oro de la antropología de campo, cuando cada antropólogo que se preciara tenía “su” pueblo. Mead no se conformó con uno; llegó a tener siete, lo cual ha despertado reticencias a la hora de valorar la calidad de sus datos. A estos siete pueblos “primitivos” reconocidos como tales, como los *siyos*, por la propia antropóloga, a los cuales dedicó monografías y estudios de diversa extensión y ambición, hay que añadir sin embargo un octavo, aquel al que ella misma pertenecía: el estadounidense.

Después del método etnográfico, el segundo gran método antropológico empleado por Margaret Mead, con el cual pudo escribir libros más sintéticos, es el comparativo. Y las comparaciones establecidas por Mead no lo son nunca únicamente entre los pueblos de una determinada área cultural, como en *Sex and Temperament*, o entre los siete estudiados por ella en su conjunto, sino que incluyen a su sociedad de origen de una forma explícita o implícita.

Por supuesto, Mead no representa, ni seguramente lo pretendió nunca, al conjunto de la sociedad estadounidense, ni siquiera la de su propia época y ni siquiera a la parte femenina de dicha sociedad. Para comprender de dónde procede, desde dónde nos habla Margaret Mead, es preciso leer sus textos autobiográficos o sus cartas, material que por suerte

en su caso es abundante. Cuando compara a los manus de las Islas del Almirantazgo, grupo relativamente delimitable por entonces y bien delimitado por ella, o a los arapesh o los mundugumor, con su grupo de procedencia, Mead suele centrarse en determinados temas o guiarse por unas preocupaciones y objetivos también lo suficientemente circunscritos. En general, y aunque tocó temas e intervino en discusiones harto variadas, se detectan siempre en esta autora dos preocupaciones básicas: desnaturalizar los estereotipos de género vigentes en la sociedad estadounidense de su tiempo, al menos en la parte conocida por ella, y comparar los sistemas de socialización/enculturación con el objetivo de criticar y corregir al de su propia cultura, o a los demás en la medida en que se encuentre en sus manos o le sea solicitado.

La segunda preocupación es central y cruza toda la obra de Margaret Mead. Procedía de una familia pródiga en educadores, que se desempeñaban en todos los niveles: desde la enseñanza universitaria hasta la impartida en el hogar. En su libro de memorias, *Blackberry Winter*, Mead describe con una cierta minuciosidad la socialización y la educación recibidas en primer lugar en su propia casa y más tarde en diversos centros educativos, hasta llegar a la universidad.<sup>14</sup> Al hacerlo, se detiene a considerar por una parte a las personas que la educaron, dando una especial importancia a su abuela paterna, y por otra a los efectos de la educación recibida en el hogar familiar sobre los diversos miembros de su generación, es decir, sus hermanos, tanto hembras como varones. Podríamos decir que aquí se encuentran las raíces de su preocupación por las diferencias que afectan a los sexos y por la eficacia relativa de los diversos métodos educativos. También por el carácter o “temperamento” que hace que los mismos métodos den resultados diferentes según las personas. El temperamento resulta

<sup>14</sup> Hay edición española (Mead, 1976).

cruzado con el sexo, pero también es considerado de manera individual. Cuando se traslade a Samoa, a Nueva Guinea y a la isla de Bali, Mead se interesará siempre por la socialización diferencial de los sexos, y recalcará los diferentes resultados obtenidos en cada cultura en cuanto a los temperamentos “masculino” y “femenino” característicos. A partir de aquí intentará establecer comparaciones con su sociedad de origen, con el fin, como dijimos, de mostrar que el modo de ser de los hombres y las mujeres de su mundo no es ni natural ni inevitable. Por otro lado, nunca deja de tomar en consideración las diferencias individuales, incluso cuando estudia grupos con una vida material, religiosa o política relativamente simple, o al menos mucho más estereotipada en términos de género que la estadounidense de su tiempo. Ello da a sus trabajos su característica vivacidad, parecida a la que se observa leyendo a Malinowski y a otros autores clásicos.

Mead descubrió, o al menos postuló a partir de su investigación de campo y de la aplicación del método comparativo, que los temperamentos de hombres y mujeres resultaban extraordinariamente variados según diferentes culturas, así como sus actividades, interés por los adornos o actitudes adoptadas en la crianza de los niños. Sin embargo, para ella un hombre siempre es un hombre y una mujer, una mujer, sin importar quien lleva el pelo largo o la cabeza rapada, quien trenza los cestos o pone las trampas, o quien se muestra más agresivo o pacífico. Postuló que existían culturas donde los sexos y sus actividades se parecían a lo observable en los Estados Unidos de su época, otras donde los papeles se invertían, y aun otras donde todos hacían más o menos lo mismo o se comportaban afectivamente de la misma manera, sin importar el sexo. A partir de este establecimiento de la *relatividad* de lo masculino y lo femenino, intentó comprender cómo se llegaba a tales resultados en función de los sistemas educativos empleados en la socialización de niños y niñas.

Margaret Mead ha sido adscrita por los historiadores de la disciplina a la llamada escuela de “Cultura y personalidad”, típicamente estadounidense. Se trata, como su nombre lo indica, de comprender las diferencias de personalidad poniéndolas en relación con la cultura, tomando como marco teórico desarrollos del campo de la psicología, en especial del psicoanálisis. En el caso de Mead, el interés por explicar las diferentes personalidades que cada una de las culturas estudiadas por ella confiere a los dos sexos adquiere una importancia especial, aunque sin olvidar nunca, como dijimos, las diferencias individuales.

Las preocupaciones de Mead la convierten en precursora de muchos desarrollos y campos de la antropología contemporánea, desde el estudio de la sexualidad al del género pasando por el estudio de los sistemas educativos o la antropología psicológica. Podríamos añadirle la antropología aplicada, algo que apenas existía como tal en su época. Dejando aparte el valor de sus contribuciones en el sentido de ofrecer aplicaciones concretas a problemas como el educativo, o a otros debates de su tiempo como el de los papeles sexuales o las diferencias raciales, lo cierto es que en su trabajo se encuentra siempre presente la preocupación por los fines. Aunque Mead entendía el trabajo del etnógrafo fundamentalmente como la observación, recopilación de información y elaboración de la monografía correspondiente, sin ninguna pretensión de intervenir más allá de lo requerido por la convivencia cotidiana con el grupo estudiado, lo cierto es que todo su trabajo se encuentra orientado de una manera finalista. Sus objetivos hoy nos pueden parecer vagos o ingenuos, por ejemplo cuando habla de preservar la “civilización” o de contribuir a mejorar la vida de la especie. Pensaba que lo que el antropólogo aprendía estudiando otras culturas podía contribuir a mejorar la vida de todos, tanto la de los estudiados como la de las sociedades de origen de los estudiosos. Sin embargo, le tocó ser testigo de fulminantes procesos de aculturación que, en las

pocas décadas en que se desarrolló su carrera, transformaron a la mayoría de *sus* pueblos en sociedades nuevas, para ella prácticamente irreconocibles. Aunque se esforzó por dar la idea de que habían sido los propios pueblos, las comunidades, los grupos, quienes habían alentado o permitido tales cambios, lo cierto es que tuvo que ser testigo de la desaparición de todo un mundo. Hoy los manus descritos por Mead en *Growing up in New Guinea* existen exclusivamente en el libro, y la descripción que allí ofrece la autora de su modo de vida, el entorno, las relaciones familiares, la crianza de los niños o las relaciones entre los sexos, queda como el relato de un mundo arrasado, como tantas otras “civilizaciones” que han ido siendo borradas del mapa debido a la globalización de los modos de vida occidentales, propios de las sociedades capitalistas industriales. Podría decirse lo mismo del resto de los siete pueblos de Margaret Mead, e incluso del octavo, el suyo propio, así como también del universo mental que enmarca su obra, y en especial, por lo que aquí concierne, del mundo regido por esa dualidad sexual, tan diversa como irreductible: *male and female*.

### I.2.2. Lo masculino y lo femenino según Margaret Mead

Aproximarse a los textos de Margaret Mead puede resultar hoy desconcertante. Sus trabajos más “técnicos”, como la refutación que se molestó en escribir como respuesta a una crítica de Malinowski, únicamente son leídos por especialistas o por los historiadores de la disciplina. Sus libros más conocidos, en cambio, están dirigidos a un público no únicamente académico, lo cual le permitió cimentar su fama como *autora*. Para lograr esto último, Mead combinó sutiles descripciones escritas con un lenguaje preciso y pulido por medio de la escritura poética, con audaces comparaciones y síntesis etnológicas, así

como el recurso a hipótesis tomadas fundamentalmente de la psicología de su tiempo. Esto último le permitía conectar sus trabajos con las preocupaciones propias de la metrópoli, es decir, de sus potenciales lectores. Dejando aparte sus monografías más conocidas, desde *Coming of Age in Samoa* hasta *Balinese Character*, pasando por *Sex and Temperament*, Mead escribió libros de corte autobiográfico y numerosas cartas, reunió compilaciones y participó en debates sobre temas destacados de su época. La mayoría de esta obra ha sido publicada y en gran parte se encuentra disponible en traducción al español y a otras muchas lenguas.

Pueden distinguirse diversas fases en esta vasta producción, testimonio de décadas de exitosa carrera profesional con verdadera proyección pública. Mead empieza a interesarse por la antropología a raíz de su asistencia a los cursos de Franz Boas, donde conoce y hace amistad con la ayudante de éste, Ruth Benedict. No fueron las únicas ni las primeras antropólogas de su tiempo, pero sin duda se trata de las más conocidas. Es común que uno oiga hablar de las otras por primera –y quizá única– vez debido a que aparecen citadas en las obras de Benedict y Mead. Dado que la obra de estas otras eventuales pioneras ha tenido poca o escasa repercusión, al menos fuera de los círculos académicos, no nos ocuparemos aquí de ellas. Y aunque cabe reconocer su importancia en la historia de la disciplina, incluida su enorme influencia en la primera Mead, tampoco entraremos en la consideración de la obra de Ruth Benedict más allá de lo concerniente a nuestro tema.

Margaret Mead se había formado en el campo de la psicología, y quizá esto influyó en la conminación a que fue sometida por Boas a la hora de elegir su primer tema y su primer campo de estudio. Como ha afirmado ella misma en sus memorias (Mead, 1976), su intención inicial era estudiar grupos indígenas americanos, quizá con un sentido más etnográfico en general, pero como es bien sabido terminó muy lejos de ahí, en

la Samoa por entonces bajo el dominio estadounidense y estudiando un problema mucho más específico: la adolescencia. Para comprender el posterior desarrollo de su trabajo, y en especial el de sus ideas sobre la diferencia sexual y su articulación social y cultural, este comienzo me parece de suma importancia. Mead empieza estudiando problemas relacionados con el desarrollo de los individuos en una sociedad dada, con el objetivo de comparar los resultados obtenidos con lo observado por otros científicos, como ella misma en sus inicios, en su sociedad de origen. No se trata, pues, de hacer etnografía en el sentido clásico del término, algo que recalcará posteriormente, sino de abocarse al estudio de problemas concretos que tienen que ver con preocupaciones propias de la metrópoli. Para comprender esto adecuadamente, y poder situar mejor su obra, es entonces preciso saber qué ocurría en los Estados Unidos, y por extensión en otros países del mundo occidental industrializado, en las primeras décadas del siglo xx.

Si, como ha sido puesto de relieve, el siglo xix fue el siglo de la psicología por antonomasia, lo cual cabe relacionar con determinados desarrollos de las sociedades capitalistas industriales (Zizek, 2017), podemos decir que, a comienzos del siglo xx, y en los ambientes académicos -tanto en lo familiar como en lo escolar- en que se desarrolló la propia Mead, el tema se encontraba en su apogeo. No solamente se cultivaba la psicología científica, basada en experimentos de laboratorio y mediciones exhaustivas, como las que la misma Mead practicará como estudiante, sino que empezaban a difundirse las tesis de la psicología freudiana. Aunque hoy es común circunscribir la etapa “psicoanalítica” de la historia de la antropología a la llamada “escuela de cultura y personalidad”, lo cierto es que la influencia del psicoanálisis desbordó y sigue desbordando ampliamente los límites de dicha escuela. Baste recordar la impronta dejada por la obra de Freud en

alguien como Malinowski,<sup>15</sup> y las discusiones suscitadas por sus reparos al respecto. Lo cierto es que tanto el funcionalista Malinowski como la particularista histórica –al menos en sus inicios– Mead, leyeron a Freud, como seguramente lo hicieron muchos otros antropólogos de la época. Malinowski empleó los resultados obtenidos en su trabajo de campo con los trobriand para refutar –según él– determinados postulados freudianos, y la propia Mead afirma haberse sentido poco convencida con las hipótesis vertidas en *Tótem y tabú*. Se trata de algo completamente lógico si se tiene en cuenta que Freud construía sus hipótesis y teorías a partir de observaciones clínicas circunscritas a una sociedad y a sectores de la misma muy concretos, lo cual universalizaba entrando en diálogo con autores que incluso en su época podían considerarse superados en todo o en parte.<sup>16</sup> Malinowski y Mead, en cambio, forman parte de una nueva generación en la cual el dato empírico obtenido sobre el terreno resulta fundamental, y era fácil observar, al menos en un primer momento, que los hechos no encajaban con las teorizaciones freudianas. A Freud, en especial, se le podía criticar la equiparación del pensamiento de los “primitivos” con el de los niños o los neuróticos estudiados por el psicoanálisis. En realidad, esta tesis freudiana podía inscribirse dentro de una tendencia desarrollada por el evolucionismo del siglo XIX y que había alcanzado una de sus más altas cotas en la obra de Lucien Lévy-Bruhl: se trataba de afirmar que los “primitivos” no pensaban como los “civilizados”, es decir,

<sup>15</sup> Véase en especial su “Sexo y represión en la sociedad primitiva” (Malinowski, 1974).

<sup>16</sup> En *Tótem y tabú* Freud cita a antropólogos de salón decimonónicos adscritos de algún modo a la escuela evolucionista, como Frazer y Robertson Smith. Malinowski y Boas, entre otros autores activos de las primeras décadas del siglo XX, en cierto sentido capitanearon la revolución contra esta forma de hacer antropología. La obra de Mead es ya un fruto de esa “revolución”.

como *nosotros*.<sup>17</sup> Su pensamiento no alcanzaba nuestras cotas de racionalidad, como si no hubiesen llegado al “pensamiento abstracto” tal como posteriormente lo teorizará Jean Piaget, viéndolo como la etapa superior en el desarrollo de las aptitudes cognitivas humanas. En este sentido, los primitivos eran ciertamente como nuestros niños, pero además, según Freud, su psicología presentaba rasgos muy similares a la de los neuróticos postulados por la psicología de su tiempo, los cuales eran vistos como enfermos a los que había que curar.

De ahí a considerar que las sociedades primitivas eran sociedades “enfermas” a las que era preciso curar, es decir, “civilizar”, mediaba un paso muy corto y muy fácil de dar, y toda la cuestión ofrecía una magnífica coartada para el colonialismo imperante.

Resulta tan paradójico como necesario recordar hoy que tanto la obra de Malinowski como la de Mead, así como la de la práctica totalidad de los antropólogos de su tiempo, se desarrollaron en un contexto colonial. Esto ha sido ya sumamente estudiado y no nos detendremos en ello aquí. En nuestro caso, lo importante a destacar es que fue la obra de estos pioneros la que empezó a resquebrajar, si no el colonialismo, si al menos muchas de las premisas que lo sustentaban. Desde Malinowski y Mead, entre otros, sostener la irracionalidad del pensamiento primitivo o su carácter globalmente neurótico deviene imposible, al igual que deviene impensable, por ejemplo con Ruth Benedict, justificar científicamente el racismo.<sup>18</sup> Cuando, unas décadas más tarde, Claude Lévi-Strauss postula al “salvaje racional” y hace sus célebres afirmaciones en el sentido de que, no únicamente los “salvajes” piensan igual de

<sup>17</sup> Al respecto, la obra fundamental de Lévy-Bruhl es “La mentalidad primitiva” (1966 [1923]). Para una revisión crítica, véanse Duvignaud (1977) y Horton (1980).

<sup>18</sup> La obra clave aquí de Benedict es “Raza: ciencia y política”, publicada originalmente en 1940 (Benedict, 1987).

bien que nosotros, sino que cabe afirmar que así lo ha hecho siempre la humanidad, en el fondo de tales afirmaciones laten la obra de Malinowski, la de Mead y la de otros pioneros del trabajo de campo exhaustivo.

Pero la influencia del psicoanálisis no terminó aquí. Aunque antropólogos como Malinowski lo abandonaron para dar pie a desarrollos teóricos propios, de corte más sociológico o biosociológico, en los Estados Unidos se desarrolló una corriente que lo incorporó a la preocupación nunca abandonada por el desarrollo humano entendido en términos psicológicos o biopsicológicos. Margaret Mead, en parte por sus orígenes y su formación, y en parte por su interés declarado por los problemas educativos, la infancia y la maternidad, llegaría a conectar con esta corriente de tal modo que un libro como *Male and Female*, su intento de síntesis teórica sobre la diferencia sexual humana, resulta hoy incomprensible sin tenerla en cuenta.

Hay que detenerse aquí un momento para considerar esta evolución diferente entre Malinowski y Mead e intentar interpretarla en términos de género, dado que éste constituye uno de los temas mayores del presente trabajo. Podemos preguntarnos hasta qué punto el hecho de ser un varón, alguien perteneciente al campo masculino, influyó en el abandono progresivo por parte de Malinowski de su interés en el psicoanálisis y los problemas sexuales y del desarrollo, y en el mismo sentido podemos preguntarnos en qué sentido influyó el hecho de ser mujer para que Mead hiciera todo lo contrario. Aquí los problemas son múltiples y dilucidarlos requeriría de una investigación aparte. Malinowski y Mead proceden de tradiciones académicas, por no decir sociedades, muy diferentes. La antropología británica de la época se encuentra dominada por varones, y lo seguirá estando durante un tiempo.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Al respecto puede consultarse el libro ya clásico de Adam Kuper sobre

Por su parte, la escuela estadounidense empieza a dar cabida a las mujeres, quienes tomarán de inmediato un papel destacado, incluso preponderante. ¿Cuáles son las posibles causas de esto último? Podríamos pensar en el carácter más abierto de la sociedad estadounidense de la época, menos lastrada por la tradición que la británica (algo que es posible rastrear por ejemplo en la literatura de Henry James). Pero posiblemente hay algo más, eso que ya ha sido definido y estudiado como “la feminización de la cultura americana” (Douglas, 1978). Por suerte, tanto Mead como Malinowski nos han dejado abundante material biográfico —quizá más la primera— para permitirnos su interpretación en términos de género; no únicamente la de su obra, sino en lo que concierne a la identidad de género asumida por ellos mismos. A Malinowski hay que leerlo entre líneas, pero sus diarios de campo, publicados póstumamente y leídos por Mead, son bastante contundentes al respecto. Por su parte, Mead dedica un capítulo entero, el final, de su autobiografía *Blackberry Winter* a presentarse como “madre” y a narrar su experiencia como tal, y de igual modo dicha preocupación, así como lo concerniente a los niños y la crianza en general, recorren todo *Male and Female*.

