

JUAN PABLOS EDITOR  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

# La violencia del género

## Una aproximación desde la antropología

Joan Vendrell Ferré





La violencia del género  
Una aproximación desde la antropología



# La violencia del género

## Una aproximación desde la antropología

Joan Vendrell Ferré



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS  
JUAN PABLOS EDITOR  
México, 2013

---

Vendrell Ferré, Joan

La violencia del género : Una aproximación desde la antropología / Joan Vendrell Ferré. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos : Juan Pablos Editor, 2013.

193 p.

ISBN 978-607-8332-15-1 UAEM

ISBN 978-607-711-205-1 Juan Pablos Editor

1. Identidad de género 2. Roles sexuales 3. Mujeres I. tít.

LCC

GN479.7

DC 305.42

---

LA VIOLENCIA DEL GÉNERO.

UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Joan Vendrell Ferré

Primera edición, 2013

D.R. © 2013, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001

Col. Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

<editorial@uaem.mx>

D.R. © 2013, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, México, D.F.

<juanpabloseditor@gmail.com>

Imagen de portada: Edgar Martínez, *Lujuria y deseo*,  
óleo sobre tela 150 x 100 cm, 2012

ISBN: 978-607-8332-15-1 UAEM

ISBN: 978-607-711-205-1 Juan Pablos Editor

Impreso en México

Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza

de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

## ÍNDICE

NOTA PREVIA	9
I PARTE: ANTROPOHISTÓRICA	11
El género como acontecimiento	11
El advenimiento del género: dos escenarios	21
Empezó en el paleolítico: lo que nos cuentan las “venus”	41
¿La conjura de los machos?	52
El depredador: cazadores y guerreros	59
La construcción del dominador: hombres y padres	71
Excurso: sobre los avatares de la dominación masculina	86
Incesto y género	95
II PARTE: ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL GÉNERO	105
El género como sistema de reglas u orden simbólico	106
Semiosis del género	118
III PARTE: EL GÉNERO COMO HECHO CULTURAL	125
Género y cultura material	125
Los medios de subsistencia	125
Espacios generizados	127
Movilidad, vías de comunicación y medios de transporte	131
Herramientas, utensilios, objetos técnicos, máquinas	137
Objetos rituales	141
Obras de arte	142
El cuerpo sexuado como cultura material	144
Género y cultura social	148
Género y cultura agentiva	154
Género y cultura institucional	166

Género y cultura normativa	169
Género y cultura simbólica	172
CONCLUYENDO: SOBRE LA VIOLENCIA DE GÉNERO, EL GÉNERO DE LA VIOLENCIA Y EL GÉNERO COMO VIOLENCIA	175
BIBLIOGRAFÍA	181



## NOTA PREVIA

La presente aproximación al género en tanto problema antropológico tiene tres momentos que nos ofrecerán tres imágenes ligeramente diferentes del mismo. El orden en que han sido dispuestas estas aproximaciones no es gratuito, pero puede ser cambiado por el lector sin que la comprensión final del problema sufra menoscabo. Las tres partes en que se divide el libro se remiten la una a la otra en todo momento, y todas se sujetan a la finalidad propuesta: aportar elementos para una comprensión y explicación del género en tanto problema antropológico, contribuyendo así a la construcción de una teoría antropológica del género. Para ello, me he ocupado de la dimensión diacrónica —dinámica— y de la sincrónica —estructural—, y completado el cuadro con una parte más descriptiva, donde el género es tratado como lo que se pretende haber demostrado en las partes anteriores que es: un hecho cultural.

La primera parte se ocupa de indagar el género en tanto acontecimiento, es decir, de devolverlo radicalmente a la historia, de *re-historizarlo*. La explicación aquí debe ceñirse a la búsqueda de leyes de tipo causal que se despliegan en el tiempo. Sin embargo, y por las razones que se explicitan en el capítulo introductorio correspondiente, la información y las dificultades que presentan las fuentes y estrategias disponibles de aproximación al problema hacen difícil o imposible ir más allá de la formulación de hipótesis, trabajando a partir de lo que otros autores han llamado una “especulación controlada”. Sin embargo, sí creo poder establecer algunos hechos y algunas vías plausibles, o al menos más plausibles que otras, sobre lo que pudo haber ocurrido y lo que posiblemente, e incluso probablemente, ocurrió con la génesis del género. Se trata, pues, de un ejercicio de antropología histórica, o histórico-teórica.

En la segunda parte se aborda el corte sincrónico, con la dimensión temporal reducida a cero: ¿qué es un sistema de género en tanto estructura o conjunto de estructuras? ¿Cuál es la estructura que *estructura* al sistema, y cómo opera desde un punto de vista semiótico, es decir, como sistema de signos? Se trata, sin duda, de la parte más abstracta del libro; en ella se presenta el sistema de género *ideal*, aunque se mencionan algunas de sus variaciones más relevantes o mejor conocidas. De igual modo, intenta mostrarse que todos los sistemas de género concretos conocidos constituyen variaciones de ese sistema ideal. Se trata aquí, entonces, de un ejercicio de antropología estructural o, si se quiere, *estructuralista*.

Una vez establecidas las bases para una teoría del género desde las ópticas citadas, desde una interpretación antropológica tanto del acontecimiento como de la estructura que llamamos “género” o “sistema de género”, se pasa a una parte más descriptiva, donde la discusión teórica se combina con una mayor profusión de ejemplos del género en funcionamiento en la realidad humana pasada y presente. Nos movemos aquí en el terreno de la teoría de la cultura más reciente, en donde la cultura aparece desglosada en seis “clases funcionales”, desde la material a la simbólica, pasando por la social, la agentiva, la institucional y la normativa. El género es ahora analizado desde estas seis facetas, desde su “materialización” en todo tipo de objetos, espacios o arquitecturas, pero también de cuerpos, hasta volver a la lógica simbólica que lo preside, lo cual nos remite al análisis estructural de la segunda parte. Pero no me he limitado aquí a la descripción y ejemplificación, sino que entro en discusión con el autor de quien se ha tomado esta división en clases funcionales de cultura para reforzar las tesis presentadas en las anteriores partes del libro y mostrar, o al menos éste ha sido mi objetivo, que en última instancia toda manifestación del género como hecho cultural puede ser remitida a lo simbólico. Es decir, el género es primero y antes que nada un hecho simbólico; un sistema simbólico, *ergo*, una creación humana que, como tal, puede ser cambiada. Digo *puede*, porque creo que como científico no cabe ir más lejos. La decisión sobre el *debe* corresponde a la comunidad.

## I PARTE: ANTROPOHISTÓRICA

### EL GÉNERO COMO ACONTECIMIENTO<sup>1</sup>

El género es, primero y antes que nada, un acontecimiento. Como todo acontecimiento, es singular. Es decir, ocurrió sólo una vez. Apareció de repente y quedó fijado de una vez para siempre, convertido en estructura.<sup>2</sup> Ante un acontecimiento, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿por qué ocurrió?, ¿hubiera podido no suceder? La primera nos remite a la búsqueda de las causas, lo cual, como afirma Jean Baudrillard (2000:138), “siempre es una negación del acontecimiento como tal. Es la búsqueda de las condiciones en las cuales hubiese podido no suceder”. ¿En qué condiciones hubiese podido no suceder el género? Esta pregunta nos remite a los orígenes, y de esa clase de preguntas la antropología lleva décadas huyendo como de la peste. Sin embargo, resultan fundamentales si aspiramos a comprender cómo y por qué sucedió, por qué dicho acontecimiento tuvo lugar y, en caso de que determinemos que, efectivamente, hubiera podido no tener lugar, evaluar si nos conviene seguir apegados a sus efectos como a algo “natural”, o si la mejor estrategia no sería más bien desnaturalizar el acontecimiento, quitarle su aura de “fatalidad” para devolverlo a una “realidad” que, da-

<sup>1</sup> A partir de Jean Baudrillard (2000:138 y ss.).

<sup>2</sup> Equiparable, en este sentido, al lenguaje según Lévi-Strauss, y por ende a la cultura, o a estructuras fundamentales de la misma como el parentesco. De hecho, el parentesco, o al menos su posibilidad, surge al mismo tiempo que el género. Sin género no hay parentesco (Cucchiari, 2000). Esto permite, además, que el género pueda ser sometido a un análisis estructural en el mismo sentido que lo pueden ser el lenguaje, el parentesco y la cultura en sentido amplio. Dicho análisis ocupará una parte importante de este libro.

do que pudo no haber sucedido nunca, entra dentro del campo de lo transformable.