Un elemento clave aquí lo es la diferente percepción del cuerpo. El diario de Malinowski nos puede dar pistas sobre su interés y preocupación por el tema sexual, que daría lugar a su monumental *The Sexual Life of Savages*, obra pionera en su género. Pero es poco lo que sabríamos de la implicación personal del cuerpo del antropólogo en el campo si su viuda no hubiera acordado publicar el diario. Malinowski como cuerpo no se encuentra presente en su obra. Con Mead las

---

“la escuela británica”, estudio que abarca un periodo de medio siglo, de 1922 a 1972. Ninguno de sus capítulos monográficos —el primero de los cuales está dedicado a Malinowski— lleva el nombre de una mujer (Kuper, 1973).

cosas son diferentes; en cierto sentido su obra está pensada y escrita desde el cuerpo, un cuerpo femenino al que en cierto momento le fue diagnosticada la imposibilidad de tener hijos, contra lo cual ella se rebeló reiteradamente. Desde su primer trabajo de campo, la maternidad, en cuanto objeto de estudio y a la vez horizonte utópico, deseo y a la vez frustración, se encuentra presente en la obra de Mead. A partir de su estudio sobre los manus de las Islas del Almirantazgo, la preocupación por todo lo concerniente a la gestación, al parto y a la crianza, así como lo referente a las relaciones padres-hijos, incluso las relaciones sexuales y la concepción, centran los estudios de la antropóloga. Su objetivo es explicar el carácter de los adultos, tanto en lo individual como diferenciadamente por sexos, y a partir de ahí la configuración “temperamental” de la cultura entera, y hacerlo observando las formas de criar a los niños y las niñas. Sus conclusiones sobre este “carácter” propio de cada cultura, expuestas lacónicamente en la presentación de sus “siete pueblos” en *Male and Female*, recuerdan a los juicios apresurados y desconcertantes vertidos por Henri Michaux en su clásico *Un bárbaro en Asia*. En el caso de Mead la influencia decisiva, claro está, lo fue el *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, quien reincidiría en este configuracionalismo, especie de destilado ultrafino del carácter “nacional”, en *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*.<sup>20</sup> Pero Benedict nunca estuvo en sus libros como lo estuvo Mead, es decir, implicada por medio de su cuerpo *femenino*.

Creo que esta distinción entre Mead y Benedict por un lado, ambas mujeres, y Malinowski, un hombre, por el otro, es sumamente importante, porque no es lo mismo una antropóloga como Benedict, y como tantas otras que no han trascendido, de su época o de las inmediatamente posteriores, que una antropóloga como Mead; en mi opinión, sólo en el

<sup>20</sup> Hay edición española (Benedict, 2003).

segundo caso aparece propiamente una perspectiva, quizá al principio más bien un sesgo, que podemos llamar “de género”. Ahora bien, la peculiaridad y lo trascendente en el caso de Mead es que dicha perspectiva se encuentra por completo corporalizada, es decir, se trata de la visión de una mujer que se entiende a sí misma *desde su cuerpo*, y ante todo desde su cuerpo *reproductivo*. Esto la coloca en un plano especial, muy distinto del que puede ocupar un hombre como Malinowski, con su cuerpo masculino, no reproductivo, y por lo tanto en cierto modo alejado *a priori* de determinadas preocupaciones—como la posibilidad de gestar—, y también de una mujer como Benedict, cuyo cuerpo femenino no llega a cruzarse con su trabajo antropológico, o al menos no de la misma forma que el de Mead.

Pero hay más. Uno tiene la impresión, leyendo la autobiografía intelectual de la autora, por no hablar de sus monografías, que existe otro elemento esencial para comprender a Mead: sus matrimonios. Margaret Mead se casó en tres ocasiones; cuando ella misma lo cuenta, comprendemos que sus matrimonios están asociados a proyectos de vida que pasan indefectiblemente por la circunstancia corporal.

Su primer y juvenil matrimonio, con un pastor, podría ser visto quizá como un reflejo de esa “cultura americana feminizada”. Al lado de Mead, él parece poca cosa. Su plan, al menos tal como ella lo cuenta, era instalarse en una parroquia rural y tener muchos hijos. Es una versión del sueño americano, pero corresponde más al siglo XIX que al XX, y sobre todo no se corresponde con una mujer con las raíces familiares y la formación, así como la ambición científica, de Margaret Mead. Cuando nuestra autora recibe el diagnóstico que la incapacita para cumplir su sueño maternal, el proyecto de vida con su marido pierde sentido; además, ella ya ha iniciado su carrera científica como antropóloga de campo. La ruptura parece haber sido precipitada por el encuentro con Reo Fortune, un neozelandés

Esto parece haber afectado la vida social de la pareja de una forma negativa, misma que quizá no es necesario ni siquiera explicitar: la posición de ambos invierte la prevista por la cultura estadounidense de la época, por muy “feminizada” que haya podido estar dicha cultura. Fortune, además, no le permite a ella asumir tareas de “ama de casa”, pero sin acceder a realizarlas tampoco él mismo. Mead, según nos cuenta, tiene que atender la casa prácticamente a escondidas mientras simula estar concentrada en la discusión intelectual de los mutuos trabajos. Contemplamos aquí un cruce entre, por una parte, los roles previstos para los géneros —o los sexos—, mismos que además se quiere dejar atrás, y cuestiones que tienen que ver con el éxito profesional —o su ausencia— y los estereotipos de las culturas de procedencia respectivas. De hecho, es lo que Mead va a encontrar y a teorizar en sus estudios de campo. Los trabajos realizados en Manus y en Nueva Guinea lo son en compañía de Reo Fortune, y se trata del momento en que Mead parece ir encontrando, caso tras caso, hasta llegar a los tchambuli, las claves que le permitirán más tarde especular sobre las diferencias entre los sexos. Es también el momento en que ella afirma haber tomado conciencia de la importancia de esas diferencias y de su estudio. Aunque Mead no lo enfatiza directamente, resulta bastante obvio el paralelismo entre las dificultades de su vida personal, con la inversión de roles mencionada, y la luz que cree recibir al estudiar a los tchambuli, donde los roles de género se encuentran invertidos con respecto a lo normal en Estados Unidos. Por si fuera poco, Mead no se priva de expresar el desagrado que le provocan los pueblos estudiados en esos años, desde los “puritanos” Manus hasta los mundugumor caníbales, pasando por los feminizados arapesh. Solo se encontrará realmente a gusto con los tchambuli del lago, la belleza de cuyas aguas negras “pulidas como el ébano” es mencionada repetidamente en sus escritos. En cuanto a los iatmul, son “el pueblo de Bateson”, y Mead

es siempre muy cuidadosa en sus referencias a los trabajos de él cuando habla de los iatmul, en especial a *Naven*, hoy convertido en un clásico tras su recuperación por el movimiento posmoderno.

Fortune quedará atrás, ligado a los mundugumor, que habían despertado una parte de él que Mead no conocía previamente y que al parecer no fue de su agrado. Dado que se trata de un pueblo donde todos se comportan de una forma “masculina”, agresiva y violenta, pueblo de antiguos cazadores de cabezas caníbales, y además de suicidas, de comedores y comidos, no es difícil discernir con qué imagen de masculinidad quedó finalmente asociado Reo Fortune a ojos de Margaret Mead.

Gregory Bateson, formado como biólogo, descendiente de genetistas, e inglés, constituye el regreso a otro tipo de hombre, quizá a lo que Esther Vilar hubiese llamado “el varón domado”. Aunque físicamente él era al lado de ella un verdadero gigante —y las diferencias de talla fueron muy importantes en la teorización de Mead—, parece haber encarnado una masculinidad mucho más parecida a la de su primer marido que a la de Reo Fortune. Además, Bateson supone el regreso, o al menos el refuerzo, del trasfondo biopsicológico en la investigación de Mead. Con él vivirá lo que considera su mejor trabajo de campo, verdaderamente modélico, y por extensión uno de los periodos más felices de su vida: los dos años pasados en la isla de Bali. Allí el interés por el desarrollo, la infancia, las relaciones madre-hijo y los derivados caracterológicos de todo ello parece haber alcanzado sus mayores cotas, casi obsesivas. Mead, Bateson y sus ayudantes toman miles de fotografías y procuran que los niños realicen decenas de miles de dibujos. La idea es profundizar en el comportamiento descomponiéndolo hasta en sus menores detalles, con un sentido cinético proporcionado por técnicas de fotografía rápida. Dicha metodología parece haber contaminado la percepción de

Mead hasta conducirla a un distanciamiento, con respecto a las personas estudiadas, más propio de un entomólogo que de un antropólogo. En el relato, hecho años después, de ese trabajo de campo balinés, Mead llega a afirmar que ciertas enfermedades padecidas por la población como consecuencia de carencias alimentarias, producen una ralentización de sus conductas que le permite observarlas mejor. Son frases ante cuya aparente insensibilidad el lector se queda estupefacto. Sin embargo, los juicios ya emitidos sobre los manus, los arapesh o los mundugumor nos han acostumbrado al distanciamiento de Mead con respecto a los pueblos estudiados, visible incluso con respecto a los samoanos, y ya no se diga los turbulentos iatmul. En Bali ocurre lo mismo; en la aldea elegida para el estudio la gente se muestra desconfiada y hosca, pero están afectados de hipotiroidismo y un quince por ciento tienen “un bocio declarado”, lo cual hace que todo lo hagan con una lentitud que se ajusta de perlas con la velocidad a la que la cámara puede tomar las fotografías (Mead, 1976: 215-16). Hay en Mead siempre una incomodidad de fondo, achacable o bien al pueblo elegido —o encontrado—, o bien a las circunstancias, o bien al marido. Y dicha incomodidad pasa por el cuerpo y es expresada en términos corporales: desde los mosquitos a la mordedura de un perro pasando por la imposibilidad de dormir o las dificultades con la comida. Desde luego, sus compañeros en el campo, así como otros antropólogos varones, han de haber sufrido lo mismo, pero ¿lo han expresado de la misma forma?

En el tramo final de la carrera de Mead, de donde surgirán sus teorizaciones más importantes, en especial la que aquí nos ocupa sobre lo masculino y lo femenino, la influencia de Bateson resulta decisiva. Mead toma de él varios conceptos, y sería importante analizar hasta qué punto pasa igualmente por él la influencia de la corriente psicoanalítica que se desarrollará en la antropología americana con el nombre, como

dijimos, de “cultura y personalidad”. Mead cita continuamente a investigadores relevantes de dicha escuela: Geza Roheim, Karl Abraham y, especialmente, Erik H. Erikson. Los intereses de todos estos autores por conjuntar las formulaciones psicoanalíticas con los resultados obtenidos en el campo son hoy bien conocidos y aparecen en todos los manuales de historia de la disciplina. *Male and Female* se inscribe de lleno en esta corriente, para bien y para mal. En cierto momento, aparece un innatismo que parece suponer un retroceso con respecto a formulaciones más tempranas en la obra de Mead. Tenemos la impresión de que la cultura pierde peso en favor de la herencia de determinadas “disposiciones”, aptitudes o configuraciones temperamentales, es decir, “personalidades” en su sentido psicológico. Se contempla la importancia de cosas como el “trauma” del nacimiento y se intenta ofrecer una clasificación de los tipos básicos de conducta ante el bebé. Mead se remonta incluso a la vida intrauterina, aunque se muestra cauta a la hora de sus afirmaciones al respecto. Será este tipo de afirmaciones lo que dará pie a las críticas de Marvin Harris en *The rise of anthropological theory*, donde la obra de Mead es colocada en el saco del culturalismo estadounidense y liquidada sin más junto con él (Harris, 1987: 340-401).

A mi juicio, sin embargo, lo más criticable no sería esta deriva teórica de Mead sino algo mucho más clásico en ciencia: el haber sido incapaz de ser fiel a los propios datos y a los hechos contruidos con ellos. Cuando, en *Male and Female*, la autora recupera sus antiguas investigaciones sobre los arapesh, los mundugumor, los tchambuli o los iatmul, y procede a contrastar los tipos caracterológicos producidos por estas culturas con supuestas disposiciones innatas presentes en los diferentes sexos —que para ella son siempre únicamente dos—, no parece darse cuenta de cómo procede a socavar sus propias formulaciones. Por ejemplo, cuando dice que el carácter “masculino” que la cultura mundugumor imprime a las mujeres —poco

diferenciado del de los hombres—, impide a éstas desarrollar sus aptitudes “femeninas”, Mead cae en una clara petición de principio. Si las mujeres mundugumor, o en un sentido ligeramente diferente las tchambuli, no se muestran “femeninas”, quizá se deba a que lo que solemos considerar femenino es simplemente un conjunto de rasgos que nosotros, en nuestra cultura, hemos asociado a los cuerpos femeninos, construyendo nuestra idea de la mujer y de lo femenino a partir de esos rasgos. Pero un antropólogo mundugumor podría muy bien partir de una idea de lo “femenino” completamente diferente, o sencillamente podría no diferenciar siquiera lo masculino de lo femenino en términos de temperamento, carácter o psicología de base. Al llegar a nuestra cultura y observar las diferencias tan acusadas entre hombres y mujeres, así como el papel subordinado, “maternal”, etcétera, de estas últimas, podría muy bien llegar a la conclusión de que somos nosotros los que no dejamos que nuestras mujeres desarrollen determinadas aptitudes “innatas”.

En realidad, lo que a Mead le estaban mostrando sus datos, desprendidos de su interpretación teórica en clave psicoanalítica o biopsicológica, era que los rasgos de género no se corresponden necesariamente con los cuerpos que parecen encarnarlos. Dicho en términos más modernos, una cuerpo hembra no tiene por qué presentar ninguno de los rasgos temperamentales que asociamos a la feminidad en nuestra cultura, como de igual modo un cuerpo macho no tiene por qué encarnar la hombría. Ni la hombría ni la feminidad dimanan de los cuerpos, sino que son configuraciones de rasgos que las culturas asignan e imprimen en los cuerpos, precisamente por medio de esos procesos de socialización o enculturación a que tanta atención prestó siempre Mead. Si las mujeres tchambuli podían ir rapadas y dedicarse a sus negocios mientras los hombres se ocupaban de acicalarse y producir arte, no era porque la cultura hubiese invertido sus disposiciones “innatas” masculinas y femeninas;

era porque en tchambuli las mujeres funcionaban de un modo parecido a como en nuestra cultura funcionan los hombres, y viceversa. O dicho de otra manera: en tchambuli las cuerpos hembras *eran* los hombres, y los cuerpos machos las mujeres, *ellas* encarnaban lo masculino, y *ellos* lo femenino. Y digo que lo hacían de un modo *parecido* porque dos configuraciones de rasgos de género, en su contenido y en su distribución, no serán nunca exactamente iguales entre dos culturas. Las hembras tchambuli probablemente se parecían a los hombres estadounidenses, pero no eran exactamente como ellos, y lo mismo con los hombres tchambuli con respecto a las mujeres estadounidenses. Teniendo en cuenta, además, que el cuerpo reproductivo sigue siendo el de la hembra, encarna lo que encarna. De igual modo, las hembras en la cultura mundugumor *parecen* hombres según el patrón de nuestra cultura, pero esto es así no porque hayan sido masculinizadas, sino porque entre los mundugumor la cuerpo hembra no encarna “feminidad” alguna en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Pero esto Margaret Mead no lo pudo ver, literalmente, porque era algo contrapuesto en exceso a sus propias convicciones, y también a su propio cuerpo y a la manera de vivenciarlo. Cuando Mead alude reiteradamente al rechazo expresado por las “mujeres” mundugumor ante el embarazo y la crianza, no se da cuenta de cómo está siendo víctima de sus propios prejuicios. Sencillamente, lo que ocurre es que las hembras mundugumor no son mujeres en el sentido en que entiende Mead a las mujeres, es decir, mujeres-madre como ella. Las mundugumor rechazan el embarazo y la crianza, o los toman a mal, porque constituyen un estorbo en lo que para ellas –o ellos– constituye la vivencia apropiada del cuerpo, muy parecida a la que nosotros asociamos con la masculinidad. En nuestra cultura ocurre lo mismo todo el tiempo con hombres que tienen que hacerse cargo de las consecuencias no deseadas, en forma de paternidad, de determinados actos corporales.

Lo que tenemos entonces son *padres a su pesar* —y madres, por cierto. Visto desde fuera, por ejemplo por parte de un antropólogo procedente de la “maternal” cultura arapesh, el efecto sería el mismo: hombres descontentos rechazando su disposición “natural” a procrear y criar hijos. Pero por todo lo que hemos dicho, Mead no podía ver nada de esto. Era algo que se contraponía en exceso no únicamente con la serie de ideas que la ciencia iba produciendo sobre el papel de los sexos en la reproducción de la vida, sino con su propia manera de entenderse como mujer-madre, a partir y en función de las posibilidades reproductivas de su cuerpo y su condición de *female of the species*. Dado que para ella no existe la separación entre el sexo y el género, el único papel que puede reservar a la cultura es el de propiciar, permitir, entorpecer o impedir que el cuerpo desarrolle las potencialidades que le son propias, sin darse cuenta de que los modelos resultantes de masculinidad y feminidad no dimanan en absoluto del cuerpo en sí, sino de la estructuración cultural del campo del género, es decir, de las relaciones entre los sexos. Y de que en la especie humana ello incluye incluso a la maternidad, con todo lo que conlleva.

### I.3. La antropología de la mujer y feminista de los setentas

#### I.3.1. El fantasma del matriarcado

Podemos recurrir al análisis del prefacio, los epígrafes y la introducción de una de las antologías citadas, libro seminal y pionero en su género, para comprender qué fue y qué pretendía la antropología de la mujer en la década de los setentas del pasado siglo. Me refiero a *Women, Culture & Society*, editada por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, y cuyo prefacio se encuentra fechado en noviembre de 1973.

En primer lugar, la indudable conexión con *the women's liberation movement*, es decir, con lo que en la época fue conocido, incluso en los países de habla hispana, como el *women's lib* y que hoy suele ser aludido como la segunda oleada del movimiento feminista. La compilación de Rosaldo y Lamphere nace como consecuencia de un curso impartido en Stanford, en 1971, sobre “La mujer en una perspectiva trans-cultural” (Rosaldo y Lamphere, 1974: v). Es el mismo caso, o parecido, de otros intentos de síntesis de la época como el de Martin y Voorhies y el de Rayna Reiter. Nos encontramos ante iniciativas que surgen del ámbito académico y cuya conexión con el movimiento de liberación de las mujeres es evidente. El activismo estimula a las académicas, conectadas con él de maneras diversas y desde posiciones políticas igualmente diversas, a intentar responder a sus inquietudes y demandas. De igual modo, desde la academia se intenta influir sobre el movimiento. ¿Un círculo cerrado y, por ende, restringido? Esta es, al menos, una de las críticas que hoy se hacen a la segunda ola del feminismo. Se acusa a estas mujeres de representar los intereses de la clase media blanca estadounidense y de no haber tenido en cuenta suficientemente las situaciones de las mujeres de otros estamentos sociales, otras razas u otras culturas. Lo mínimo que se puede decir aquí es que tales críticas deberían ser matizadas cuando nos referimos a los trabajos producidos desde el campo de estudio propio de la antropología. La antología que aquí nos ocupa contiene trabajos sobre las mujeres *negras*—como se las llamaba en la época, seguramente con un sentido reivindicativo— y latinoamericanas, además de estudios de caso referentes a África y a diferentes ámbitos asiáticos. Al menos en un primer momento, el de la intención, no cabe pues hablar de etnocentrismo. Si acaso, se podría reprochar a estas antologías que descuiden el estudio precisamente de las mujeres blancas, de clase media, con estudios, etcétera. Pero es necesario ser cautos; es posible que dichas mujeres se encuentren perfectamente

representadas en la antología, no tanto como sujetos de estudio como en su calidad de investigadoras, sesgando con ello el enfoque de los textos compilados en su conjunto. ¿Es así? Lo iremos viendo.