En este libro adoptaremos esta segunda posición: el género como acontecimiento “real” pudo no haber sucedido. Y la búsqueda de sus causas, es decir, de las condiciones en las cuales hubiera podido no suceder, constituye nuestra única salida del mismo; la única forma que tenemos, recreando de nuevo esas condiciones, de escapar al género en tanto estructura determinada por un acontecimiento singular ocurrido en un momento impreciso de nuestra historia. Surge entonces una nueva pregunta, ésta —quizá— de carácter más político: ¿por qué deberíamos hacer tal cosa? ¿Por qué escapar al género? ¿Para qué tomarse todo este trabajo: investigar sus causas, determinar las condiciones de posibilidad de su no aparición y recrearlas como vía de escape? Sin duda, nada de ello tendrá sentido a menos que consideremos no únicamente que el género podría no haber sucedido, sino también que hubiera sido mejor que no hubiese sucedido nunca. Y si éste es el caso, nuevamente, ¿por qué? Porque, en tanto que acontecimiento, el género supone violencia; es más, es en sí mismo una forma de violencia, de una violencia que se ha venido perpetuando desde entonces enquistada en una estructura, en un orden determinado. Nótese que el proyecto que se está planteando aquí no es, entonces, corregir la violencia dentro del orden de género, como si éste pudiera ser depurado de contenidos violentos espurios y recuperar alguna forma perdida de armonía original. No, lo que estamos planteando aquí es que no hay, no hubo nunca, armonía alguna en el género, como no hay ni hubo nunca simetría entre las posiciones definidas por el orden de género. El género, contemplado como acontecimiento singular, y por lo tanto histórico, es desde el principio y por definición asimétrico, es la imposición de una asimetría fundamental en los grupos humanos *por medio de la violencia*. El género es asimetría en sí mismo y violencia en sí mismo, y sería mejor llamarlo *sistema de dominación masculina*, ya que es el polo masculino el que asegura el orden asimétrico de género por medio de una violencia cuyo uso legítimo se reserva. No existe, pues, ninguna posibilidad de acabar con la llamada “violencia de género” sin hacerlo, al mismo tiempo, con el género mismo en tanto orden asimétrico y sistema de dominación masculina. Por ello, éste no es un libro sobre la violencia de género, sino sobre el género como violencia, sobre la violencia *del* género.

Dos objetivos principales pueden entonces ser diferenciados en esta indagación: en primer lugar, desnaturalizar el género, desfatalizarlo, o lo que es lo mismo, rehistorizarlo en tanto acontecimiento “real”, que hubiera podido no suceder (en lugar de acontecimiento “fatal”, *que no hubiera podido no suceder*). Para ello, como se ha dicho, debemos volver a la investigación de esas condiciones en que hubiera podido no suceder, o lo que es lo mismo, debemos plantearnos la búsqueda de las causas, volver a la pregunta por los orígenes. En este caso se trata únicamente de comprender —y en la medida de lo posible explicar— antropológicamente el género; no únicamente en cuanto a sus orígenes, causas, condiciones de posibilidad, sino también en cuanto a su persistencia, a su constitución en estructura, en orden a su vez generador de todo otro conjunto de estructuras ordenadoras, a su institucionalización y, en definitiva, a su éxito. ¿Por qué triunfó el género? ¿Por qué sigue triunfando? ¿Cómo ha llegado hasta hoy? ¿Cómo funciona? ¿Cómo se transmite? Ello es lo mismo que preguntarse todas esas cosas con respecto a la dominación masculina. Se trata aquí de aportar conocimiento sobre el género intentando eludir cualquier tipo de valoración *a priori* del mismo en términos ideológicos, morales o éticos.

En segundo lugar, se trata de plantearse la pregunta política —quizá más que ideológica o ética—, en el sentido de si esa estructura, contemplada desde sus efectos —entre ellos la llamada “violencia de género”—, vale el precio que cuesta. Es decir, su potencial ordenador, sin duda considerable, ¿justifica sus efectos, sus consecuencias en cuanto a represión, opresión, limitación de las posibilidades humanas, reducción a la condición servil de la mitad de la humanidad, y todas las formas de violencia ligadas a lo anterior y asociadas al orden masculinista? ¿No será un precio demasiado elevado para un orden que *hubiera podido no suceder*? Para ello, claro está, debemos establecer si realmente es así, o si lo que ocurre, como defienden todos los esencialismos, del signo que sean —religiosos, científicos o una mezcla de ambos—, es que el género es un acontecimiento verdaderamente fatal, que *no hubiera podido no suceder*. Ello nos obliga a evaluar los principales argumentos esencialistas, al menos los que se presentan desde la variante “científica” del esencialismo, ya que desde ella se prosigue actualmente la tarea, ininterrumpida desde hace milenios, de naturalización del orden asimétrico de género.

Sin duda, ambas indagaciones, la estrictamente científica y la política, se hallan relacionadas. Nuestra investigación se encuentra desde un principio formulada en función de una posición política, que nos lleva a hacernos determinadas preguntas y no otras, pero dicha posición política surge, a su vez, de los resultados de la investigación estrictamente científica. En síntesis, éste no es un trabajo de carácter esencialista, ni por lo tanto de carácter naturalista ni biologicista. Es un trabajo que parte de posiciones cercanas al constructivismo, o construccionismo social, lo cual lo acerca a la historia: el género tuvo un principio, apareció en un determinado momento de la historia humana, de nuestra evolución como especie cultural, y con ello se quiere decir —y se piensa mostrar en este libro— que no se trata de algo natural, biológicamente determinado. Rehistorizar el género pasa por verlo como lo que realmente es: un sistema de dominación, y no de una dominación que fluctuaría entre sus polos según los avatares de la historia o de los modos de producción, sino, desde el principio y siempre, en todas y cada una de sus variantes conocidas, un sistema de dominación *masculina*. Hablar de dominación supone hacerlo de las formas por las cuales ésta se instaure, se mantenga y se perpetúe, lo cual nos lleva a hablar de la violencia en todas sus variantes: física, psicológica, simbólica, pero también religiosa, económica y política. También de la violencia inherente al parentesco, al intercambio de mujeres y al matrimonio, a la familia, a la heterosexualidad exclusiva, y a todo el conjunto de instituciones que no existirían sin el género (Cucchiari, 2000). Formas a las que cabría añadir las de la violencia derivada de convertir al macho de la especie en varón, en dominante: el cazador, el guerrero, y de ahí la depredación y la guerra a escala creciente a lo largo de la parte generizada de nuestra historia. Como veremos, también la caza y la guerra, y en general todo lo concerniente a la masculinidad violenta —lo cual incluye actualmente el deporte— contribuyen al mantenimiento y perpetuación del orden de género del cual derivan, así como a los del conjunto de instituciones que le están asociadas.

De los resultados de una investigación que ya desde el principio podemos llamar, pues ésta es su pretensión, “teórica”, y de la respuesta que demos a la pregunta política, dependerá nuestra posición final ante el género. A mi juicio, ante un orden asimétrico, jerárquico y violento como el de género sólo caben dos posiciones políticas: reforma o revolución. La posición reformista supone que

se puede mejorar la situación *dentro* del orden de género, el cual queda fundamentalmente inalterado. Aunque *a priori* quizá no lo parezca, prácticamente todo el feminismo entraría dentro de esa posición: reformar el orden de género por medio del reconocimiento de derechos, la igualdad, la equidad, etc. Se trata de equiparar las mujeres a los hombres en todos los campos posibles, y se pretende llegar a ello mediante una transformación sociocultural, acelerada en la medida de lo posible por medio de leyes. Las limitaciones de dicho método son evidentes, aparecen diariamente en cualquier medio de comunicación, y hablaremos de ellas extensamente. El género, sin duda, puede ser reformado y lo ha sido de diferentes maneras a lo largo de la historia, en especial en los últimos 200 años de la historia occidental, pero los límites de dichas reformas son asimismo evidentes en todos los terrenos: económico, político, legal, religioso y cultural en un sentido amplio, de igual modo que ninguna reforma ha tocado en su núcleo duro a ninguna de las instituciones que, emanadas del género, contribuyen desde su aparición a mantenerlo y perpetuarlo: matrimonio, familia, heterosexismo, propiedad privada de los hijos, etcétera.

La posición revolucionaria supone en cambio clausurar la llamada, por Salvatore Cucchiari, “revolución de género”, para dar paso a una sociedad posgénero. En esta sociedad, movimientos como el feminista dejarían verdaderamente de tener sentido porque ya no habría mujeres a las que liberar; estarían por principio todas liberadas... de ser mujeres. De igual modo, no sería necesario ya legislar sobre “nuevas formas de matrimonio o de familia” porque no habría matrimonio ni familia, y las luchas del movimiento LGBTTI desaparecerían junto con las identidades sexuales exclusivas, incluida, por supuesto, la heterosexual. Queda claro que liberar a las mujeres de ser mujeres implicaría automáticamente liberar a los hombres de ser hombres. Y a quienes piensen que siempre nos quedará la sexuación irreductible, fruto de nuestra evolución a partir de ancestros que se reproducían sexualmente, se les podría decir que puede que la técnica nos libere incluso de eso, como de hecho ya está sucediendo, al menos en lo tocante a la relación entre sexualidad y reproducción. Una reproducción completamente dissociada de la sexualidad, y viceversa, supone la posibilidad de un campo erótico extendido de formas y en magnitudes que por ahora sólo pueden caber en la imaginación. Todo esto a unos les parecerá utopía y a otros, más bien, distopía, paraíso o pesadilla. Sin embargo, al-

gunas realidades presentes apuntan a ese modelo de sociedad, y es algo que al menos podemos imaginar; ¿puede también ser realizado? Aquí, más que dar respuestas a esta pregunta, quisiera al menos aportar algunas claves para eventuales respuestas.