Pasemos a los epígrafes. *Woman, Culture and Society* (wcs) se abre con dos citas altamente significativas. La primera es de Margaret Mead, correspondiente a su libro-síntesis, anteriormente comentado, *Male and Female*. La cita habla del mayor reconocimiento otorgado por la práctica totalidad de las sociedades conocidas a determinadas actividades cuando éstas son desempeñadas por los hombres. Las mujeres, aun desempeñando estas mismas actividades, no obtienen prácticamente nunca un reconocimiento similar. Con esta cita se plantea uno de los problemas mayores de la antropología de la mujer, ya plenamente comprendido en la época, aunque no siempre asumido. Se trata de lo que años después, ya en los noventa, Françoise Héritier (1996) llamará “la valencia diferencial de los sexos”, inclinada siempre en favor de los hombres. Digamos que el problema, que ya había sido planteado por Margaret Mead, es asumido como tal problema por la antropología de la mujer de la segunda mitad del pasado siglo y llega hasta nosotros. Es un problema que, como veremos, trae asociada una batería completa de interrogantes: ¿se trata de algo natural, inevitable? ¿o es más bien una cuestión cultural? De cómo se respondan estas preguntas dependerán la posibilidad de poder cambiar esta situación o la necesidad de conformarse con ella.

Los tres primeros textos compilados por Rosaldo y Lamphere intentan dar una respuesta a estos interrogantes, o al menos indicar caminos para la indagación. Pero la otra cosa que sorprende y que quiero destacar aquí en relación con este epígrafe es el hecho de que se trate precisamente de Margaret Mead, porque ello nos habla de un hiato de prácticamente medio siglo entre esta antología -o el curso en Stanford que le dio el impulso- y los trabajos pioneros de Mead sobre la

cuestión de las relaciones entre los sexos. Los trabajos de campo de Mead y sus monografías decisivas sobre la cuestión del “temperamento” sexual, datan de la década de los treinta. Aunque *Male and Female* es un libro algo posterior, han pasado cuatro décadas en las cuales no parece haberse producido nada, como mínimo, de igual importancia. En los setentas, cuando resurge el interés de la antropología por la perspectiva o la visión de las mujeres, sus voces, sus vidas, su papel en la dinámica económica de las sociedades, o su calidad de “actores sociales” capaces de desarrollar sus propias estrategias para conseguir sus objetivos, parece que la única pionera clara a la que es posible remontarse es Margaret Mead. ¿No ha habido mujeres antropólogas en el entretanto? Sin duda las ha habido, y varias de ellas aparecen citadas por Rosaldo y Lamphere; sin embargo, excepto en casos como el de Eleanor Leacock, el resto constituyen hoy un verdadero ejército de ilustres desconocidas. Podemos considerar entonces esta década de los setentas, con sus raíces en la década anterior, como el verdadero momento en que surge una “antropología de la mujer”, misma que dará lugar en las décadas siguientes a la antropología del género actual. Se trata de una antropología hondamente relacionada, hasta el punto de poder hablar de una verdadera simbiosis, como el movimiento de liberación de las mujeres o “segunda ola” del feminismo histórico. Es además, como no podía ser de otra manera, una antropología efectuada fundamentalmente, por mujeres, mismas que en las décadas que median con los tiempos de Mead han ido ocupando el lugar que les corresponde en las universidades. No meramente como estudiantes, sino también como académicas, es decir, investigadoras y profesoras, y en última instancia como autoras. Las dieciséis autoras que participan en WCS, en su mayor parte dando cuenta de resultados de sus propias investigaciones, son todas ellas mujeres. Se trata, pues, de una antropología de las mujeres hecha por mujeres, en la que se habla de las

relaciones entre los sexos, pero no, o no de la forma en que lo entendemos hoy, del género.

El otro epígrafe es una cita del *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, libro por entonces ya de referencia y convertido hoy en un clásico del pensamiento feminista, tan aclamado como discutido. De Beauvoir no es una antropóloga, pero el hecho de que se le rinda esta suerte de homenaje en la apertura de un libro de antropología resulta tan significativo como el caso Mead. La cita plantea la pregunta por los orígenes y el mantenimiento de la diferencia entre los sexos, convertida en jerarquía con la primacía del hombre sobre la mujer. Una vez más, nos encontramos con el problema clave, el rompecabezas en cuya solución las antropólogas quieren aportar su granito de arena: ¿cómo empezó esto?, ¿por qué las cosas son así?, ¿es algo natural?, ¿puede ser cambiado?, ¿es dicho cambio posible o incluso deseable? Sin duda la autora francesa es tomada aquí como referente teórico, pero también como referente feminista ineludible. Se puede decir que la antropología de la mujer de los setentas es desde sus inicios una *antropología feminista*.

La importancia referencial de ambas autoras, De Beauvoir y Mead, queda constatada en la introducción, donde ambas son citadas. De hecho, dicha introducción, y con ella el libro, se abren con las preguntas planteadas por De Beauvoir un par de décadas antes sobre la mujer como “El Otro” y su estatus de “segundo sexo”. Aquí hay que señalar uno de los elementos importantes a la hora de entender estos trabajos, mismo que encontraremos en otras antologías y síntesis de la época: ya sea el segundo o no, la mujer es un *sexo*, es decir, la mujer en tanto categoría del orden de género es confundida con la mujer en tanto sexo, en su sentido biológico. No existe por tanto ambigüedad alguna al hablar de su cuerpo; la mujer se define por sus características corporales, las cuales incluyen un determinado aparato genital y, ante todo, reproductor. Se habla de la mujer como se podría hablar de la hembra de

nuestra especie, y de hecho una de las síntesis más conocidas de la época se titula *Female of the Species*.<sup>21</sup> En la que aquí nos ocupa, y también en el caso de la compilación de Rayna Reiter (1975), el título alude a la *woman*, no a la *female*, pero de hecho es lo mismo, en el sentido de que en la mente de las autoras no parece haber una distinción clara entre ambas. O bien, si la distinción se entiende e incluso se formula como tal, no parece haber sido considerada como lo suficientemente relevante. Es como si en este momento de la reflexión sobre las relaciones entre los sexos, a nadie se le hubiera ocurrido todavía separar los sexos biológicos de unas identidades de género de carácter netamente sociocultural. La operación, analizada por Thomas Laqueur (1994) en una obra posterior, por la cual el “sexo biológico” fue creado a mediados del siglo XIX como fundamento para el género, parece haber tenido un éxito completo. Un siglo después, al menos en los ámbitos académicos estadounidenses, nadie parece ser ya capaz de pensar el género por separado, de alguna manera desvinculado, del sexo. En realidad, ni siquiera se piensa en términos de “género”. La mujer es el sexo —el segundo o el primero, eso ya se verá—, y su cuerpo es el de la hembra. Por ello, la mujer es la encargada de la gestación, la que sufre los rigores del parto, la que se encarga del amamantamiento, y la que tiene a su cargo a los bebés y luego a los infantes, sin distinción de *sexo*, en los primeros años de la crianza. Todo esto se da por supuesto y por perfectamente establecido y no es cuestionado en modo alguno. La *mujer trans* aquí no ha hecho todavía su aparición, con todo lo que ello comporta en cuanto a la redefinición de la idea misma de “mujer”. Tampoco se concibe la posibilidad de hombres que puedan quedar embarazados, como

<sup>21</sup> En la versión española que aquí manejamos, como ya se indicó, *female* se convierte en *mujer*, y ya no se habla de la “especie”, sino del “enfoque antropológico” (Martín y Voorhies, 1978).

los *hombres trans* en la actualidad. Incluso cuando se tienen en cuenta sociedades donde existen, al menos aparentemente, más de dos posiciones de género, las mismas son llamadas “sexos supernumerarios”, y son interpretadas a partir de las concepciones existentes en esas sociedades sobre los cuerpos intersexuales (Martin y Voorhies, 1978). No encontraremos en la antropología de la mujer, al menos de una forma explícita, o lo suficientemente clara como para dar lugar a una teorización *ad hoc*, la separación nítida entre la identidad de género, dependiente de un sistema u orden de género de carácter simbólico, y el sexo biológico, tal como la concebimos y teorizamos hoy.

Uno de los temas que preocupa a esta antropología y a estas antropólogas, relacionado con la cuestión de los orígenes de la inequidad entre los sexos, es el de la supuesta existencia de un matriarcado primitivo. Se trata de una preocupación antigua, heredada de la antropología evolucionista del siglo XIX, en especial de los trabajos de J. J. Bachofen<sup>22</sup> y de Lewis H. Morgan (1963 [1877]). Éste último autor había influido decisivamente, además, en otro de los textos que las antropólogas de la mujer y feministas leerán y comentarán asiduamente: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels.<sup>23</sup> El asunto del matriarcado, como contrafigura en espejo del patriarcado, tiende a confundirse con la filiación matrilineal,<sup>24</sup> misma que ha sido documentada en diversas culturas humanas pero que en los casos estudiados etnográficamente no conlleva matriarcado alguno en sentido estricto; es decir, la pertenencia al grupo se transmite por la línea femenina, heredándose de la madre, pero el poder sigue estando

<sup>22</sup> Existe edición parcial en español de su obra sobre el “derecho materno” (Bachofen, 1992).

<sup>23</sup> Existen múltiples ediciones de esta obra de Friedrich Engels; aquí Engels (1992).

<sup>24</sup> Por ejemplo, en Kurnitzky (1992), aunque puede que se trate de un problema de traducción no supervisada.

en manos masculinas, ya no en las de los “padres”, sino en las de los hermanos o “tíos maternos”. Sin embargo, la existencia misma de este tipo de filiación admite diversas interpretaciones (Fox, 1972; Meillassoux, 1977) y puede prestarse a la idea de que se trata de algún tipo de “supervivencia” o rescoldo de un hipotético matriarcado primitivo, como fase evolutiva en la historia de nuestra especie anterior al patriarcado. Uno de los problemas es el de precedencia misma, difícil de establecer: ¿qué fue primero, la matrilinealidad o la patrilinealidad? Existen además la filiación “bilineal”, la “ambilineal” o los casos, como el de las sociedades occidentales modernas, donde la pertenencia al grupo se transmite de manera indistinta —al menos, aparentemente— por el lado de ambos progenitores (bilateral). Como es obvio, será desde una perspectiva evolucionista o como mínimo histórica que podrá plantearse este tipo de problemas.

Éste último parece haber sido el caso de Franz Boas, décadas antes de la aparición de la antropología de la mujer. El hecho de haber desarrollado el particularismo histórico como reacción al evolucionismo no impidió que Boas se enredase con el asunto de la precedencia de la filiación patri o matrilineal, llegando a desarrollar un curioso esquema inverso —con relación a lo generalmente establecido o aceptado hasta entonces— en el que, al menos en el caso de diversos pueblos originarios de Norteamérica, la matrilinealidad habría sucedido a la patrilinealidad, suponiendo por ende un estado evolutivamente más avanzado (Harris, 1987: 261 y ss.). Cabe recordar aquí que Boas fue el maestro de la primera generación importante de antropólogas, con nombres como Ruth Benedict y Margaret Mead. Boas no parece haber tenido en cuenta, o no suficientemente, el peso de los factores ambientales, así como los económicos asociados a los mismos, a la hora de optar un determinado grupo por la filiación patrilineal o matrilineal. Para Boas, los factores “infraestructurales”, la ecología y lo económico, no

gozaban de precedencia alguna sobre otros aspectos de la cultura como la religión, la política o el arte. Además, rechazaba cualquier tipo de generalización y de “ley” del desarrollo cultural. No será hasta décadas después, ya en el seno de una antropología marxista o influida por el marxismo, cuando veremos aparecer este tipo de explicaciones para la presencia o ausencia de los diferentes tipos de filiación, por ejemplo en la obra de Claude Meillassoux (1977).

Pero, como ya dijimos, existe una gran diferencia entre las sociedades con filiación patrilineal, misma que suele comportar algún tipo de patriarcado, y aquellas con filiación matrilineal, donde el matriarcado, por el contrario, se encuentra ausente. El matriarcado, como sistema de “dominación femenina” y poder político, no ha podido ser observado *en vivo* jamás, y por lo tanto debe ser reconstruido especulativamente. Las antropólogas de los años setentas, mismas que constituyeron la antropología de la mujer, parecen haber sido perfectamente conscientes de ello. ¿Cómo se explica, entonces, la insistencia en retomar el tema y el hecho de que tanto en la antología de Rosaldo y Lamphere, como en la de Rayna Reiter, se le dediquen sendos capítulos? Veamos lo que escriben, al respecto, Rosaldo y Lamphere en su introducción:

*Perhaps the first question that arises in an anthropological study of women is whether there are societies, unlike our own, in which women are publicly recognized as equal or more powerful than men. This question was addressed in the evolutionary theories of nineteenth-century writers like Bachofen, and L. H. Morgan, who suggested that in an earlier stage of human development the social world was organized by a principle called matriarchy, in which women had power over men. Although this view has excited the imagination of several recent feminist writers (...), most academic anthropologists have dismissed it out of hand. (Rosaldo y Lamphere, 1974:2)*

Parece claro que han sido estas “escritoras feministas” las que han vuelto a poner el tema sobre el tapete de la antropología académica, aunque ésta hubiera descartado la existencia de la fase matriarcal desde mucho tiempo antes. No se trataría, entonces, de un tema o problema propiamente antropológico, al menos en esas fechas, cuando ya ha transcurrido un siglo desde los trabajos de Bachofen o Morgan, sino de una preocupación tomada o impuesta desde el movimiento feminista. Puede resultar interesante examinar con cierto detalle las supuestas “evidencias” a partir de las cuales se intenta retomar el tema:

*The matriarchal arguments draw on several kinds of evidence: data from contemporary societies in which women make the major contribution to subsistence; data from societies in which descent is reckoned through women (matriliny), rather than through both parents (bilateral) or from father to son (patriliny); myths of ancient rule by women; archaeological remains suggesting that there have been female goddesses, queens, or a tendency to kill infant males in certain earlier societies. (Rosaldo y Lamphere, 1974:2-3)*

Son cuatro argumentos que vamos a ver repetidos en cualquier intento de proponer la existencia de una fase matriarcal en la historia —o la “evolución”— de nuestra especie. El segundo ya lo hemos comentado, en el sentido de que supone una confusión entre la matrilinealidad y el matriarcado, o al menos la inferencia, no sustentada en los datos procedentes de sociedades realmente observadas, del segundo a partir de la primera. El tercer argumento ha sido desmontado de forma convincente por el estructuralismo, mostrando que los mitos donde se habla de una edad antigua, “mítica”, donde las mujeres tenían el poder y luego fueron desbancadas por los hombres, deben ser entendidos como mitos de inversión y, en última instancia, intentos de legitimar el poder masculino (Héritier,

1996).<sup>25</sup> El cuarto se encuentra relacionado con el tercero y ha tenido una larga vida, llegando hasta hoy. Reaparece continuamente en lo que podríamos llamar las producciones del feminismo popular,<sup>26</sup> pero cuenta con derivaciones un tanto más cultas, por ejemplo por parte de la escuela junguiana de psicología profunda. Sin embargo, y a pesar de habersele dedicado prolijos estudios (Baring y Cashford, 2014), el argumento resulta particularmente débil, en el sentido de que las sociedades patriarcales cuentan igualmente con diosas y permiten periódicamente la aparición de reinas, sin que eso suponga ni de lejos la existencia de un poder “matriarcal”.<sup>27</sup> Los ejemplos históricos serían innumerables, desde las diosas existentes en los panteones grecolatinos, es decir, en sociedades por otro lado paradigmáticamente patriarcales, o en Mesoamérica o la India, hasta las innumerables reinas documentadas en los reinos cristianos occidentales, personajes como Isabel de Castilla o Elizabeth I de Inglaterra, que gobernaron con

<sup>25</sup> En los trabajos sobre el matriarcado suele hacerse referencia al mito griego de las amazonas, mismo que, como ha demostrado de forma convincente William Blake Tyrrell (1989), carece de base histórica.

<sup>26</sup> De forma parecida a cómo el mito de las amazonas reaparece en la cultura popular del siglo xx, siendo su forma más conocida el personaje de cómic llevado posteriormente a la televisión y al cine, Wonder Woman. Aunque los reinos o ciudades perdidas de “las amazonas” ya habían sido recreadas en la novela *pulp*, por ejemplo en la serie de Tarzán creada por Edgar R. Burroughs, su forma actualmente más popular es la superheroína Wonder Woman (Mujer Maravilla), publicada y llevada al cine bajo el sello DC. Se ha llegado al punto de ver en este personaje de ficción un icono feminista, como quedó claro en la película que se le dedicó recientemente (2017) dentro del “universo DC”, película dirigida por una mujer. También hubo un intento de convertirla en imagen internacional de la lucha por los derechos de las mujeres por parte de la ONU, mismo que fue rechazado.

<sup>27</sup> El ejemplo conspicuo en México es, por supuesto, la Virgen de Guadalupe, “nuestra Madre”, a su vez un avatar de la Virgen María, que en sí misma lo sería de la Gran Diosa (Baring y Cashford, 2014).

mano firme sus reinos sin que el patriarcado se conmoviera en ellos ni lo más mínimo.<sup>28</sup> En cuanto a esta supuesta tendencia al infanticidio masculino en sociedades antiguas, parecería contradecir todo lo que se sabe sobre el tema del infanticidio (Harris, 2006).

Igualmente débil es el primer argumento que se diferencia de los demás por que parece haberse convertido en esa época en una verdadera obsesión, y de hecho en uno de los grandes temas, si no el principal, de la antropología de la mujer. En efecto, uno de los modos de intentar subsanar la universalidad, ya reconocida en la época, de la dominación masculina y la “secundarización” de las mujeres en la práctica totalidad de las sociedades conocidas, lo serán innumerables estudios dedicados a demostrar la contribución decisiva del trabajo de las mujeres a la subsistencia del grupo. Es algo que cabe comprender, además, en el marco de las teorías que surgen en esos años sobre el “simio cazador” y, en general, la importancia de la caza en la evolución de los homínidos (Ardrey, 1967, 1968). Dado que la caza, en especial la caza mayor, es algo reservado generalmente a los hombres, las feministas, y entre ellas las antropólogas adscritas o simpatizantes con el feminismo, intentarán desarrollar modelos económicos que reconozcan e incluso sitúen en un primer plano el trabajo de las mujeres, por ejemplo en las labores de recolección o en la horticultura, a la hora de asegurar la reproducción social. Sin embargo, este tipo de empresa contiene un error de base si de lo que se trata con ella es de argumentar un supuesto poder igual o superior de las mujeres en relación con los hombres. La pieza faltante es el prestigio. Contribuir mayormente a la subsistencia del

<sup>28</sup> Como tampoco puede decirse de México que sea una sociedad matriarcal pese a la ampliamente extendida devoción guadalupana. Más bien todo lo contrario, se trata de una sociedad patriarcal clásica en transición hacia el más violento machismo.

grupo no implica disponer de un mayor prestigio o poder sobre el grupo. En algunos casos, puede suponer un tratamiento igualitario, o ventajas para los contribuyentes, en este caso las mujeres, pero en otros puede significar simplemente dominio por parte de los beneficiarios de ese trabajo, es decir esos cazadores que, aun aportando mucho menos en términos calóricos netos, siguen conservando el prestigio que les da su actividad, y el poder asociado con ello. A fin de cuentas, en las sociedades esclavistas la mayor contribución a la subsistencia la hacen los esclavos, y a nadie se le ha ocurrido nunca que los esclavos fueran los que tuvieran en esas sociedades el poder. Nadie habló nunca de una fase en la historia humana de “derecho esclavo” o poder de los esclavos. Ello constituiría una contradicción en sus términos. Pero lo mismo puede ser aplicado a las sociedades feudales o todas aquellas donde ha existido algún tipo de campesinado. A nadie se le ocurre pensar en un derecho o poder de los campesinos (sobre los señores, claro está). Y sin embargo, los campesinos producen la práctica totalidad de lo que consume el grupo para su subsistencia.<sup>29</sup> El que esto no haya parecido tan obvio en el caso de las relaciones entre los sexos se debe a que éstos se encuentran naturalizados y puestos ideológicamente en un mismo plano. Si hablamos de esclavos –y de amos– o de campesinos –y señores–, o más tarde de obreros –y patronos–, hablamos de lucha de clases, y todo el mundo entiende la existencia de clases dominantes y dominadas. Pero mujeres y hombres no suelen ser vistos como clases, sino como “sexos”, es decir, las dos mitades de un mismo tipo. Sin embargo, con la aparición del género la situación de las mujeres con respecto a los hombres pasa a ser una de signo muy parecido a las otras mencionadas aquí. Las mujeres trabajan tanto o más que los hombres,

<sup>29</sup> Nos referimos a los campesinos en su especificidad y sentido antropológicos, tal como han sido estudiados, entre otros, por Eric R. Wolf (1982).

producen tanto o más que los hombres, y contribuyen tanto o más que los hombres, pero ello no necesariamente implica un poder mayor; de hecho, puede implicar todo lo contrario.