La presente indagación se inscribe de lleno en el campo de la antropología, y no únicamente de una antropología del género, sino de una antropología general. A mi juicio las piezas del rompecabezas del género, las claves para la comprensión de este acontecimiento, se encuentran en su mayoría ya formuladas, aunque quizá todavía dispersas. Proceden de campos como la primatología, la paleontología, cierta sociología crítica o el materialismo cultural, y de escuelas de pensamiento antropológico como el estructuralismo o la antropología marxista. En cuanto a autores, las principales ideas —o intuiciones— proceden de Salvatore Cucchiari, Serge Moscovici, Claude Meillassoux, Françoise Héritier, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Sherry Ortner, Michel Foucault, Robin Fox y, en la iluminación de aspectos más puntuales del problema, Jean Baudrillard o Gilles Deleuze y Félix Guattari. De ahí, más que de la teoría del género o de los llamados *Gender Studies*, procederán nuestras principales hipótesis. Los *Gender Studies*, y sus secuelas, teorizan el género desde dentro, reduciéndose las más de las veces a analizar el funcionamiento del sistema o a proponer paliativos; está bien, pero no es suficiente. Se encuentran en su mayoría dentro de la óptica reformista. Por otro lado, la llamada antropología feminista —y gran parte de la llamada “antropología del género” no es otra cosa que antropología feminista o antropología de la mujer— parte de una falacia fundamental, que es la misma del feminismo: dar a “la mujer” por supuesta. Incluso en sus formulaciones más constructivistas se trata de estudiar la construcción de la mujer, no a la mujer como construcción, y como una construcción, además, que no tiene sentido sin “el hombre” como construcción opuesta en el marco de un sistema de género. Por mucho que se pluralice el objeto de estudio, y se hable de “mujeres” en lugar de *la* mujer —del mismo modo que los *Men's Studies* hablan actualmente de masculinidades en lugar de *la* masculinidad—, se sigue partiendo de la existencia de esas mujeres como de un dato de la experiencia, algo dado, algo cuya existencia en cuanto a categoría, desde una óptica constructivista, resulta por completo incomprensible a menos que se busque algún anclaje más o menos encubierto de la feminidad por fuera de la construcción cultural, con lo cual se cae de nuevo en



el esencialismo. Este malentendido o error de partida de la antropología feminista la ha llevado a gastar ingentes energías en empresas tan estériles como la de intentar demostrar, contra toda evidencia, que la dominación masculina no es universal, o que han existido culturas verdaderamente matriarcales, o que las mujeres tienen “culturas propias” —aunque ocultas—, o que ejercen el poder por vías sutiles —e igualmente ocultas—, como si el hecho de conseguir romper con la idea de la dominación masculina universal pudiera, en cierto modo, redimir a las mujeres... ¿de qué? Quizá del hecho mismo de ser mujeres.<sup>3</sup> Pero precisamente eso es lo que no se cuestiona nunca, el hecho mismo de la feminidad, su no naturalidad, su historicidad, su carácter de acontecimiento ligado al surgimiento del género como acontecimiento. Y cabe señalar aquí que se trata precisamente de eso, de una historia de la feminidad, no *de las mujeres*. Por muy interesante que pueda ser y respetable que pueda parecer, la empresa intentada en los últimos años de una “historia de las mujeres” parte de la misma falacia. En realidad, se trata de una historia *feminista* de las mujeres, es decir, de una empresa fuertemente ideologizada. Pero, incluso así, se trata de una empresa imposible, dado que no existe ninguna historia de las mujeres, y no existe porque las mujeres, como tales, como grupo, nunca han sido un agente histórico. No existe una historia de las mujeres (aunque sí de la feminidad) como no existe una historia de los esclavos (aunque sí de la esclavitud), ni una de los niños (aunque sí de la infancia). Claro está, tampoco existe una “historia de los hombres”, pero ésta, que yo sepa, todavía no ha sido formulada por nadie como proyecto historiográfico —y mucho menos como historia *masculinista* de los hombres. Y no porque la historia de los hombres se confunda con la historia *tout court*, sino porque los hombres, como grupo, tampoco han sido un agente histórico, aunque ciertamente sí lo han sido *grupos de hombres* y, desde luego, la mayoría de los agentes históricos, si no la práctica totalidad, han sido hombres. De nuevo, con el proyecto de la historia de las mujeres da la impresión de que se las

<sup>3</sup> Una síntesis de estas posiciones y de las discusiones subsiguientes se encuentra en Moore (2009). Algunos de los textos fundamentales de los que arrancan las discusiones se pueden encontrar en Rosaldo y Lamphere (1974). Véase también la compilación de Ortner y Whitehead (1996, original de 1981), la reevaluación de todo ello por parte de Yanagisako y Collier (1987), y el intento de síntesis —y de superación— por parte de Marilyn Strathern (1990).

quiera redimir... ¿de su condición de víctimas? ¿de su fracaso como mujeres, a la hora de romper con su sumisión? Se buscan escritoras, pintoras, místicas, médicas, políticas, empresarias, científicas y pioneras de todo tipo hasta por debajo de las piedras, exhumando toda clase de documentos, por ínfimos que sean, que puedan demostrar que las mujeres han hecho algo, que han pensado, escrito, dibujado o teorizado por sí mismas. Todo lo cual, a mi parecer, viene a demostrar justamente lo contrario de lo que se pretende demostrar; es decir, no tanto que las mujeres tengan una historia, sino que son precisamente el producto de una historia que es la de la feminidad definida como tal en un orden de género dominado por los hombres; no tanto que las mujeres sean capaces de escribir, pintar o pensar —eso ya lo sabíamos—, sino que precisamente se han visto impedidas de hacerlo por un orden de género masculinista, y que incluso cuando han podido hacerlo su obra se ha visto ninguneada o perseguida, teniendo en la mayoría de los casos poco o ningún peso histórico. En este sentido, resulta ejemplar el caso de las llamadas “mujeres de la Revolución francesa” (Duhet, 1974; Kelly, 2004): dejando aparte la masa anónima instrumentalizada para el asalto a Versalles, para alborotar las calles o como público en las ejecuciones, la media docena escasa de nombres restantes acabaron en el cadalso, en el manicomio o en la pura y simple desaparición, destino al que sólo escapó Madame de Staël, quizá por su condición de clase.<sup>4</sup> Condición, por otra parte, que no salvó a María Antonieta, la cual, en su calidad de reina, y en cuanto a agente desencadenante por sus errores y carencias, y por la construcción imaginaria que de ella se hizo en los panfletos,<sup>5</sup> quizás haya hecho

<sup>4</sup> Nos referimos a su pertenencia a la clase triunfante, la burguesía, pero también al hecho de disponer de determinados recursos. Nada de ello pudo salvar, sin embargo, a Madame Roland, implicada políticamente de una forma más directa. De ella se han publicado recientemente en español sus “memorias privadas”, bajo la edición de Ángeles Caso (2008). Por otro lado, ni Staël ni Roland pueden considerarse “feministas”; su acción política no parece haberse decantado en favor de la lucha por los derechos de las mujeres, que quedaría en manos de personajes como Olympe de Gouges (decapitada), Théroigne de Méricourt (recluida en la Salpêtrière) o Etta Palm (desaparecida del registro histórico desde 1793, habiendo salido ya de Francia).

<sup>5</sup> Véase al respecto el excelente estudio de Chantal Thomas (1993). Desde luego, María Antonieta de Francia no es una burguesa sino un miembro

más por la Revolución —involuntariamente, claro está— que todas las demás juntas.

Pasemos ahora a considerar algunas cuestiones de método. Para comprender el acontecimiento singular llamado “género”, para re-seguir las causas, los acontecimientos y las coincidencias que han debido acumularse en un determinado momento para dar lugar a su emergencia,<sup>6</sup> tomaremos como punto de partida estratégico la idea de que dicho acontecimiento *no pudo no tener lugar*. Lo consideraremos, entonces, desde una perspectiva fatal. Esto nos permitirá evaluar todo lo que hubiera debido sustraerse para que el género no tuviera lugar. Podemos avanzar algunas claves: no hubiera tenido que existir, como parte de la sexuación biológica de la especie, el hecho de que sólo las hembras gestan y paren a las crías humanas de ambos sexos.<sup>7</sup> No hubiera tenido que existir tampoco un proceso de programación cultural de las conductas humanas como sustituto necesario de una programación genética en regresión, para lo cual no hubiera tenido que existir algo llamado neotenia (nacimiento prematuro), ni las dificultades de las hembras humanas para parir derivadas de la posición erguida, ni dicha posición como resultado de un desarrollo en el biotopo selva-bosque, y luego en la sabana, ni el cambio climático que desarboló progresivamente parte de África. No hubiera tenido que existir un grupo de primates adaptados a la vida en la selva pero capaces de comer carne, organizados socialmente de alguna de las dos formas siguientes: o bien según un eje centro-periferia, con las hembras, las crías y uno o varios machos alfa en el centro, y el resto de machos en la periferia, o bien según un eje centro-periferia pero sin machos dominantes. No hubiera tenido que existir tampoco la capacidad de imitar a los grandes depredadores carnívoros, aunada a un crecimiento del cerebro a su vez resultado de la ingesta de carne, ni un desarrollo de las ha-

---

de la clase derrotada, la aristocracia. En su calidad de reina, eso la convierte prácticamente en el enemigo número uno de la Revolución.

<sup>6</sup> Una vez más, seguimos aquí a Baudrillard (2000:139 y ss.).