Pero para el reconocimiento pleno de la importancia del prestigio en las relaciones entre los sexos habrá que esperar a la década posterior, donde ya no se hablará únicamente de una antropología de la mujer, sino de una antropología del sistema de género en su conjunto (Ortner y Whitehead, 1981).

### I.3.2. La contribución de las mujeres

Como ya dijimos, en la mayor parte de los trabajos mencionados en los apartados anteriores, si no en su totalidad, y de una forma notoria en las antologías que se publican en los 70's, un cierto feminismo, o al menos una actitud feminista, se hace presente de forma explícita o implícita. Aunque no siempre sea mencionado como tal, puede leérselo entre líneas. Como hipótesis de trabajo, podría plantearse que toda esta “antropología de la mujer” es, en cierto sentido y en buena lógica, también una antropología feminista.

Sobre las relaciones entre la antropología, en tanto disciplina académica, y el feminismo, en tanto movimiento sociopolítico, existe un texto excelente de Henrietta L. Moore cuyas conclusiones se suscriben aquí plenamente, al menos en lo esencial. No tendría sentido, por ello, volver a decir lo que ya se dice en ese libro, y mucho menos intentar mejorarlo, así que me limitaré a remitir al lector que desee tener una información más completa sobre el tema a dicha obra de referencia, publicada originalmente en 1987, es decir, en un momento en que ya era posible establecer una visión retrospectiva y de conjunto sobre el tema (Moore, 2009). Por mi parte, prefiero centrarme en algunos ejemplos cuyo análisis, así lo espero, nos permitirá comprender en qué consistió la perspectiva

feminista y cómo influyó en esta fase de la antropología centrada en la mujer.

Podemos tomar como ejemplo paradigmático un texto clásico de Kathleen Gough, “The Origin of the Family”, incluido en la antología de Rayna Reiter (1975: 51-76).<sup>30</sup> Gough es una antropóloga especializada en temas de familia y parentesco, y sus trabajos más conocidos se refieren a los nayar, un grupo étnico de la India cuya singular estructura familiar puede ser usada como argumento contra la universalidad de instituciones como el matrimonio o la familia nuclear (Gough, 1974). Como puede observarse, el interés de partida de Gough es de un corte que podemos considerar clásico, lo cual se refleja en el título de su contribución: no se alude al origen de la posición subordinada de las mujeres, por ejemplo, o de la dominación masculina, y mucho menos se alude al origen del género, el cual ni siquiera es mencionado como tal en el texto. Tampoco se trata de explorar el origen de la mujer —o del hombre— por sí mismos, en tanto figuras dependientes de un orden simbólico centrado en la dualidad masculino/femenino, lo cual supondría pensar ya en términos de género. En lugar de esto, el artículo de Gough se centra en los orígenes de una institución, la familia, cuya existencia presupone de hecho lo anterior. Una vez establecidos los parámetros de ese supuesto origen, la autora nos ofrece un apartado dedicado a “The Position of Women”.

Como ya se dijo, y el texto de Gough es una perfecta muestra de ello, en esta etapa de la reflexión teórica la mujer, y con ella el hombre, son dados por supuestos, es decir, en cierto sentido son vistos como entes naturales que existen por sí mismos, como tales, sin que se piense demasiado en ponerlos en relación entre sí, a no ser en una relación de competencia. Una de las formas más significativas que tomó esta actitud fue

<sup>30</sup> Publicado en versión española en Lévi-Strauss, Spiro y Gough (1974).

la de las “invenciones”. Probablemente como reacción a una verdadera oleada de estudios sobre la caza y su importancia en la evolución de nuestra especie, lo cual colocaba al “hombre” al frente del proceso humanizador, estas antropólogas se centran en afirmar la importancia de las actividades “propias de las mujeres” en la evolución y, en especial, la economía humana. Es el momento en que es resaltada la *woman the gatherer*<sup>31</sup> frente al *man the hunter* teorizado, entre otros, por Robert Ardrey en libros de amplia repercusión como *African Genesis* y *The Territorial Imperative*, ambos publicados originalmente en la década de los 60’s, es decir, la inmediatamente anterior a los textos que estamos comentando aquí (Ardrey, 1967, 1968). Dado que en la “hipótesis” del hombre cazador la invención de la caza, así como la de las herramientas-armas empleadas en ella, las estrategias de caza en grupo, e incluso, derivado de ello, el lenguaje mismo, eran atribuidas al macho-hombre, estas autoras empiezan a hablar de las “invenciones” propias de las mujeres y de su importancia en el desarrollo cultural. Al respecto, estas palabras de Gough resultan altamente ilustrativas:

*Considering that women probably invented<sup>32</sup> all of these crafts, in addition to cookery, food storage and preservation, agriculture, spinning, weaving, and perhaps even house construction, it is clear that women played quite as important roles as men in early cultural development.* (1975: 64)

Actualmente tendemos a pensar el desarrollo cultural como un proceso complejo (Binford, 1994) y este tipo de

<sup>31</sup> Esta misma antología contiene un texto con dicho título: “Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology”, firmado por Sally Slocum (Reiter, 1975: 36-50). Este texto ha sido reproducido posteriormente en una selección dedicada a introducir históricamente a la teoría antropológica, editada por R. Jon McGee y Richard L. Warms (2004), dentro del apartado “Anthropology and Gender: The Feminist Critique.”

<sup>32</sup> Término subrayado por la autora.

afirmaciones, aun teniendo un carácter probabilístico, se nos hacen un tanto extrañas. Es preciso situarlas y comprenderlas en la lógica de su época, marcada por una guerra competitiva de “invenciones” entre hombres y mujeres. Esto se traduce con cierta facilidad en una pugna por la “superioridad” de uno u otro de los géneros, contemplados en realidad como sexos, es decir, naturalizados. Podríamos pensar que se trata de actitudes que corresponden al pasado, pero de hecho han llegado hasta hoy. Libros como *El primer sexo*, de la antropóloga Helen Fisher (2000), o *El sexo invisible*, de J. M. Adovasio, Olga Soffer y Jake Page (2008), inciden en la idea de una superioridad de la mujer. En el primer caso, dicha primacía pretende fundamentarse en las raíces biológicas del sexo-género, mientras que en el segundo se atiende más a una determinada interpretación de los datos arqueológicos.<sup>33</sup> Resulta significativo que Adovasio, Soffer y Page, cuya obra es mucho más reciente, ya de nuestro siglo, sigan insistiendo en el tema de la invención, afirmando, por ejemplo —y no es un ejemplo banal—, la probabilidad de que el lenguaje haya sido un invento femenino.

<sup>33</sup> El libro de Fisher gozó de un lanzamiento global, con gran aparato propagandístico en los medios, muy alejado de lo que suele ser la publicación de obras especializadas de antropología. Helen Fisher es una antropóloga de corte biologicista, y dicho enfoque suele encontrar un eco mediático del que carecen las aproximaciones a estos temas de carácter más socioantropológico. En la misma línea, e insistiendo en “el protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana”, encontramos un libro más reciente de José Enrique Campillo Álvarez (2016), doctor en Medicina. Estos libros suelen ir dirigidos a un público amplio al que se pretende atraer con títulos sonoros y evocativos. Con *El primer sexo*, Fisher pretende enmendarle la plana nada menos que a Simone de Beauvoir, el sentido de cuyo “*El segundo sexo*” ni siquiera parece haberse molestado en entender. Por su parte, el doctor Campillo no se priva de ponerle a su texto, presentado como rigurosamente científico, un título de resonancias bíblicas: *La cadera de Eva*.

En esta dinámica de hipotéticas invenciones, por parte de uno u otro sexo-género, y consecuente “superioridad natural” del uno sobre el otro, dichos sexo-géneros son siempre dados por supuestos, es decir, esencializados y en cierto modo sustancializados, perdiéndose así el carácter relacional del sistema de género. Da la impresión de que el hombre y la mujer hubieran estado ahí desde siempre, o al menos desde muy antiguamente en el proceso de hominización, y a partir de este hecho se hubieran dedicado a inventar cosas y a rivalizar en cuanto a la utilidad o calidad de sus “contribuciones” al desarrollo cultural. Sin embargo, es más plausible que tanto lo que hoy llamamos “hombre” como lo que llamamos “mujer” sean más bien el producto de unos determinados desarrollos culturales, incluyendo en ello desde tecnologías para la caza, la producción y la conservación de los alimentos o la construcción de viviendas, hasta tecnologías propiamente sociales para asegurar la reproducción de los grupos y la vida en común.

Otro tema conspicuo dentro de la antropología de la mujer de corte feminista, mismo que también encontramos en el texto de Gough, lo es la aparición de la curiosa figura del *male anthropologist*. Este antropólogo hombre, varón o simplemente masculino, es presentado como adoleciendo de una serie de supuestas cegueras, algunas de las cuales son justificables científicamente y otras no tanto. Parece lógico, en efecto, que el antropólogo varón no haya tenido acceso a determinados ámbitos de la cultura por él estudiada, bien por estar dichos ámbitos reservados a las mujeres, por su propia iniciativa, o bien por encontrarse preservados para ellas por parte de los hombres. La lógica de una antropología de la mujer parte de la idea de que la *female anthropologist* sí podrá tener acceso a dichos ámbitos, ya que tendrá además una sensibilidad especial a la hora de ver determinadas cosas que podrían escapársele a un hombre, y con ello podrá plantear nuevos problemas y hacer las preguntas correctas al respecto. Esto, al menos en parte,

es probablemente cierto, pero también es cierto que tiende a exagerarse hasta el punto de impugnar determinados trabajos o incluso las obras enteras de antropólogos varones acusados de haber cargado indebidamente las tintas en las contribuciones masculinas al desarrollo cultural. Puede que esto sea así en el caso de los autores que hoy llamaríamos “mediáticos”, interesados quizá más en vender libros que en llevar a cabo una investigación antropológica seria. Pero llevar esta acusación, como hace Gough (1975: 72), a la obra de autores como Robin Fox, requiere de una mayor y mejor argumentación y de pruebas sólidas. Después de todo, ¿por qué iban a estar interesados los profesionales de la antropología, de cualquier sexo-género, en tergiversar los datos o en presentar visiones sesgadas de las culturas por ellos estudiadas?, ¿y por qué iban a presentar dicho sesgo únicamente los varones?, ¿acaso esta figura, convertida en verdadero espantajo, del *male anthropologist*, no supone como contrapartida el surgimiento de una *female anthropologist* igualmente deudora de todo un conjunto de sesgos, no ya únicamente los de su género sino, al igual que los hombres, los de su cultura de procedencia, clase social o confesión religiosa?

¿Y acaso las antropólogas mediáticas escritoras de *best-sellers*, tipo Helen Fisher, no han reproducido lo mismo de lo que se acusa a sus contrapartes masculinas, simplemente desplazando el fiel de la balanza desde lo masculino a lo femenino?

Como ya comentó en su momento Henrietta Moore en el libro citado al principio de este apartado, no existen pruebas sólidas de que los antropólogos varones hayan tergiversado los datos, de forma deliberada o inconsciente, para dar una visión de las culturas sesgada en favor de los hombres. O al menos, no hay más pruebas de ello que de lo contrario. En mi opinión, un repaso a este tipo de literatura puede incluso dar lugar a la visión opuesta: han sido las antropólogas, en

especial las interesadas en “la mujer” y en la perspectiva feminista, las que han tendido a minimizar el lado masculino y magnificar el femenino, muchas veces por medio de afirmaciones sin fundamento sobre supuestos “mundos de las mujeres”, o presentando interpretaciones de los hechos que pueden ser calificadas como mínimo de curiosas, cuando no resultan francamente discutibles. Bastará como ejemplo el comentario de otro texto incluido en la antología de Reiter: el trabajo de Patricia Draper “!Kung Women: Contrast in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts”. El trabajo se inscribe en una tradición, también dentro de la misma corriente feminista en antropología, que tiende a culpar de la subordinación de las mujeres al cambio cultural inducido por el contacto con sociedades foráneas, generalmente más “evolucionadas”, cuando no al capitalismo mismo.<sup>34</sup> En este caso, las mujeres !kung sedentarizadas se encontrarían en una posición de mayor subordinación que las que han mantenido su vida “seminómada”. Significativamente, Draper elige dedicar su texto básicamente a estas últimas, dando así la idea de que la vida seminómada es la vida “correcta”, propia o natural de los y las !kung.<sup>35</sup> Ahora bien, uno de los grandes temas de

<sup>34</sup> El ejemplo clásico de este enfoque lo encontramos en Eleanor Leacock (2003 [1983]). Véase asimismo la antología dedicada a las relaciones entre “mujer y colonización” editada por Etienne y Leacock (1980).

<sup>35</sup> Los pueblos !kung, conocidos popularmente como “bosquimanos”, estuvieron asentados originariamente en el sudoeste africano, en las regiones aledañas al desierto del Kalahari. Al igual que los pigmeos, habitantes del ecosistema selvático, entraron en relación con pueblos de habla bantú y ello comportó una primera aculturación, acentuada posteriormente por la llegada de los europeos. Su modo de vida, al igual que el de los pigmeos, ha sido considerado entre los más simples o “primitivos” de la humanidad. En el caso de los !kung, además, las recientes investigaciones genealógicas con ADN mitocondrial han confirmado que se trata de uno de los grupos más “antiguos”, con calidad de originario, de la humanidad presente. No es extraño, entonces, que se haya pretendido ver en sus formas de

la antropología de corte feminista, mismo que ya encontramos en Gough y que aparece casi siempre en este tipo de etnografías, es el de la “contribución” diferencial de cada uno de los sexo-géneros a la economía —o como mínimo al sustento— del grupo. Encontramos aquí un verdadero afán por parte de todas estas autoras por demostrar, no únicamente que las mujeres contribuyen tanto o más que los hombres a la alimentación del grupo, sino también el hecho de que ellas “controlan” el producto de su trabajo. Dado que prácticamente siempre son los hombres los que dominan la vida política y la religiosa, es de ahí, de lo económico, de donde podría deducirse ese “igualitarismo” preconizado por Draper y otras antropólogas. No nos ha de extrañar, entonces, que la autora haga hincapié y se extienda prolijamente en la descripción del control y la redistribución “privada” del producto del trabajo de recolección efectuado por una mujer del grupo estudiado, mientras que para el caso del producto de la caza masculina se limite a observar que el reparto de la carne se encuentra sujeto a “reglas estrictas”.<sup>36</sup> Con ello Draper parece querer dar a entender una cierta superioridad de las mujeres, dado que ellas controlarían la redistribución de lo suyo, mientras que los hombres no. Ahora bien, en términos de prestigio, cuya importancia para comprender el género será puesta de relieve en la década siguiente, cuando ya se tenga una mayor conciencia de su

---

organización social y económica, incluyendo el “igualitarismo sexual”, las formas originarias de nuestra especie. Sin embargo, existe una alta probabilidad de que su forma de vida, al igual que la de los pigmeos y otros pueblos similares, constituya una adaptación tardía a condiciones ecológicas difíciles, en medios a los que estos grupos se habrían visto empujados a emigrar por la presión de vecinos más poderosos. Para una información más detallada, véase Silberbauer (1983).

<sup>36</sup> Algo ya señalado por Lévi-Strauss en uno de los capítulos iniciales de *Las estructuras elementales del parentesco*, obra cuya publicación original, recordémoslo, antecede en dos décadas a la del texto que estamos comentando

funcionamiento sistemático (Ortner y Whitehead, 1981), la lectura es muy otra: si el reparto de la carne se encuentra sujeto a reglas estrictas es precisamente porque dicho alimento, así como la caza, son un producto y una actividad más prestigiosas que los alimentos y la actividad recolectora de las mujeres. El hecho de que ellas puedan “controlar” hasta cierto punto la redistribución de lo recolectado vendría a ser más bien una señal de su menor importancia, y con ella la menor importancia de ellas mismas, las mujeres, en cuanto recolectoras. No, claro está, en términos de la aportación calórica a la alimentación del grupo, sino en términos de prestigio. Pero es precisamente sobre el prestigio sobre lo que se construye el predominio masculino.<sup>37</sup>

#### I.4. La etnografía generizada y el efecto Rashomon

En 1985 el antropólogo español Alberto Cardín publicó un breve texto con el título “El efecto Rashomon en etnología”,<sup>38</sup> mismo del que voy a partir aquí para intentar comprender mejor, o como mínimo situar, la cuestión del género de los etnógrafos y las eventuales limitaciones o ventajas que ello conlleva en el campo.

Nuestro punto de partida es la idea comúnmente aceptada en los años de la “antropología de la mujer” en el sentido de

<sup>37</sup> En términos lacanianos, las reglas estrictas en cuanto al reparto de la carne pueden hacerse corresponder con la Ley, es decir, la función fálica, impuesta y controlada por los hombres, que por lo mismo son los primeros en encontrarse sujetos a ella. La mayor laxitud en cuanto al reparto del producto del trabajo femenino indica su menor sujeción a dicha función fálica, lo cual se traduce en su menor importancia social y en la ausencia de poder.

<sup>38</sup> Posteriormente reproducido en Cardín (1986). Es ésta la edición empleada aquí

que las etnografías realizadas por hombres presentaban importantes lagunas en lo referente a las actividades y “mundos” de las mujeres y, en resumidas cuentas, se encontraban sesgadas y carecían de lo que hoy llamamos perspectiva de género. Como consecuencia de esta reflexión, era importante que los estudios previamente realizados por etnógrafos varones fueran “corregidos” o ampliados mediante etnografías realizadas por mujeres. Sin embargo, la idea iba más allá, en el sentido de postular que sólo las mujeres podían acercarse verdaderamente a las áreas “femeninas” de la vida cultural y comprender la perspectiva *emic* de las mujeres del grupo estudiado.

No está de más recordar aquí que la idea de la conveniencia de separar metodológicamente las visiones *emic* y *etic* en el estudio de una determinada cultura proviene de la extensión al análisis cultural del par conceptual *fonemic/fonetic*, procedente de la lingüística. En síntesis, la perspectiva *emic* se correspondería con la de los miembros del grupo estudiado, mientras que la *etic* sería la obtenida propiamente por el etnógrafo como persona capaz de tener una visión externa, “desde fuera”, de la cultura. Ello implica que la perspectiva *etic* incluye no únicamente el bagaje conceptual interpretativo y marco teórico, es decir, la *episteme*, del etnógrafo, sino también, aunque esto es algo comúnmente menos reconocido, sus propios prejuicios, absorbidos en su cultura de origen. Por lo tanto, a la hora de calibrar la visión externa, *etic*, que el etnógrafo pueda tener de una determinada cultura, su género resultará esencial. En realidad, en el momento en que esto se reconoce nos estamos acercando a la introducción de la perspectiva de género en el trabajo etnográfico.