<sup>7</sup> Con lo cual no queremos decir, ni mucho menos, que la sexuación fruto de nuestra evolución específica determine de alguna manera el género. Sin embargo, sí resulta ineludible contar con ella, aunque quizá no tanto como “dato básico” o punto de partida (Héritier, 1996), sino como dato establecido por la moderna investigación científica, dentro de la teoría evolucionista, y en gran parte a partir del género (Laqueur, 1994). Dato, por lo mismo, que es necesario tomar con suma precaución en cuanto a su significado y sus alcances.

bilidades predatoras por parte de los machos hasta el punto de ser capaces de destronar al macho alfa para apropiarse y repartirse las hembras —y las crías. Ni hubiera tenido que existir una progresiva toma de conciencia de la diferencia sexo-reproductiva, que permitiera asociar únicamente a las hembras a las tareas de la crianza, reservándose los machos las tareas de la caza y por ende el uso de la fuerza, convertida luego en protección, defensa y guerra. Tampoco hubiera tenido que existir el surgimiento del pensamiento simbólico y de la posibilidad de fijar las diferencias en el lenguaje y la imagen, y en esa forma de representación que llamamos arte. La lista podría alargarse, como veremos en las secciones correspondientes del libro. De hecho, hubiera habido que borrar algunos millones de años de evolución primate, hominoidea, homínida y, ya por último, medida en decenas o cientos de miles de años, de la evolución de la especie *Homo sapiens sapiens*. Así pues, parafraseando a Baudrillard, *a contrario e in absentia*, todo concurre a la necesidad imperiosa... de este acontecimiento, del surgimiento del género en tanto sistema de dominación masculina. Pero, como cualquier otro acontecimiento, el género es irreal, “pues está hecho de todo lo que no hubiera debido tener lugar para que no lo fuera. Y así produce, gracias a todas estas probabilidades negativas, un efecto incalculable. Éstos son los acontecimientos de un Análisis Fatal, de un análisis irrealista de los acontecimientos irreales” (Baudrillard, 2000:139).

El análisis procederá entonces de este modo: mostrando la paradójica fatalidad de un acontecimiento singular, “real”, por la vía de mostrar el encadenamiento de acontecimientos y de coincidencias, el conjunto de condiciones de posibilidad, de causas, que concurren en el hecho de que no haya podido no tener lugar. Pero, al mismo tiempo, mostrando la realidad y singularidad del acontecimiento, es decir, su no necesidad, su no fatalidad, por la vía de sustraer una a una esas coincidencias y causas. El objetivo, como ya se ha dicho: rehistorizar el género y a la vez desnaturalizar las diferencias, así como su jerarquización y la dominación masculina resultante.

Una vez establecido esto, la cuestión que queda es: ¿por qué, una vez producido el acontecimiento, la estructura resultante se perpetúa hasta hoy convertida en base, aunque con numerosas variantes, del funcionamiento de todas las sociedades humanas conocidas? Será entonces el momento del análisis estructural-funcionalista, y también del puramente estructuralista: por una parte las funciones

del género, tal como se muestran en el abanico de instituciones que le están asociadas: parentesco, matrimonio, familia, heterosexualidad exclusiva; por otra el operativo simbólico desplegado en el género como estructura dual asimétrica, jerárquica, conjunto de signos y de símbolos, su lengua y su habla, su mitología y sus rituales.

Finalmente, preguntarse por la posibilidad —o la necesidad— de desprenderse del género, desfatalizarlo, devolverlo a su condición puramente real, es decir, contingente, sustituirlo por otras formas de organización menos costosas, violentas o asimétricas. ¿Hasta qué punto persiste el encadenamiento, la convergencia de causas que hizo que el género no pudiera no tener lugar? Y si éstas ya han desaparecido, o se han mitigado lo suficiente, ¿qué es necesario sustraer para que el género deje de tener lugar, de repetirse a lo largo y ancho de las culturas planetarias y generación tras generación?<sup>8</sup>

#### EL ADVENIMIENTO DEL GÉNERO: DOS ESCENARIOS

*Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica instituciones como la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paterna. Todas le son infligidas a las mujeres por imposición, todas son, por lo tanto, hechos de cultura que deben ser explicados y no servir de explicación.*

Meillassoux, 1981:38

El género en cuanto acontecimiento singular tiene muchos orígenes, se origina en muchos otros acontecimientos, en un encadenamiento complejo y hasta hoy no completamente dilucidado de causas y de coincidencias. Mi objetivo es intentar una síntesis de los escenarios más promisorios de entre los que hasta ahora se han formulado para intentar dar cuenta de la aparición del género, aportan-

<sup>8</sup> En este sentido, la presente empresa puede ser caracterizada con las palabras empleadas por el antropólogo Pierre Clastres para hablar de su investigación sobre el Estado: “Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (citado por Beltrán Roca, en Clastres, 2010:11). Nuestra convicción es que no podrá efectuarse esclarecimiento alguno serio de las condiciones de posibilidad de la muerte del género sin trabajar previamente en la comprensión de su nacimiento en tanto que acontecimiento singular.

do a los mismos nuevos datos que me permitan actualizar ciertas ideas, intuiciones e hipótesis, y a la vez descartar otras.