Ello no obstante, y como bien señala Cardín, el ideal etnográfico no es tanto la elaboración de la visión desde fuera de la cultura, con toda su carga analítica y también crítica, sino el acercamiento en la medida de lo posible a la perspectiva *emic*, es decir, a la comprensión del modo en que la cultura es vista

por sus miembros. Y aquí lo que entra en juego es el género de los informantes, porque de igual modo que los sesgos de la cultura de origen del etnógrafo varían según su género, así mismo ocurre con las personas estudiadas.

Como puede deducirse, las combinaciones posibles son seis: un etnógrafo varón estudiando a los varones, el mismo estudiando a los varones y a las mujeres, es decir, no en tanto tales –dado que eso ya sería propiamente antropología de la mujer, del hombre o del género– sino sus campos de actividad cultural respectivos, o, más improbable, un etnógrafo estudiando a las mujeres. Por el otro lado tendríamos a una etnógrafa estudiando a las mujeres, a ambos o, más problemático, a los varones. Todo ello puede dar lugar a esos sesgos en los testimonios, y en sus interpretaciones, que constituyen el efecto Rashomon.

Dicho “efecto” es tomado por Cardín de la película homónima de Akira Kurosawa,<sup>39</sup> basada en un cuento del escritor, también japonés, Ryūnosuke Akutagawa. Como se sabe, en dicha película, posteriormente imitada por el cine producido en Hollywood, un mismo acontecimiento es narrado por diversas personas, dando cada narración una visión diferente del mismo. El efecto Rashomon sería pues aquel que nos obliga a tener en cuenta que cada participante en un determinado acontecimiento, ritual, institución, o en el conjunto de la cultura, dará de todo ello una versión ligeramente –o muy– diferente según la posición ocupada en ella. No nos referimos aquí tanto a los individuos en sí, algo que en culturas como la nuestra debería ser sin embargo tenido en cuenta, sino a esos individuos ocupando determinadas posiciones, mismas que pueden ser agrupadas en términos de género, de edad, de clase o según otras posibles categorizaciones.

<sup>39</sup> Estrenada en Japón en 1950.

En términos de lo que nos ocupa aquí, es decir el género, parece obvio que las mujeres no contarán la cultura de la misma forma que los hombres. Queda por ver si lo que cuentan se lo contarán de la misma forma a un etnógrafo varón o a una etnógrafa mujer. También es posible que la discrepancia aumente en ciertas áreas sensibles, precisamente donde lo masculino y lo femenino, como tales, se encuentran en juego, o donde se manifiesta el antagonismo entre ambos géneros en el mundo vernáculo (Illich, 1990).

Lo cierto es que, con la perspectiva temporal con que contamos ahora, puede afirmarse que las pretensiones de la antropología de la mujer, declaradamente feminista o no, solo pudieron cumplirse en parte. Ciertamente señalaron posibles lagunas y malentendidos presentes en las etnografías realizadas por varones, y se pudo penetrar en áreas hasta entonces poco o nada exploradas, pero también se produjeron nuevos sesgos. Veamos algunas razones de ello.

En primer lugar, no es cierto, o no del todo, que los etnógrafos no se hayan interesado por la parte femenina de la cultura, u ocupado de ella en la medida de lo posible. Ninguna etnografía clásica de relieve descuida en realidad a las mujeres, y se cuenta incluso con estudios dedicados explícitamente a ellas por antropólogos varones. Un ejemplo sería la compilación de trabajos dedicados a la mujer realizados por E. E. Evans-Pritchard y publicada con el título suficientemente explícito de *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*.<sup>40</sup> Otra cosa es que estos antropólogos hayan visto lo que intentaban estudiar de la misma forma en que podría hacerlo una mujer etnógrafa.

Por otro lado, si bien es cierto que hay ciertas actividades de las mujeres que resultan vedadas para los hombres, al menos en lo referente a la observación directa, no hay duda de que lo

<sup>40</sup> Manejo aquí la edición española (Evans-Pritchard, 1975).

mismo ocurre con las actividades masculinas por parte de las etnógrafas mujeres. Esto es algo que ya fue tempranamente señalado por una pionera como Margaret Mead.<sup>41</sup> Cabe recordar que el ideal de Mead, en cierto momento de su carrera, es el trabajo etnográfico *en pareja*. Los trabajos más importantes de Mead fueron realizados de una forma que hoy llamaríamos “en equipo”, pero en realidad se trataba de estudiar la cultura en compañía de un hombre, mismo que, quizá por imperativos de la época, resultaba ser su marido. La división del trabajo etnográfico pasa aquí sin duda por la propia división *por géneros* del trabajo y el conjunto de la actividad cultural del grupo estudiado. Fue lo que ocurrió en sus trabajos de campo con Reo Fortune y, más tarde, con Gregory Bateson. Y aunque luego cada miembro de la pareja haya publicado resultados independientemente —también conjuntamente—, lo cierto es que lo obtenido por el otro miembro de la pareja —y del otro género— está siempre presente de forma implícita o explícita en las monografías publicadas. ¿Serían lo mismo los tres estudios que componen *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* si Mead hubiera ido al campo sola? Cabe pensar que no, empezando por la concepción y el título mismo del libro final, por no hablar del posterior *Masculino y femenino*. Parece indudable que la seguridad con que Mead habla de la parte masculina de las culturas estudiadas, hasta el punto de lanzarse a teorizar sobre ello, no puede provenir únicamente de su trabajo de campo sino que se nutre del de sus compañeros. Por otro lado, es difícil pensar que una etnógrafa hubiese podido adentrarse sola en los territorios de los arapesh, los mundugumor y los tchambuli, en especial de los segundos,

<sup>41</sup> Por ejemplo en su monografía sobre los arapesh de la montaña, cuando, en referencia al trabajo de campo realizado allí con su marido Reo Fortune, afirma que “he also witnessed or collected accounts of the men’s rituals which were automatically forbidden to a woman...” (Mead, 1970: 2), es decir, cosas que a ella le hubiera sido imposible observar directamente.

en esa época. Nueva Guinea no era Samoa, ni tampoco la –posteriormente estudiada por Mead– mucho más amable isla de Bali.

Otra cuestión es la de aquello que es posible observar en el campo masculino y en el femenino de una cultura, y los sesgos que ello conlleva a la hora del análisis de conjunto de la misma. Si partimos de la base, plenamente asumida por la antropología de la mujer de los setentas y reiterada posteriormente con amplitud (Ortner y Whitehead, 1981; Héritier, 1996) de que el campo político, así como el religioso y en cierta medida el económico, por no hablar de su reflejo en las cosmovisiones, se encuentran por lo general bajo el dominio masculino, cabe llegar a la conclusión de que lo observado por un etnógrafo varón o por una etnógrafa puede ser de muy distinto valor a la hora de entender la cultura y sus mecanismos de funcionamiento social. Sencillamente, no es lo mismo disponer del acceso a las casas de los hombres, con su lugar destacado en la aldea tanto en lo arquitectónico y espacial como en lo simbólico, político y religioso, que tenerlo a los hogares familiares o a las cabañas donde las jóvenes son recluidas durante su menstruación. Los dos ámbitos son importantes, pero su importancia relativa es bastante diferente; de hecho, se trata de la crucial diferencia entre lo público y lo privado. Por ejemplo, cuando un etnógrafo varón como Maurice Godelier (1986) consigue por fin asistir a una iniciación femenina, puede darnos cuenta de algo que transcurre en *una noche*, por contraste con las iniciaciones masculinas que se extienden durante *años*. Podríamos pensar que el efecto Rashomon actúa aquí en el etnógrafo llevándolo a sobrevalorar las iniciaciones masculinas sobre las femeninas. Pero el contraste es tan grande que no parece haber efecto Rashomon capaz de minimizarlo. En este caso, dándole la vuelta al argumento, podríamos decir que solo un etnógrafo varón podía reportar con todo su detalle la “construcción de grandes hombres” entre los baruya de Nueva Guinea.

Por lo mismo, las etnografías realizadas por mujeres bajo el espíritu de la antropología de la mujer y los movimientos feministas de los setentas, tienden a contrarrestar lo dicho por el procedimiento de magnificar los “mundos de las mujeres” a los que supuestamente acceden de manera privilegiada o exclusiva. Aparecen entonces esa defensa reiterada de la importancia económica de las mujeres, aunque la cultura no se la reconozca en modo alguno, o la idea misma de la existencia de cosmovisiones femeninas propias, desgajadas de las masculinas dominantes (Moore, 2009).

Esto nos lleva directamente al último punto que quisiera tratar aquí. La única forma en que es posible afirmar que la actividad económica de las mujeres, generalmente la recolección o algún tipo de cultivo, o en algunos casos el comercio, es tanto o más importante que la de los hombres, cuando evidentemente desde una perspectiva *emic* la cultura no lo considera así, es apelando a formas de *objetividad* que solo tienen sentido para la etnógrafa. Un ejemplo lo sería el conteo calórico. Desde la perspectiva de una antropología ecológica, podemos llegar a la conclusión de que las mujeres aportan más, en términos absolutos, a la alimentación del grupo que los hombres. Esto es algo que el público occidental, no ya únicamente el gremio antropológico, puede entender perfectamente. Ahora bien, análisis “objetivos” de este tipo suelen ser ajenos por completo a la visión de los grupos estudiados, donde lo que cuenta es el prestigio otorgado a las diferentes actividades. El resultado, ahí, será el no reconocimiento del trabajo de la mujer, o la apropiación del producto del mismo por parte del grupo en su conjunto o de la parte masculina del mismo, a veces como embrión de una estratificación social y el consiguiente desarrollo político controlados por los hombres.

Es posible que las mujeres del grupo estudiado se den cuenta de ello y desarrollen una perspectiva *emic* propia, en contraste con la masculina, misma que luego puede ser transferida

en forma de relato o de queja a una etnógrafa antes que a un etnógrafo. Pero también es posible que esté actuando la violencia simbólica y que la perspectiva *emic* de las mujeres del grupo, en relación con lo dicho, sea en todo igual a la de los hombres. En este último caso, hablar de la importancia igual o superior, en términos económicos objetivos, de las mujeres en relación con los hombres, solo puede hacerse desde la perspectiva *etic* de la etnógrafa, misma que conlleva los sesgos epistemológicos y valorativos que la etnógrafa trae consigo de su cultura de origen. Dichos sesgos pueden incluir desde la objetividad científica hasta el pensamiento o incluso la militancia feminista, todas ellas cosas ajenas a la cultura estudiada. En estas circunstancias, puede darse incluso la paradoja de que sea el observador masculino el mejor posicionado para entender cuál es la verdadera importancia asignada por la cultura de referencia, en términos *emic*, a las mujeres. Lo cual no quiere decir, por supuesto, entender cómo las mujeres del grupo ven a esa misma cultura o a sí mismas en ella. En este último caso estaríamos hablando de una perspectiva *emic* femenina que podría ser captada mucho mejor por una etnógrafa que por un etnógrafo.

En resumen, quizá lo importante sea darse cuenta de que los sesgos posibles son múltiples, y que el género por sí mismo del etnógrafo no garantiza nada si de lo que se trata es de la comprensión de la cultura en su conjunto, aunque sí pueda permitir un acceso privilegiado a determinadas áreas o perspectivas. En realidad, sea cual sea su género, los etnógrafos comparten una perspectiva *etic*, misma que a la vez los determina. Escapar de los prejuicios de la propia cultura no es tan fácil, y tanto etnógrafos como etnógrafas suelen proceder de un ámbito cultural parecido, habiéndose formado en las mismas universidades y en un mismo o parecido clima político, incluyendo las ideas sobre el género. La perspectiva de género complica el efecto Rashomon, el cual puede decirse

que empieza por los propios practicantes de la etnografía cualquiera que sea su género.

## I.5. La valencia diferencial de los sexos

### I.5.1. Lo que comprendió Françoise Héritier

Cuando a mediados de los noventa del pasado siglo la recientemente desaparecida antropóloga francesa Françoise Héritier publica su libro síntesis sobre el tema de las relaciones entre los sexos, toma como punto de partida la constatación de que existe entre ellos una “valencia diferencial”. Su conclusión al respecto es que, aun teniendo en cuenta las variaciones que presentan en diferentes culturas y momentos históricos, las relaciones entre los sexos presentan una invariante: la dominancia del principio masculino. Rechaza o relativiza los intentos realizados desde la antropología anglosajona, en especial la directa o implícitamente feminista, por negar o minimizar la dominación masculina. Según Héritier, ni los contraejemplos aducidos, ni los intentos de explicación, resultan convincentes.

Héritier pertenece a una tradición antropológica diferente, la francesa, presidida en sus años de formación por el estructuralismo desarrollado por Claude Lévi-Strauss. En la estela de su maestro, Héritier se confiesa estructuralista y se dedica a problemas como el estudio de las estructuras semicomplejas del parentesco. En tanto etnóloga africanista, habiéndose especializado en el estudio de los samo de Burkina Faso, extrae sus ejemplos con preferencia de sociedades africanas. Por todo ello, su texto tiene un tono muy diferente del de los trabajos realizados por las antropólogas anglosajonas, en especial norteamericanas, que han marcado la pauta en el desarrollo de las antropologías de la mujer, feminista y del género. Al leer a Héritier no se tiene la sensación de encontrarse ante

un texto escrito en función de los postulados feministas del momento, y por ello condicionado y al servicio de un público feminista,<sup>42</sup> sino ante un texto primordialmente antropológico. En Héritier encontramos ecos de un antropólogo como Maurice Godelier,<sup>43</sup> estructuralista y promotor en su momento de la antropología marxista. Las preocupaciones de ambos, sin importar su sexo —o su género—, parecen haber sido muy parecidas. En primer lugar, el interés por lo que durante mucho tiempo constituyó el *quid*, o el núcleo duro, de la antropología como ciencia: el estudio de los sistemas de parentesco. Y luego por la importancia dada a las sustancias corporales y a su simbolización cultural, algo que en la tradición francesa podemos remontar hasta quien puede ser considerado prácticamente su fundador: Émile Durkheim.<sup>44</sup>

La preocupación de Héritier, como la de su maestro Lévi-Strauss, es la comprensión de lo social, de sus condiciones de posibilidad tanto como de su funcionamiento. La antropóloga parte de tres pilares básicos de lo social presentes en la obra fundamental de Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*. Dichos pilares son la prohibición del incesto, el reparto sexual de las tareas y una forma reconocida de unión sexual (Héritier, 1996: 26), a los cuales ella añade la valencia diferencial de los sexos, es decir, en resumidas cuentas aquello de lo que adolece la visión del maestro: la perspectiva de género.

Hablar de una “valencia diferencial de los sexos” es hablar del género mismo en tanto sistema u orden simbólico, puesto que es desde el género, y únicamente desde él, como

<sup>42</sup> Como ocurre, por ejemplo, al leer algunos de los textos compilados por Rayna R. Reiter (1975), donde se alude explícitamente a la relación, o mejor dicho el condicionamiento, de la agenda de investigación propiamente antropológica por el pensamiento y el activismo feministas.

<sup>43</sup> Véase en especial su *Métamorphoses de la parenté* (Godelier, 2004).

<sup>44</sup> Véase su estudio sobre los orígenes de la prohibición del incesto, en Durkheim (1996).

puede establecerse dicha valencia, la asignación a los sexos de un valor a partir del cual es posible armar una asimetría, una jerarquización y un orden de poder. Una vez establecido esto, la pregunta que cabe hacerse es precisamente la que Lévi-Strauss no llegó a formular nunca y que cierta antropología tanto anterior como posterior, escaldada por los excesos del evolucionismo, ha eludido sistemáticamente: ¿cuál es el origen, o el mecanismo fundante, de dicha valoración y jerarquización, misma que ha tenido como resultado la dominancia masculina como principio universal organizador de la diferencia entre los sexos? En su estudio sobre las estructuras elementales del parentesco, Lévi-Strauss (1991) parece dar por sentada dicha diferencia, con su correspondiente valencia, convirtiéndola así en un dato de orden natural. Pero la naturaleza no establece, *sensu strictu*, “valores”. Por otro lado, si la dominación masculina fuera natural no habría necesidad alguna de defenderla y reactivarla generación tras generación por medio de todo tipo de procesos de socialización y de violencias, por no hablar de las cosmovisiones incesantemente recreadas al respecto. Pasa con la dominación masculina lo mismo que con la prohibición del incesto: no son estructuras del orden de la naturaleza, sino imposiciones culturales sobre cuyo carácter espurio o necesario cabe discutir, pero que en modo alguno pueden darse por sentadas, al menos en una perspectiva científica de estudio de la realidad humana.

Héritier parece retomar aquí el punto ciego de su maestro y lanzarse a un intento de explicación. Su punto de partida –al igual que el de Lévi-Strauss– es materialista, y estructuralista el enfoque analítico; veámoslo:

Los humores del cuerpo son en todas partes datos de observación, sometidos a trituración intelectual, si es que no son reducibles en todos los lugares a un mismo núcleo elemental

indisociable de su carácter fluido, que se puede derramar y proyectar fuera del cuerpo.

Es sabido que Aristóteles explica la debilidad inherente a la constitución femenina por su humedad y frialdad, debidas a las pérdidas de sustancia sanguínea que las mujeres experimentan regularmente sin poder oponerse a ello ni frenar el curso de las cosas. Los hombres no pierden su sangre si no es voluntariamente, por así decirlo: en ocasiones que ellos mismos han buscado, como la caza, la guerra o la competición. La pérdida de sustancia no afecta, pues, a los individuos de la misma manera. La pérdida de sustancia espermática también es controlable, y muchos sistemas sociales e ideológicos preconizan y organizan este control. En resumen, en esta desigualdad —lo controlable frente a lo incontrolable, lo deseado frente a lo sufrido— podría hallarse la matriz de la valencia diferencial de los sexos, la cual también estaría, por tanto, inscrita en el cuerpo, en el funcionamiento fisiológico, o más exactamente procedería de la observación de este funcionamiento fisiológico. (Héritier, 1996: 25)

Como trataré de mostrar enseguida, a lo que en última instancia nos está remitiendo Héritier, fundamentándolo en la fisiología de los sexos, es a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

### I.5.2. La dialéctica del amo y el esclavo

Como es sabido, en su *Fenomenología del Espíritu* el filósofo alemán Georg W. F. Hegel desarrolla un complejo esquema interpretativo de la historia universal humana —en realidad la historia de Occidente—, fundado dialécticamente en las relaciones entre los dominadores —el amo— y los sometidos —el siervo o esclavo. No corresponde aquí entrar en las complejidades de la formulación hegeliana, retomada posteriormente por Marx para dar pie a su propio materialismo histórico-dialéctico, y contemporáneamente por el filósofo

Slavoj Žižek.<sup>45</sup> Para nuestros propósitos, bastará con intentar aplicar este esquema a la comprensión de la dialéctica de las relaciones entre los sexos tal como han sido establecidas *históricamente*, es decir, en alguna forma más allá e independientemente de lo natural. Para ello, me centraré en dos de las afirmaciones hechas por Hérítier: 1) la de que “los hombres no pierden su sangre si no es voluntariamente, por así decirlo: en ocasiones que ellos mismos han buscado, como la caza, la guerra o la competición”, y 2) su idea de que “en esta desigualdad –lo controlable frente a lo incontrolable, lo deseado frente a lo sufrido– podría hallarse la matriz de la valencia diferencial de los sexos”.

Ambas afirmaciones remiten a la idea hegeliana de que el amo ha adquirido su condición por haber puesto su vida en riesgo, algo de lo que el esclavo es incapaz.<sup>46</sup> No es que la vida de éste último, o en el tema que aquí nos ocupa específicamente la de las hembras de la especie humana, no corra riesgos y no pueda alcanzar altos índices de mortalidad, pero el *quid* de la cuestión, como bien afirma Hérítier a partir de la fisiología de los sexos, es que en su caso los riesgos: menstruación, embarazo, parto, post-parto, son de naturaleza *involuntaria*. La menstruación, y con ella el riesgo de embarazo, prematuro o no, con todos los riesgos asociados, etcétera, es algo que a las hembras de alguna forma les sobreviene. Su fisiología les impide eludirlo. Puede haber casos de amenorrea o esterilidad donde no se presenten estas circunstancias, pero precisamente ahí la reacción social será casi siempre negativa: la hembra, ya

<sup>45</sup> Žižek interpreta a Hegel, “el más sublime de los histéricos”, desde las tesis del psicoanalista Jacques Lacan; véase, p. e., Žižek (2013). Recientemente ha sido publicada en español la que puede ser considerada *opus magna* de Žižek sobre el filósofo alemán y el materialismo dialéctico (Žižek, 2015).

<sup>46</sup> Para un desarrollo más completo y preciso de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, véase Kojève (2008).

socializada en tanto que mujer, será estigmatizada o al menos considerada una anomalía. La mujer, por tanto, se encuentra en cierto sentido ligada a su fisiología en la práctica totalidad de las sociedades humanas conocidas, incluida la nuestra contemporánea.

Si en lugar de oponer “la sangre de las mujeres” a la del “guerrero” (Héritier, 1996), oponemos sangre menstrual y semen, ciertamente se podría decir que esto último es algo que también a los varones les sobreviene sin que haya posibilidad de evitarlo. Difiero aquí un poco de Héritier sobre lo “controlable” de la sustancia espermática. No es tan controlable como parece, de lo cual dan cuenta las emisiones nocturnas de semen, igualmente involuntarias, y la lucha feroz contra las mismas, así como contra la masturbación, emprendida en los medios burgueses occidentales desde el siglo XVIII.<sup>47</sup> Ahora bien, el mismo hecho de que pueda plantearse una lucha semejante, con todo su aparato de medidas disciplinarias e instrumental técnico, ya da cuenta de la diferencia. Una lucha así contra la menstruación, no se ha visto jamás; la menstruación puede ser convertida en tabú, ocultada, y considerada de muy diversas formas según diversos medios sociales y culturales, pero ciertamente nadie se ha planteado nunca, al menos que yo sepa, la posibilidad de impedirla, y mucho menos la de suscitarla voluntariamente. No existe nada como la masturbación menstruante, es decir, la posibilidad de provocar voluntariamente la emisión de la sangre menstrual. En este sentido, lo que realmente se parecería a la sustancia espermática sería la o las sustancias que pueden emitir las mujeres en el decurso de la práctica sexual, aunque, a diferencia de la emisión seminal, el orgasmo femenino no siempre comporte dicha “eyaculación”.

<sup>47</sup> Al respecto, véase Stephen Heath (1984). También Thomas Laqueur (2005) y como texto clásico, testimonio de la preocupación por el tema, el de Samuel-Auguste Tissot (1991).

Pero volvamos a la sangre y a su asociación con la muerte. Cabe introducir aquí el concepto de pérdida. La pérdida incontrolada de sangre puede llevar a la muerte, y en este sentido, la menstruación puede ser contemplada y concebida como un riesgo periódico y cíclico de muerte,<sup>48</sup> en especial cuando es puesta en asociación con el embarazo y con ese momento de riesgo máximo para las hembras humanas que ha sido tradicionalmente el parto. Lo mismo ocurre con la sangre derramada de los machos en esas tres actividades que nombra Hérítier, mismas que se encuentran estrechamente asociadas entre sí y que ellos se han reservado siempre hasta convertirlas en índices de hombría: la caza, la guerra y la competición violenta. La diferencia es que esas actividades son “voluntarias”; implican, por tanto, la puesta en riesgo voluntaria, supuestamente querida, elegida, de la vida, y con ello convierten al macho humano en el *amo*.

Habría mucho que matizar sobre esa voluntariedad, pero lo cierto es que en prácticamente todas las culturas humanas conocidas, al menos hasta el advenimiento de las sociedades industriales contemporáneas, la participación en alguna forma de caza, de lucha o guerra, o en cualquier tipo de competición violenta, ha constituido el boleto de entrada para el club masculino. Lo vemos ya en los ritos de iniciación de los muchachos a la vida adulta, en muchos de los cuales los púberes son sometidos a pruebas de valor o de resistencia, a veces dolorosas y sangrientas, incluso letales. Luego, esta “hombría” conseguida gracias a mostrar un cierto dominio del miedo a la muerte, debe ser constantemente puesta a prueba: peleas, combates, *razzias* de todo tipo, duelos... La lista de ocasiones en las que el hombre será conminado a (de)mostrarse a sí mismo como

<sup>48</sup> También las emisiones seminales han sido contempladas desde la perspectiva de la pérdida y el riesgo de muerte (Heath, 1984). Para contextos alejados de la sociedad burguesa occidental, véase Godelier (2004).

tal es considerable, y su frecuencia dependerá del contexto cultural y el momento histórico. Las mujeres, así como los hombres incapaces o reticentes, han sido tradicionalmente excluidos de dichas actividades, y con ello de la codiciada pertenencia al estamento dominante.

Esta visión en términos de género puede ser trasladada a la comprensión de la estratificación social en un sentido más amplio, propio de sociedades con un cierto nivel de desarrollo, en especial una vez han aparecido ya formas de producción de alimentos. Ese fue el plano en que se movió Hegel, el cual, como casi todo el mundo en su tiempo, carecía de perspectiva de género. Llega un momento en que el club masculino se escinde entre: 1) los verdaderos amos, los guerreros capaces de constituir una aristocracia de las armas, quienes suelen reservarse a partir de entonces la caza –al menos, la caza mayor– y ciertas formas de competición violenta,<sup>49</sup> y 2) los hombres devenidos siervos o esclavos, ya sea en su condición de campesinos, esclavos domésticos u obreros en muy diversas manufacturas y situaciones. Aquí la complejidad se vuelve tal que se hace aconsejable estudiar las diferentes culturas en sí mismas, observando los procesos históricos por los cuales se produce esa escisión al interior de la parte masculina de la sociedad.<sup>50</sup> Sin embargo, el esquema de base se mantiene con poca variación: el resultado

<sup>49</sup> Como se verá en la segunda parte, la clase de los amos se escinde entre la de quienes detentan el poder temporal (guerreros) y quienes pretenden ostentar el espiritual (sacerdotes), constituyéndose así una estructura dual en el seno del poder masculino mismo. Dicho poder no es contemplado del mismo modo según uno u otro grupo; ambos pretenden mantener subordinado a su oponente, pero empleando para ello diferentes estrategias. En lugares como Europa –pero no únicamente– dicha pugna ha tenido consecuencias históricas decisivas

<sup>50</sup> Un ejemplo histórico conspicuo de este tipo de escisión lo constituye la sociedad –o sociedades– feudal europea. Pero lo encontramos igualmente en sociedades estratificadas, de tipo feudal o no, de todo el mundo, desde los mexica hasta el Japón del shogunato.

siempre es la constitución de un grupo dominante fundamentalmente masculino y de un grupo dominado compuesto por hombres descastados en grado variable, mujeres, niños, y ancianos que han perdido prerrogativas y competencias. De los hombres descastados, sometidos a “feminización” en grado diverso, es decir, a domesticidad, docilidad y servidumbre, ya no se espera que pongan su vida en riesgo voluntariamente, lo cual no impide que puedan ser usados como carne de cañón por los hombres de la casta dominante; es el caso del soldado, cuya diferencia con el guerrero ha sido puesta de relieve por Deleuze y Guattari (1997).

### I.5.3. Cuerpo y dominio: lo que no pudo ver Margaret Mead

Con las tesis de Françoise Héritier asistimos a un retorno al cuerpo tomado, en su fisiología, como fundamento último de una valencia diferencial de los sexos socialmente construida, concebida y mantenida como tal. Esto sitúa su trabajo en el centro de los debates actuales sobre la cuestión del sexo/género, y derivada de ella la de la masculinidad/feminidad. Sabemos que actualmente ambas posiciones, masculina y femenina, se pretenden desgajadas por completo de los cuerpos sexuados, aunque de una manera un tanto peculiar. En el fenómeno transexual, por ejemplo, cuerpos genéticamente masculinos, en el sentido de portadores del par cromosómico XY, se conciben y reivindican como ocupando la posición femenina del sistema de género. Dichos cuerpos carecen de una de las características que, a juicio de Héritier, resultan determinantes en el campo de la feminidad: la capacidad de gestación; carecen de órganos sexuales “femeninos” y por ello no menstrúan, no se quedan embarazados, no conocen la experiencia del parto ni la de la crianza. ¿En qué sentido, entonces, podemos decir que se “feminizan”? En lo corporal,

simulan en todo lo posible al cuerpo hembra, empleando para ello la tecnología disponible al respecto, desde el tratamiento hormonal a la cirugía correctiva, así como un conjunto de prótesis que irían desde los implantes mamarios hasta las pelucas, la ropa considerada femenina o cierto tipo de adornos. En lo psicológico, intentan comportarse de una manera “femenina”, según dicho comportamiento ha sido establecido por la costumbre o por la moderna investigación, en especial en el campo *psí*. Una de las características clave de lo femenino, como hemos visto, es la renuncia a determinado tipo de actividades que comportan la puesta en riesgo de la propia vida, y con ello la renuncia a la posición del amo en los términos establecidos por Hegel. Las mujeres transexuales desde luego rechazan actividades violentas como la caza, la guerra o cierto tipo de competiciones. Tienden a adoptar un feminismo de corte separatista y ecológico, celebrando su alianza con los animales, en especial con las hembras de otras especies animales, y rechazando a la parte masculina de la población, en especial a la humana. Son o se pretenden pacifistas, intentan “expresar sus emociones” como consideran que lo hacen las mujeres de una forma más o menos natural, y en su activismo defienden la igualdad o la paridad y los derechos humanos. En general, se les podría aplicar el lema “haz el amor y no la guerra”. Muchas de ellas se consideran y comportan como lesbianas, y defienden la alianza con las mujeres a las que llaman “cisgénero”, es decir, las que no son trans y son biológicamente hembras. Sin embargo, dicha sororidad es contestada desde otros grupos feministas en los que se considera que la falta de las experiencias corporales “femeninas” básicas, asociadas a la presencia del sistema reproductivo propio de la hembra de la especie, inhabilita a las trans para considerarse mujeres de pleno derecho o, como a veces parecen pretender, para hablar en nombre de las mujeres o de lo femenino mismo.

Existen igualmente los hombres trans, nacidos con una biología propia de la hembra de la especie pero que se conciben a sí mismos y se sitúan en la parte masculina del sistema de género. Son menos conspicuos en general que las mujeres trans. Una de las características interesantes de la entrada de cuerpos hembra en el campo masculino es el de que, al poder embarazarse, dan lugar al fenómeno del hombre que puede gestar, parir y amamantar, y que además sufre periódicamente esa pérdida involuntaria de sustancia sanguínea llamada menstruación. Ello subvierte los fundamentos de lo masculino, de igual modo que las mujeres trans subvierten el lado femenino. Reivindicaciones tradicionalmente feministas, como el derecho al aborto, no pueden ser consideradas ya como definitorias de lo femenino, e incluso pueden ser trasladadas al campo masculino. De igual modo, ya no es posible decir que “las mujeres se embarazan”, sino que hay que hablar de “personas que se embarazan”. Ciertos hombres menstrúan, mientras que ciertas mujeres no –y no porque sufran de amenorrea. Y así de seguido.

Aunque todavía es mucho lo que nos queda por comprender de estos fenómenos, lo que parece claro en un primer momento es que desmontan cualquier posible superposición entre el cuerpo –y sus fluidos– y el género. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas; como vimos, tanto las mujeres como los hombres trans se esfuerzan por conseguir en la medida de lo posible cuerpos ajustados al modelo femenino o masculino, y no únicamente en cuanto a su apariencia visible o socialmente admisible –como en el caso de los travestís–, sino profundizando lo más posible en lo biológico. Su meta, expresada así explícitamente en algunos casos,<sup>51</sup> sería conseguir una fisiología

<sup>51</sup> Al respecto, véanse los artículos publicados sobre el tema en la *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, Primera época, vol. I, núm. 3, enero-diciembre 2011.

por completo correspondiente a su “sexo”. Los hombres trans, por ejemplo, intentan hacerse con un pene funcional, para lo cual disponen de diversos medios, todos ellos hoy por hoy insuficientes. Aun así, quizá lo ideal para muchos de ellos sería disponer igualmente de glándulas seminales y de la posibilidad de emitir flujo espermático. Si al mismo tiempo conservaran su aparato genital femenino original, podríamos encontrarnos ante la materialización de otro de los sueños conspicuos de la humanidad: la androginia.

¿Hemos de llegar entonces a la conclusión de que lo biológico es a fin de cuentas, en una u otra medida, ineludible?

Mi hipótesis, volviendo al tema del poder y la violencia y de las posiciones masculina y femenina, es que, una vez constituidas y articuladas en los términos de la dialéctica del amo y el esclavo, donde la fisiología puede haber jugado el papel que propone Héritier, dichas posiciones se constituyen en la del dominante y el dominado y tienden a hacerse independientes de los cuerpos implicados. Para intentar sustentar mi argumento necesito acudir a los trabajos de otra antropóloga interesada por las relaciones entre los sexos y precursora, como ya se dijo, de los actuales estudios de género: la estadounidense Margaret Mead.

Como vimos, uno de los trabajos que hicieron célebre a Mead fue su estudio sobre tres culturas novaguineanas, publicado como *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. En realidad, se trata de tres trabajos monográficos que luego fueron reunidos en una sola publicación, lo cual permite y de hecho induce al lector a sacar sus propias conclusiones a partir de la comparación de los tres pueblos: arapesh, mundugumor y tchambuli (Mead, 1972). Con dichos estudios, Mead esperaba profundizar en las ideas desarrolladas por ella sobre la influencia de la educación en el “temperamento” de los sexos, tema que ya había ejemplificado a partir de sus etnografías previas sobre los manus de las Islas del Almirantazgo y los samoanos (Mead, 1976).

Dichos pueblos, o al menos la visión que Mead nos da de ellos, son de particular importancia para nosotros aquí, tanto por lo que se puede inferir a partir de las conclusiones de la propia Mead como por aquello que ella parece haber pasado por alto en su estudio. Empecemos con los arapesh. En el grupo estudiado, diferente de otros grupos de la misma etnia situados en la costa, y de otras etnias más belicosas del interior, Mead observó que tanto los hombres como las mujeres presentaban un comportamiento “maternal”, asociado por ella indefectiblemente con lo femenino. Los arapesh de las montañas, sin distinción entre los sexos, parecían haber reprimido cualquier veleidad agresiva, rehuían la violencia y, en general, se mostraban dóciles ante sus vecinos más belicosos. Según Mead, eran sistemáticamente engañados por sus congéneres de la costa, más dinámicos en el terreno de la inventiva cultural, y se mostraban sumisos con respecto a vecinos más agresivos y violentos; frente a éstos, podría decirse que los arapesh, sin distinción de sexos, se encontraban en una posición “femenina”.

Los mundugumor, por su parte, vecinos cercanos, habían desarrollado un patrón cultural completamente diferente. Una vez más, nos encontramos ante un pueblo que parece minimizar las diferencias entre los sexos, pero en este caso lo que resulta de ello es una “masculinización” general. Los mundugumor resultan hostiles, dan rienda suelta a sus pulsiones agresivas y cultivan la violencia. Mead alude a ellos como cazadores de cabezas y caníbales, aunque en el momento en que ella los visita estén siendo sometidos a la pacificación forzosa impuesta por el gobierno colonial australiano. Habla de ellos como de un pueblo de “comedores y comidos”, dado que su método de suicidio –algo que parece haberse dado entre ellos con una cierta frecuencia– es dejarse llevar en una canoa río abajo, viniendo a dar a los territorios de sus enemigos, caníbales a su vez. Las características de su sistema de parentesco hacen

que hombres y mujeres luchan por la prerrogativa de disponer del futuro de sus hijos, así como los padres con sus hijos por la disposición, respectivamente, de las hijas y hermanas. Todo ello parece haber sumido a los mundugumor en un continuo clima de violencia latente o abierta.

Como ya dijimos, las mujeres mundugumor participan de esa violencia y esa agresividad, lo cual, según Mead, las convierte en “masculinas”. Parece dudoso que ellas se hayan podido dedicar a la caza de cabezas o la guerra en un plano de igualdad con los hombres, aunque de todos modos eso es algo que Mead ya no pudo observar. Pero lo que sí vio tenía que chocar con sus convicciones maternalistas:<sup>52</sup> las mujeres mundugumor detestaban el embarazo y todo lo que conllevaba, y en conjunto resultaban madres pésimas.

Más tarde, Mead estudiaría aún otro pueblo: los tchambuli, donde los “papeles de género” parecían encontrarse invertidos entre los sexos: las mujeres eran rudas y activas, ocupándose de la esfera pública de su cultura, mientras que los hombres tendían a ser delicados y pasivos, y a centrarse en actividades artísticas de carácter más privado.<sup>53</sup>

Son conocidas las conclusiones obtenidas por Margaret Mead —y a partir de ella por varias generaciones de estudiantes de antropología— basándose en estos trabajos: el temperamen-

<sup>52</sup> Sobre el maternalismo de Mead, véanse sus memorias, en especial la última parte (Mead, 1976).

<sup>53</sup> Lo cual nos lleva a una distinción que será desarrollada décadas más tarde, en el intento de comprender el género desde una perspectiva simbólica: lo que Marilyn Strathern llama la diferencia entre la preocupación por el “self-interest”, femenina, y aquella que se dirige primordialmente al “social good”, masculina (Ortner y Whitehead, 1981). Si atendemos a lo informado por Margaret Mead, entre los tchambuli serían las hembras las que ocuparían la posición masculina, ocupándose del bien social, mientras que los machos se centrarían en sí mismos, es decir, encarnando lo propiamente “femenino”.

to —hoy quizá diríamos el carácter o la psicología de base— de los sexos no es algo dado, sino culturalmente inducido, algo que los miembros de cada sexo aprenden en el proceso de socialización y que puede ser ampliamente moldeado por la cultura. Ello no obstante, para Mead, lo cual no deja de ser un tanto paradójico, siguen existiendo formas de comportamiento “masculinas” y formas “femeninas”. Los cuerpos deben ajustarse a dichos comportamientos según lo dicte la cultura, pero lo masculino y lo femenino no dejan de presentarse en su obra como invariantes (Mead, 1994).

Visto desde la perspectiva que manejamos aquí, pueden apuntarse algunas hipótesis. Parece claro que los arapesh de las montañas se encontraban con respecto a sus vecinos en la posición del sirviente o esclavo. Habían asumido una determinada función económica, suministrando sal u otros productos, o sirviendo de intermediarios en el comercio entre los pueblos del interior y los de la costa, y a cambio, como suele decirse, *se les permitía vivir*. Para ello tenían que renunciar por completo a la guerra u otras formas de competición y violencia,<sup>54</sup> posiblemente también a la caza o a ciertas formas de ella. Cultivaban sus huertos y recolectaban la sal, actuaban como mediadores en el intercambio entre otros pueblos vecinos y el resto del tiempo se dedicaban a la crianza de sus hijos. Su “pacifismo” era una estrategia para ser dejados en paz por sus vecinos, pero como contrapartida eran dominados por ellos en muchos aspectos. En un grado diferente de desarrollo cultural, los arapesh hubiesen sido probablemente sometidos de maneras más rudas, como tantos otros pueblos a lo largo de la historia lo han sido por sus vecinos más belicosos; hubiesen sido esclavizados o asimilados por completo y posiblemente hubiesen desaparecido como pueblo autónomo. Visto en términos de nuestra cultura, esa posición del sirviente o

<sup>54</sup> Entre ellas, a la práctica de la hechicería.

el potencial esclavo, es la posición “femenina”, la cual Mead interpretó en términos de “maternalidad”. Entre los arapesh de las montañas, entonces, no habría propiamente posición masculina o dominante; la misma se habría desplazado hacia los pueblos vecinos.

En el caso de los mundugumor nos encontramos al otro extremo del espectro: todos, tanto hombres como mujeres, parecen dispuestos a arriesgar su integridad física, y en última instancia la vida, en todo tipo de conflictos, peleas y combates, hasta el punto de dejarse matar y comer por sus vecinos, lo cual Mead interpretó como comportamiento de suicidio. Parece claro que aquí la posición faltante es la del servidor, y no digamos la del esclavo. Los mundugumor no se dejan someter, y ello vale tanto para los hombres como para las mujeres. Resulta significativo que la asunción por ellas de la posición del amo comporte el rechazo de los inconvenientes que para ello parecen presentar sus cuerpos de hembra de la especie, centrados en su capacidad de gestar. La “fatalidad” de la menstruación, del embarazo y de todo lo que ello conlleva parece haber sido rechazada por las mujeres mundugumor, si no *de facto*, dada la imposibilidad de ello, sí en el plano simbólico e incluso en el afectivo. Las mujeres mundugumor, entonces, no son “maternales”, como tampoco son pacíficas, ni cuidadoras, ni dóciles, ni se dejan someter fácilmente por sus maridos. Todo indica que las tasas de aborto e infanticidio han de haber sido más altas entre los mundugumor que entre los tchambuli y no digamos los arapesh, y de hecho Mead los consideraba un pueblo destinado a desaparecer en un plazo más bien corto.

Como conclusión general, parece claro que los conjuntos de rasgos que solemos considerar como propios de lo masculino y lo femenino son menos dependientes de los cuerpos sexuados de lo que podría creerse. Esto es algo que la investigación, no únicamente la antropológica, ha ido estableciendo

en las últimas décadas, es decir, que quizá en los tiempos de Mead era una novedad, pero hoy ya no debería serlo. Sin embargo, de sus trabajos puede extraerse otra conclusión, yendo un poco más lejos: lo que solemos considerar como propiamente masculino o femenino es producto de una convención cultural y, de hecho, carece de cualquier base biofisiológica.

Expliquémonos: si las ideas sobre lo que es propiamente masculino o femenino hubieran sido establecidas por los arapesh de las montañas, pensaríamos que ambos sexos son “por naturaleza” pacíficos, maternales y en general dóciles. Si hubieran sido establecidas por intelectuales mundugumor, el cuadro resultante nos daría una naturaleza humana agresiva, violenta y dominante, donde lo maternal, el pacifismo y la docilidad aparecen como anomalías indeseables, y ello igualmente para ambos sexos. Si, por último, nuestras ideas sobre el género partieran de los tchambuli, creeríamos que son las hembras las dominantes por naturaleza, y los machos los dóciles y pacíficos.

¿Qué queda de lo masculino y lo femenino después de revisados estos ejemplos? En términos de género, es decir, sin tener en cuenta los cuerpos sexuados, la idea que se impone es que el par masculino/femenino puede ser reducido en última instancia al par dominante/dominado, o amo/esclavo en los términos de Hegel. No hay ningún otro contenido positivo de la masculinidad que el dominio, lo cual implica el complejo poder-violencia, como no hay otro contenido positivo de la feminidad que la servidumbre, lo cual implica la renuncia tanto al poder como a la violencia. A partir de aquí, es posible pensar que no todos los cuerpos machos de la especie van a estar en el lado masculino; muchos no van a ser admitidos en él, otros van a ser expulsados, y otros más se van a ir por su cuenta. Todos esos cuerpos excluidos o autoexcluidos del lado masculino presentan algún grado de feminización, lo cual se muestra en su rechazo a ponerse en riesgo participan-

do en cacerías, guerras, combates y competiciones violentas en general;<sup>55</sup> también, claro está, en su rechazo al poder, y en general a ocupar la posición del amo. También puede ser que no se les permita aunque lo deseen. Por otro lado, es posible pensar en cuerpos hembra ocupando posiciones en el lado masculino: guerreras, cazadoras, luchadoras de diversos tipos. También mujeres que arriesgan su vida para obtener posiciones de poder, o que las ocupan por delegación. Pero de éstas mujeres no se puede decir ya que se encuentren en el lado femenino; en realidad se encuentran en el masculino, y solo se les permitirá permanecer en él mientras se muestren adecuadamente masculinas. Un ejemplo conspicuo de ello lo tenemos en las mujeres “corazón de hombre” estudiadas por Oscar Lewis (1982). Significativamente, se trataba de mujeres de edad avanzada, mayor o preferentemente ya en la menopausia, es decir, cuando ya su cuerpo había dejado de presentar esas pérdidas de sangre y otros inconvenientes “involuntarios” asociados con la posición femenina. Por otro lado, el nombre lo dice todo: en las “corazón de hombre” dicho órgano, en tanto metáfora de un determinado carácter o temperamento, pasa por delante del resto “femenino” del cuerpo.

<sup>55</sup> Actualmente, esto se expresa en el rechazo a los deportes, en especial a los de equipo. Los deportes de equipo siempre conllevan un cierto grado de violencia latente, misma que puede hacerse explícita en cualquier momento. Basta recordar aquí los ejemplos del fútbol americano o el llamado “deporte rey”, el fútbol *socket* o fútbol sin más. También estarían el baloncesto, el balonmano, etcétera. La mayor parte de estos deportes mantienen fuertes grados de masculinización o son considerados mayor o propiamente masculinos. Existen equipos y ligas femeninos, pero se consideran poco importantes frente a los masculinos. Resulta ilustrativo el caso de mujeres trans (es decir, en nuestros términos, “hombres” que han rechazado el lado masculino y han transitado hacia el femenino) que piden integrarse a equipos deportivos femeninos, donde suelen ser vistos con reticencia.

#### I.5.4. ¿Hacia una superación de lo masculino y lo femenino?

Hegel consideraba que la posición del amo era insostenible, y que a la larga debía desaparecer, y junto con ella la del esclavo, dando lugar a una superación de la dialéctica entre ellas por medio de una nueva síntesis. Él veía el problema en términos históricos —de la historia de Occidente—, y consideró a la Revolución Francesa, y después de ella a Napoleón, como los acontecimientos decisivos que iban a dar lugar al “fin de la historia” y a una nueva sociedad de “ciudadanos” liberados no solo del dominio y la servidumbre, sino del sometimiento de ambos, amo y esclavo, a ese tercero llamado Dios. La sociedad poshistórica de Hegel era pues una sociedad laica de ciudadanos libres y responsables ante las leyes establecidas de una vez y para siempre por Napoleón (y por el propio Hegel).

Plantear la cuestión del género en términos de la dialéctica del amo y el esclavo nos aboca a problemas parecidos. Sobre la insostenibilidad de la posición masculina en calidad de amo, hoy quedan pocas dudas. La crisis de la masculinidad y el intento de resolverla por el expediente de multiplicar las “masculinidades”, son una buena muestra de ello. De igual modo que los esclavos de la Antigüedad encontraron —siempre según Hegel— en el cristianismo su liberación histórica, pasando a partir de ahí todos, amos y esclavos, a ser siervos de un dios trascendente y constituyendo ello la primera fase del cumplimiento de la dialéctica histórica, las mujeres parecen haber encontrado la suya en el mucho más reciente feminismo. Con la crisis de la masculinidad, es decir del modelo del hombre-amo, se cumple la primera fase por la cual, con la liberación de las mujeres, se inicia el camino hacia el fin de la historia del género.

Siguiendo con el modelo hegeliano, el presente proceso debería culminar con una “revolución” que debería ser, si

seguimos a Salvatore Cucchiari (1996),<sup>56</sup> una revolución del “posgénero”. A partir de ella, y dejando ahora aparcado el problema de si sería posible saltarse la fase “napoleónica” o cómo podría darse la misma, cabe pensar en una sociedad de ciudadanos o de seres humanos liberados de la dialéctica de lo masculino y lo femenino, es decir, del género mismo, de sus estructuras de poder y de su violencia. Sin embargo, la diferencia entre la dialéctica amo/esclavo en su sentido hegeliano clásico y dicha dialéctica en el sistema de género, es que los cuerpos siguen siendo diferentes, siguen estando sexuados. ¿Cómo quedaría la sexuación en un mundo posgénero? Es algo sobre lo que solo cabe especular. De cualquier modo, debería ser un mundo donde los cuerpos, en términos de la ciudadanía universal, hubieran dejado de importar; donde ya no fuera posible establecer estrategias de dominio y servidumbre a partir de unas determinadas características corporales o de la posibilidad de verter la sangre o el semen de una forma voluntaria o involuntaria.

## I.6. La crisis de la masculinidad y la antropología

La llamada “crisis de la masculinidad” y sus repercusiones académicas deben ser entendidas en un contexto histórico de recomposición del antiguo orden de género para adaptarlo a las necesidades del capitalismo industrial tardío. Sin duda, el éxito relativo de los movimientos feministas jugó su papel, pero dicho éxito –así como la evolución del feminismo– debe ser igualmente contextualizado, lo cual no siempre se hace. En mi opinión, la visión más correcta sería la que contemple la recesión del patriarcado, la evolución del feminismo, los cambios en la condición de la mujer, la recomposición de la

<sup>56</sup> Publicado originalmente en Ortner y Whitehead (1981).

estructura familiar y la revisión de la masculinidad como formando parte de un mismo proceso, teniendo como fondo histórico las necesidades del capitalismo contemporáneo, desde la industrialización ocurrida en el siglo XIX hasta hoy. Visto desde esta perspectiva, podríamos decir que la masculinidad ha pasado por un proceso parecido, y de hecho paralelo, a los avatares de la toma de conciencia feminista. De este modo, la crisis contemporánea, cuyas raíces se hunden en la década de los 70's, debe ser contemplada como un jalón en un proceso que arrancaría desde la entrada en recesión del patriarcado, ya en el siglo XIX (Ehrenreich y English, 1990). Desde entonces, la idea de lo masculino ha venido sufriendo una serie de desplazamientos, mismos que habrían derivado en la tan traída y llevada "crisis" del último tercio del pasado siglo. Pero lo masculino no ha desaparecido ni se ha transformado más allá de cierto punto, como tampoco ha ocurrido con el género, ni con toda una serie de instituciones que fueron puestas en cuestión, incluso radicalmente, en la misma época, pero que con posterioridad han sido recuperadas por el sistema y readaptadas para seguir cumpliendo más o menos con las funciones que éste todavía les requiere. Si algo caracteriza las últimas décadas, es el paso de modelos más o menos únicos o dominantes en cuanto al género, la familia o la masculinidad misma, a modelos "múltiples". Hoy se habla de múltiples géneros y de familias diversas, y lo mismo ocurre con las *masculinidades*. Sin embargo, las estructuras han permanecido en su fondo prácticamente intactas.

Aquí lo que nos interesa es la forma cómo estos desarrollos, y en especial lo que ha sido visto y pensado como una "crisis de la masculinidad", han podido afectar a la antropología académica y, en especial, influir en la evolución que iría desde una antropología de la mujer de corte feminista hasta una antropología del género, ya sea igualmente feminista, o ya más claramente posfeminista.

Pocas dudas caben de que el efecto más obvio de la mencionada crisis fue poner al “hombre”, no ya en el sentido tradicional de lo humano, sino únicamente como la mitad masculina de la especie, en el centro de la agenda de los investigadores. Con un cierto retraso, la academia comenzó a producir trabajos, monografías y compilaciones sobre los hombres y la masculinidad, y revistas especializadas como la mexicana *Nueva Antropología* le dedicaron números monográficos.<sup>57</sup> Sin embargo, cabe hacer aquí algunas puntualizaciones. En primer lugar, no es lo mismo plantearse una “antropología de la mujer” como reacción a décadas de negligencia –supuesta o no– por parte de la disciplina con respecto a las mujeres de las culturas estudiadas por los antropólogos varones, que hacerlo con una “antropología del hombre” como reacción, en parte, a esa misma antropología de la mujer, en especial a la feminista, y en parte también a la crisis de un determinado modelo de masculinidad. Parece obvio que ambas antropologías no son planteadas/planteables en los mismos términos, ni desde el punto de vista etnográfico, ni desde el político, ni desde el académico en su conjunto. Resultaría aberrante, por ejemplo, hablar de antropología “machista” o “masculinista” en el sentido en que se habla de antropología feminista. La reacción masculinista ante la “crisis” desde luego ha tenido lugar (Vendrell, 2014), pero no

<sup>57</sup> El núm. 61, vol. XVIII, de la revista, correspondiente a septiembre de 2002, estuvo dedicado a la “Construcción de la masculinidad”, con textos de Nelson Minello Martini, Gabriel Medina Carrasco, José Arturo Granados Cosme, Matthew C. Gutmann, Julio César González Pagés y quien esto suscribe. No deja de resultar interesante que todos los autores sean varones, con lo que se reproduce invertido el modelo de las primeras antologías dedicadas a la antropología de la mujer, donde todas o la mayoría de las contribuciones eran de autoría femenina.

precisamente, o no de una manera destacada, dentro de una antropología científica. Ahora bien, también es verdad que determinados trabajos, en el marco de una corriente influida por ciertos desarrollos del psicoanálisis, han podido dar lugar al “revisionismo” en lo referente a la posición de dominio de los hombres, quedando éstos generalmente mejor parados que en los trabajos de las antropólogas feministas.<sup>58</sup>

Una segunda puntualización, derivada de lo anterior, sería entonces la de que la antropología centrada en el “hombre” no ha alcanzado nunca las dimensiones ni la repercusión de las antropologías de la mujer y feminista. En realidad, estudios que pueden ser hoy reivindicados como concernientes al estudio de los hombres o la masculinidad han existido a todo lo largo del desarrollo de la disciplina antropológica, pudiendo ser incluidos en dicho rubro trabajos que van desde los intereses de la antropología de las religiones por los ritos de iniciación, siendo los más importantes y vistosos los masculinos (p. e. Mallart, 1992), hasta la antropología política de un Pierre Clastres (1996), pasando por etnografías de corte más clásico como *La construcción de Grandes Hombres*, de Maurice Godelier (1986), sobre los baruya de Nueva Guinea, la cual retoma estos intereses junto con los aspectos económicos. ¿Pueden ser considerados los trabajos de Mallart y otros sobre las iniciaciones en el Camerún, los de Clastres sobre el guerrero en diversos grupos sudamericanos, o los de Godelier sobre los baruya de Nueva Guinea, como pertenecientes a una “antropología del hombre”? Sin duda, pero es más que dudoso que ninguno de estos antropólogos haya tenido en mente la constitución de una corriente antropológica en este sentido, y mucho menos, como ya dijimos, con una intención “masculinista”.

<sup>58</sup> He revisado estos trabajos y desarrollado estas ideas más ampliamente en Vendrell (2002).

Mencionar, por último, el impacto del constructivismo o construccionismo social. No es lo mismo hacer una antropología de la mujer buscando por todos los medios reivindicar “lo femenino” en el desarrollo cultural y la vida social, que hacer una antropología donde lo que se intenta con “lo masculino” es más bien *deconstruirlo*, dado que es visto desde el principio como algo negativo, colocado en una posición de culpa histórica, algo que por lo tanto se busca relativizar, minimizar o transformar. Las consecuencias son claras: donde la antropología de la mujer de corte feminista termina dando muchas veces una impresión *esencialista* en su tratamiento de lo femenino y de la mujer, la antropología del hombre se ocupa más bien de la *construcción* de la masculinidad y de la precariedad de la condición masculina misma. No es casual que el monográfico dedicado al tema por *Nueva Antropología* lleve por título, precisamente, “Construcción de la masculinidad”.

En este juego de acciones, reacciones, y nuevas acciones derivadas de esas reacciones, es donde hay que comprender el surgimiento de una antropología del género capaz de ocuparse del sistema en su conjunto y ya no únicamente de una de sus partes. Propiamente dicha, la antropología del género aparece en la década de los 80's. Es, por lo tanto, anterior al momento álgido de repercusión de la crisis de la masculinidad en la academia, lo cual ocurre ya prácticamente en el siglo actual, pero sin duda no es ajena a los cambios producidos en el campo social, cultural e histórico con la crisis de lo masculino y la búsqueda concomitante de nuevos modelos.

Es evidente, por lo que hemos dicho, que la antropología del género no se ha derivado de los estudios sobre masculinidad, sino más bien de la antropología de la mujer y feminista

previa.<sup>59</sup> Lo prueba el hecho de que todavía hoy se siga confundiendo, con mayor frecuencia de lo que sería deseable, el estudio antropológico del género con el estudio de únicamente la mujer, o con un enfoque antropológico declaradamente feminista. Todavía demasiados cursos, seminarios, coloquios u otros eventos, en la universidad o fuera de ella, que llevan en sus títulos la palabra “género”, siguen centrándose fundamentalmente en problemáticas referentes a la mujer, cuando no en la violencia de género entendida como violencia *contra las mujeres por el hecho de ser mujeres*, o en la igualdad o equidad de género como la lucha por la igualdad y equidad de las mujeres con respecto a los hombres. Cuestiones como el transgenerismo o las identidades sexuales no heteronormadas suelen quedar reservadas para el final, o para un apartado o mesa armados como una visión panorámica de todo ello. O sencillamente no son incluidos. Por lo que se refiere al estudio de lo masculino, ha ido quedando como un campo específico, constituyéndose en los últimos años los llamados “estudios de las masculinidades”, mismos que suelen contar con sus propias plataformas.

<sup>59</sup> Una buena muestra de ello es la antología editada por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, en 1981, con el título *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, misma que a mi juicio cabe contar como entre las más significativas de la nueva corriente. Nótese que la palabra “mujer” ha desaparecido del título, siendo sustituida por la palabra “género”. Por otro lado, la opción constructivista queda explicitada de igual modo ya en el título. Una de las editoras, Ortner, había participado en la antología de Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture & Society*, originalmente publicada en 1974, con un texto célebre que ya hemos mencionado. Por último, constatar la elevada presencia de autores masculinos en la antología de Ortner y Whitehead, mismos que se encontraban ausentes por completo en las antologías aquí comentadas de la década anterior. Podríamos decir que entre ambos trabajos se extiende y se sitúa el cambio que llevó de los estudios de la *mujer* a los del género en la antropología interesada en cuestiones sexo-genéricas.

Vemos entonces cómo los viejos hábitos se resisten a desaparecer, y cómo todavía hoy en el campo de la investigación socioantropológica y en sus manifestaciones académicas se hace presente la división por géneros. Por ello, y con el objetivo de dar elementos para repensar la antropología del género, o sencillamente para constituir la como tal, ofrezco a continuación algunas indicaciones a título de propuestas abiertas y guía para el debate.

## *II. Hacia una antropología del género*

### II.1. Cuerpo, sexo, género: una articulación compleja

El género es una estructura muy antigua y de origen incierto. Todas las sociedades humanas que ha sido posible estudiar por medio de los registros etnográfico, histórico o incluso arqueológico, presentan una división por géneros cuyas variaciones nunca llegan hasta el punto de impugnar la dualidad estructural básica masculino/femenino. La noción de sexo biológico, como ha mostrado con claridad y lujo de erudición Thomas Laqueur (1994), es muchísimo más reciente, datando únicamente de mediados del siglo XIX. Dicha noción surge en un determinado contexto cultural y respondiendo a las necesidades del mismo, pero el éxito de las ciencias médicas la ha popularizado y extendido por todo el mundo –siguiendo los caminos de la globalización– y, en última instancia, la ha naturalizado. Hoy vemos al sexo como algo natural, y por lo común el género es visto como la lectura cultural del sexo. Solo recientemente se ha empezado a invertir esta ecuación, poniendo al género en primer lugar y concibiendo al sexo igualmente como una categoría cultural, misma que además solo resulta pensable por medio del género. El descubrimiento, o mejor dicho la salida a la luz, de culturas con sistemas de género complejos,

generalmente extensiones de la dualidad básica, permite formular la hipótesis de que, caso de haber desarrollado dichas culturas por sí mismas la idea de un sexo biológico, hoy dicho sexo lo pensaríamos igualmente de una manera compleja, múltiple, seguramente diferente de la dualidad macho/hembra. Es probable que nuestra inveterada dualidad genérica haya influido decisivamente en que hoy solo seamos por lo general capaces de ver dos sexos biológicos, y lo demás sea contemplado como “estados intersexuales”.<sup>60</sup> Como es sabido, hasta hace poco tiempo, e incluso hoy, nuestras culturas fuertemente medicalizadas y tecnificadas han optado por negar la posibilidad intersexual interviniendo sobre los cuerpos ambiguos para ajustarlos al modelo de los dos sexos biológicos, a su vez deudor de la dualidad de género (Chase, 2005). Por otro lado, personas que en culturas tradicionales hubieran ocupado de alguna u otra forma una posición de género intermedia –en ocasiones derivada de su condición intersexual–, hoy se leen como “transexuales” porque piensan sus opciones genéricas por medio del sexo biológico (Vendrell, 2012)

Ante este panorama, que algunos interpretan –a mi juicio equivocadamente– como el “fin del género”, y otros convierten en una supuesta “ideología de género” con la que se pretendería atentar contra la “familia natural”, caben todo tipo de respuestas políticas y sociales, pero en nuestro caso lo que procede es articular una respuesta propiamente antropológica.

En mi opinión, la antropología debe afrontar y posicionarse en los debates actuales partiendo del riquísimo bagaje etnográfico reunido en un siglo largo de práctica científica, sin contar los materiales previos procedentes de muy diversas fuentes. Este material debe ser tratado por medio del método comparativo, uno de los que constituyen la antropología

<sup>60</sup> Denominación que puede ser remontada hasta los tiempos del célebre médico y ensayista Gregorio Marañón (1929).

científica (Llobera, 1975), y los desarrollos recientes deben ser insertados en dicho tratamiento sin, al menos en un primer momento, establecer diferencia de grado o de valor alguna con respecto a otras culturas o momentos históricos. Es ésta una precaución metodológica que considero indispensable para evitar caer en falacias como las que se derivan de una aplicación abusiva de la idea de “progreso”, mismas que suelen desembocar en historias providencialistas dedicadas a mostrar el arduo camino seguido por la humanidad, o por determinados grupos, países o colectivos, desde los tiempos oscuros hasta las luces proporcionadas hoy por la ciencia, la medicina o las ciencias sociales y políticas. En realidad, un somero repaso a las cuestiones sexo-genéricas nos muestra que no hay tal “camino hacia la luz”. La condición de las mujeres ha sido mejor en otras etapas históricas o en otras culturas que en nuestro mundo globalizado; también, en muchos casos, ha sido peor.<sup>61</sup> Y lo mismo podría decirse de las personas con condiciones intersexuales, de las personas descontentas con su género socialmente asignado, de las personas con preferencias sexuales diversas, etcétera.<sup>62</sup> La antropología debe ser fiel a su agenda propia, regida por el espíritu y el método científicos, así como diferenciarla en todo momento de las agendas políticas de colectivos determinados (aunque a título personal el antropólogo pueda hacerlas suyas en mayor o menor medida). En el estudio antropológico del género, nociones como la de sexo biológico, cuestiones como la transexualidad y movimientos sociopolíticos como el feminista y los agrupados bajo las siglas LGBTTTT<sup>63</sup> deben ser contemplados como lo que son en

<sup>61</sup> Etienne y Leacock (1980) ofrecen diversos ejemplos al respecto.

<sup>62</sup> Un repaso de la información existente sobre estas últimas categorías, para culturas no occidentales/no contemporáneas, puede encontrarse en Cardín (1984).

<sup>63</sup> Siglas correspondientes a los movimientos Lésbico, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travestí, Intersexual. Existen diversas formas

primer lugar: fenómenos culturales que surgen y se desarrollan en condiciones sociales e históricas concretas; fenómenos, por ello, propios de una determinada cultura y desconocidos en otras, sin que ello suponga de entrada ningún mérito o demérito ni deba dar lugar a juicio alguno, porque proceder así, como por desgracia ocurre tantas veces, supondría viciar el análisis ya de partida y caer en tautologías y peticiones de principio.

Y con todo esto, ¿dónde queda el cuerpo? Con el cuerpo nos enfrentamos al núcleo duro de la cuestión, irreductible pero a la vez fuente de todo tipo de malinterpretaciones. Dada la imposibilidad de extendernos aquí sobre un tema que requiere de un tratamiento aparte e in extenso, me limitaré a dar algunas orientaciones. Podríamos decir que la necesidad de tomar distancia con respecto al célebre *dictum* “la anatomía es el destino” determinó por parte de ciertos sectores del feminismo, así como de la antropología de inspiración feminista, un alejamiento que devino en un verdadero borramiento de la cuestión. En el campo de los *Gender Studies*, con los cuales la antropología interesada en el tema ha tenido que dialogar en los últimos años, la cosa llegó a tal punto que la célebre e influyente teórica Judith Butler se vio obligada a escribir un *Bodies that Matter* (1993) como respuesta a las críticas suscitadas al respecto por su *Gender Trouble*, publicado tres años antes (Butler, 2001). En efecto, el cuerpo importa; lo que ocurre es que no sabemos muy bien qué hacer con él, en especial desde una teoría que convierte al género en puro *performance* deslindándolo en la medida de lo posible de los

---

de agrupar las siglas según las preferencias de cada colectivo implicado. Recientemente se ha añadido una A por Asexual, y algunos solicitan la inclusión asimismo de una H por Heterosexual, entendiendo así la heterosexualidad como una variante sexual más. Otros autores optan por añadir simplemente un signo (+) a las cuatro siglas originarias LGBT, convención que vamos a adoptar igualmente en este trabajo.

condicionamientos biológicos. La polémica es ya de largo aliento y se encuentra lejos de terminar. El intento hecho desde la “teoría queer” por ignorar la diferencia sexual ha sido respondido, entre otros campos, desde el psicoanálisis (Copjec, 2011) y desde la biomedicina (Roberts, 2007), mientras que teóricas feministas como Rosi Braidotti (2004) han sugerido un retorno al “sexo”. Dichas respuestas, a su vez han suscitado las habituales reacciones, y vuelta a empezar. Ninguno de estos campos, así como tampoco la teoría queer o los “estudios de género”, son propios o han surgido desde la antropología, por lo que aquí nos sería posible pasar de puntillas sobre la cuestión. Sin embargo, dada la tradicional limitación de los antropólogos a la hora de producir teoría (Vendrell, 2005), cuando de tratar estas cuestiones se trata, y en especial si se aspira a tener alguna voz en los debates contemporáneos, dichos enfoques no pueden ser eludidos. Y más teniendo en cuenta que la llamada “antropología física” no suele ser de mucha ayuda, estando en su mayor parte dedicada a otro tipo de preocupaciones, más vinculadas a los intereses tradicionales del campo antropológico. Esto nos lleva al tema de la interdisciplina. En lo personal, me caben pocas dudas de que una antropología que quiera afrontar científicamente el estudio del género requiere hoy de una vocación interdisciplinaria que abarque el interés por campos como la biología –en cualquiera de sus ramas, pero especialmente en las que se ocupan del “sexo”–, el psicoanálisis, y lo que hasta el momento se ha producido en los *Gender* y los *Queer Studies*. También, claro está, y como veremos en el siguiente apartado, hay que atender a los resultados de la disciplina histórica. El reto, como ya ha sido apuntado aquí, consiste en que la especificidad antropológica no se vea disuelta en empresas como los estudios de género o los “estudios de masculinidades”, lo cual supondría minusvalorar o negar el potencial del bagaje etnográfico y etnohistórico acumulado, así como la

potencialidad de sus métodos, mismos que abarcan desde el comparativo ya mencionado al etnográfico, entre otros.

## II.2. Estructura e historia: modelos para comprender el género, su persistencia y sus cambios

Al afrontar el estudio de un tema como el género, al igual que ocurre con temas como la estratificación social, el poder u otros, resulta inevitable posicionarse políticamente. La comprensión, y en la medida de lo posible, la explicación, que podamos alcanzar de algo como el género, podrá ser usada o bien para asegurar su mantenimiento, quizá por la vía de limar sus asperezas, o bien para promover una “revolución del posgénero”.<sup>64</sup> Una tercera vía consiste, como diría John Gray (2003), en limitarnos a contemplar el espectáculo, pero incluso ésta es una posición política.

El género, como cualquier institución humana –en el sentido de algo socioculturalmente instituido, es decir, no natural–, puede ser estudiado en sus aspectos estructurales, primando la sincronía, y en sus aspectos históricos, primando la diacronía e intentando establecer una genealogía del mismo. Dado que el género es un ordenamiento que se encuentra en todas las sociedades humanas conocidas, es posible intentar extraer sus elementos estructurales básicos, y de igual modo puede ser historizado para el conjunto de la humanidad .

En opinión de quien esto escribe, la tarea de una antropología científica es el estudio de las estructuras, antes que el de los acontecimientos (algo más propio de la historia). Sin embargo, el estudio de las estructuras no puede desligarse por

<sup>64</sup> Hago un tratamiento más amplio de esta diferencia entre las posturas “reformistas” y las “revolucionarias” ante el género (y su violencia) en Vendrell (2013).

completo de la perspectiva histórica. Las estructuras tienen una historia —y sin duda tienen un *origen*—, misma que comprende el desarrollo de una serie de procesos a lo largo del tiempo, jalonados con acontecimientos. También para las estructuras existen la larga duración y los tiempos breves, desarrollos que comprenden siglos o milenios, y acontecimientos capaces de sacudirlas y modificarlas en el decurso de unas pocas décadas o años. En el caso que nos ocupa, una historia del género debería profundizar en tiempos de los que poco o nada se sabe con certeza, aunque existan indicios que permitan intuir la existencia de mundos diferentes del nuestro. ¿Existió un matriarcado en los primeros milenios del neolítico? Y si así fue, ¿cómo se estructuraron esas sociedades, qué regiones abarcaron, cómo desaparecieron? Los antropólogos —y las antropólogas— tienden hoy a descartar este tipo de hipótesis por falta de pruebas, pero lo cierto es que muchos de los indicios que nos han llegado de un pasado lejano siguen sin ser satisfactoriamente aclarados. Sin duda existe aquí un reto importante para una antropología del género futura, para lo cual deberá trabajar de consuno con la arqueología, entre otras disciplinas. Históricamente hablando, el caso establecido de una forma más clara es el del patriarcado, pero en su estudio cabe distinguir al patriarcado propiamente dicho, histórico y circunscrito a unas determinadas culturas, quizá también a determinados sistemas socioeconómicos, del uso indiscriminado del término “patriarcado” para referirse a cualquier situación de dominación masculina. Esta última, como viene confirmado por la etnografía y la etnohistoria, se encuentra más extendida y probablemente sea también mucho más antigua que el patriarcado histórico.

Más antigua y a la vez más persistente. Porque, si hoy podemos formular que el patriarcado histórico se encuentra en franca recesión, no parece ocurrir lo mismo con la dominación masculina, ni mucho menos con el género entendido

como un orden al servicio de dicha dominación. El patriarcado se ha visto, y se está viendo, sustituido por fenómenos reactivos como el machismo o la hipermasculinidad, y cabe entender la “crisis de la masculinidad” como un movimiento de recomposición –y estamos tentados de decir de *rearme*– del campo masculino. Puede que el padre ya no sea o no aspire a ser hoy un patriarca, al menos en determinados ámbitos sociales, pero no por ello ha desaparecido como una de las máximas encarnaciones, si no la más importante, de la carrera “masculina”.

Todo ello nos habla de la persistencia de unas determinadas estructuras, mismas que la antropología del género tiene como misión descubrir, revelar y analizar. A mi juicio, una vía fructífera para ello es el empleo del método estructural, partiendo de Lévi-Strauss e incorporando la obra de Jacques Lacan. Qué duda cabe que los análisis de Lacan pueden ser una herramienta fructífera para la antropología, pero siempre teniendo muy presentes los datos aportados por la etnografía y las ciencias históricas.<sup>65</sup>

El análisis estructural permite proponer modelos que deben ser tomados como eso, constructos científicamente controlados que, como tales, no van a ser encontrados en la “realidad” –de igual modo que no es posible “ver” las estructuras en sí mismas–, pero que pueden ser puestos a prueba a partir de los datos existentes.

En cualquier caso, las estructuras de la dominación deben ser (re)historizadas si no se quiere correr el riesgo de su naturalización. La naturalización, una de cuyas formas conspicuas la constituye el esencialismo, ha sido y es la perspectiva socialmente dominante sobre el tema, todavía hoy y a pesar de todos los cambios producidos y en gran

<sup>65</sup> El antropólogo Alberto Cardín (1986) ha señalado la importancia de las relaciones entre Lacan y Lévi-Strauss.

parte provocados desde movimientos como el feminismo y los agrupados bajo las siglas LGBTQ+. Tampoco la antropología ha conseguido mantenerse al margen, o no en la medida que sería de desear, con respecto a las posiciones esencialistas.

### Conclusión: el género como problema antropológico

Gracias a la antropología de la mujer de inspiración feminista y también, aunque quizá de un modo más indirecto e involuntario, al interés por el hombre derivado de la crisis de la masculinidad contemporánea, podemos decir que la perspectiva de género se ha instalado definitivamente en la disciplina antropológica, aunque quizá no todavía con la contundencia y la extensión que serían deseables.

Ahora bien, una antropología con perspectiva de género no es lo mismo que una antropología *del* género. La primera puede limitarse a introducir dicha perspectiva en sus investigaciones, sean estas sobre la condición de la mujer, la construcción de la masculinidad, o sobre cualquiera de los otros temas que la antropología ha trabajado tradicionalmente, desde la familia y el parentesco hasta la economía o las creencias religiosas. La segunda, en cambio, toma al sistema u orden de género como su objeto de estudio, dándole así categoría de problema antropológico por sí mismo. Una vez establecida esta distinción, podemos decir que si bien la antropología con perspectiva de género ya cuenta con una tradición de varias décadas y una producción importante tanto en el ámbito etnográfico como en el teórico, la antropología del género propiamente dicha todavía tiene mucha tarea por delante a la hora de desbrozar su campo, establecer sus premisas básicas, ajustar sus métodos y producir modelos estructurales convincentes del orden de género.

En una perspectiva antropológica, el género puede ser contemplado de muy diferentes maneras. A mi juicio, podemos distinguir hoy dos orientaciones fundamentales. En primer lugar, podemos ver el orden o sistema de género como un mecanismo sociocultural de producción de diferencia y de jerarquía, es decir, en resumidas cuentas, un mecanismo de poder. Desde esta perspectiva, una “revolución del posgénero” consistiría en disolver dicho orden para así poder hacerlo con las diferencias jerárquicas entre los géneros, mismas que en última instancia remiten a los cuerpos sexuados. Por otro lado, podemos ver al género como un mecanismo de armonización de la diferencia sexual, contemplada ésta como algo preexistente, irreductible y de carácter fundamentalmente antagónico. El género actuaría entonces como un mecanismo de construcción de la complementariedad entre los sexos, dando lugar a cosas como la “división sexual del trabajo” y a un “género vernáculo” donde lo que primaría serían la complementariedad y, con ello, la cooperación entre los géneros, eludiendo así la competencia, la envidia y en gran parte la violencia, estos últimos propios de las sociedades “unisex” contemporáneas (Illich, 1990).

Estas sociedades de género vernáculo, hayan existido o no de la forma en que las presenta Iván Illich, pueden ser igualmente contempladas como sociedades de “código” en el sentido que dan al término Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985). En ellas, en efecto, las relaciones entre los sexo-géneros se encuentran codificadas en gran medida, cuando no por completo, lo cual incluye desde las actividades económicas hasta la participación en la vida religiosa o en el ámbito político, así como los códigos corporales, vestimentarios y también, aunque se disponga de mucha menos información sobre ello, los sexuales. Con el paso a las sociedades unisex o de “sexo económico”, dicha codificación se ve sustituida por una “axiomática”, en la cual los elementos del viejo código entran en una combinatoria capaz de jugar con la diferencia en formas hasta el momento inéditas.

Siguiendo una vez más a Deleuze y Guattari, podríamos decir que el género ha entrado en un proceso de esquizofrenización. Pero como ellos mismos destacaron, dicha “esquizofrenia” es algo propio del capitalismo, y más concretamente del capitalismo industrial y posindustrial.

Cuando hoy una revista tan conocida como *National Geographic*, dirigida a un público amplio, publica un monográfico sobre “la revolución” del género,<sup>66</sup> la reacción del antropólogo, al menos la de quien esto escribe, es escéptica. Aparece de nuevo la pregunta: ¿revolución... o reforma?, ¿o ya ni siquiera una reforma, sino la entrada en un simple proceso de esquizofrenización a partir de una combinatoria de elementos ya conocidos? Cuando se contemplan las categorías ofrecidas como resultado de dicha “revolución”, y se ve que siguen incluyendo al “hombre” y a la “mujer”, a veces en solitario, a veces con el añadido “transgénero”, junto con identidades como “bigénero” o incluso “andrógino”, nos damos cuenta de que todavía nos encontramos muy lejos de la revolución del posgénero. En cuanto a la del género, como ya fue teorizado por Salvatore Cucchiari (1981), fue precisamente la que

<sup>66</sup> Me refiero a *National Geographic en español*, en su número de enero de 2017, presentado como una “edición especial” sobre “el panorama cambiante del género”. Los titulares destacados rezan así: *Género. La Revolución*, y la portada viene ilustrada con una fotografía con varias personas, todas ellas jóvenes, etiquetadas, de izquierda a derecha, como “intersexo no binario”, “mujer transgénero” (2 personas), “bigénero”, “hombre transgénero” (un niño), “andrógino” y “hombre”. De igual modo, la fotografía refleja la actual composición “racial” de los EE. UU., concretamente los grupos que “cuentan” en términos electorales; basándome en una simple apreciación visual constato la siguiente disposición: latinos (2), caucásicos (3) y afroamericanos (2), estando los latinos situados a la izquierda de la imagen y los afroamericanos a la derecha, dejando la posición central para los que presentan rasgos caucásicos. Todos ellos visten ropa casual, pero significativamente solo una de las “mujeres transgénero” lleva lo que parece ser una falda.

dio lugar a este mundo del género en el que todavía existimos, fuera del cual parecemos incapaces de imaginarnos, y del que tanta angustia nos provoca pensar en salir.

La androginia es algo tan antiguo como el género, que es casi como decir la humanidad presente. El reconocimiento de la intersexualidad se ha dado en otras culturas humanas de diversas formas, algunas de las cuales han sido más integradoras que su tratamiento biomédico en nuestra sociedad contemporánea, mismo que apenas estamos empezando a cuestionar. De igual manera, los hombres y las mujeres “transgénero” han sido tradicionalmente conocidos y re-conocidos, y en muchos casos se les ha otorgado su lugar, incluso revestido de prestigio y autoridad sagrada. Visto así, no hay tal “revolución”, sino más bien un proceso por el cual las sociedades occidentales abandonan poco a poco sus propios códigos y entran en un proceso, o bien de recodificación y reterritorialización de la diferencia, o bien de esquizofrenización con resultados inciertos.

Este tipo de conocimiento y este tipo de comprensión son lo que la antropología puede aportar hoy al debate sobre el género.