El género advino en algún momento de nuestro pasado prehistórico. Por ello, en el momento en que tenemos información histórica, de la cultura que sea y por lejos que la podamos remontar en el tiempo, al género siempre lo encontramos completamente formado y funcionando. Lo mismo ocurre con las culturas estudiadas por la antropología y que constituyen el amplísimo registro etnográfico hoy disponible, llamadas a veces “culturas sin historia”. En ellas también encontramos, sin excepción, al sistema dual y jerárquico de género en plena operatividad. Junto con el género, aparecen en todas esas culturas, tanto las procedentes del registro histórico como las del etnográfico, las instituciones que le están directamente asociadas y que tantos quebraderos de cabeza han provocado a la antropología científica: el parentesco, el matrimonio, la familia o la prohibición del incesto. No existen culturas humanas conocidas, cualquiera que sea el nivel de su complejidad, o extensión, tengan o no escritura, o Estado, sean de carácter holista o individualista, modernas o premodernas, o cualquier otra distinción de las ensayadas por la antropología para caracterizarlas, que no se estructuren según algún sistema de parentesco, no tengan alguna forma de legitimación de la descendencia por medio del “matrimonio”, y de crianza de la misma por medio de alguna forma de “familia”, y no prohíban las relaciones sexuales y/o el matrimonio entre determinados grados de parentesco. Cuando esto se ve desde la perspectiva del género, las tradicionales polémicas sobre la universalidad o no del matrimonio, la familia o la prohibición del incesto pierden gran parte de su sentido. Si hay género, habrá también todas esas cosas de una u otra forma, y género hay siempre, al igual que siempre hay dominación masculina —al fin y al cabo se trata de lo mismo. Entonces, desde la perspectiva de una antropología del género,<sup>9</sup> el problema no es tanto si el matrimonio es o no es universal, o la familia, etc., sino cómo se operativiza la dominación masculina, el sistema de género asimétrico y jerárquico, a través de las

<sup>9</sup> Con lo cual me refiero a una antropología que en gran medida se encuentra todavía por hacer, y cuyos desarrollos más interesantes hasta el momento no se encuentran en las llamadas “antropología de la mujer” o “antropología feminista”, sino en trabajos de antropología general procedentes de muy diferentes enfoques teóricos y metodológicos en el interior de la disciplina. Varios de ellos se citan aquí.

diversas formas de matrimonio, familia, prohibición del incesto o construcción de identidades sexuales exclusivas —básicamente, de la heterosexualidad— en las diferentes culturas humanas.

Esta aparición súbita, históricamente, del género, refuerza la impresión de su carácter natural. La empresa de rehistorización resulta especialmente ardua porque no encontramos en el registro histórico humano —incluyendo ahora en él al registro etnográfico— cultura ni sociedad alguna sin género. El género parece desprenderse de forma natural, y por lo tanto determinada, inevitable, de la sexuación, y esto último se ve reforzado en culturas como las nuestras contemporáneas, donde una ciencia llamada Biología ha desarrollado un concepto, el de sexo biológico, como sustento material del género (Laqueur, 1994). No encontraremos históricamente los datos que buscamos, lo cual complica enormemente las cosas. Una antropología política puede aspirar a hablar de “sociedades sin Estado”, o incluso “sin política”, sociedades que todavía ha sido posible ver y estudiar en el campo.<sup>10</sup> Pero con las sociedades humanas sin género no ocurre lo mismo; no hay ni rastro de ellas. Debemos remontarnos, entonces, a un registro prehistórico de la humanidad, no en el sentido de las sociedades “sin historia” estudiadas por la antropología, las cuales, para nuestros propósitos, son plenamente históricas, sino en el sentido de lo que ocurrió antes de cualquier registro posible, y que por lo tanto sólo puede ser reconstruido hipotéticamente a partir de indicios dispersos y de interpretación problemática. Tenemos que recurrir, por un lado, a lo que sobre nuestro pasado nos dicen la paleontología, la arqueología o la prehistoria; ¿existen ahí, en los datos que nos aportan estos estudios, indicios de sociedades humanas sin género?

Por otro lado, y dada la desaparición de todas las especies homínidas que se ha podido inferir que poblaron el planeta en los últimos cuatro a seis millones de años, si queremos compararnos con sociedades no humanas *todavía existentes* no nos queda otro remedio que hacerlo con nuestros parientes evolutivos más cercanos, los primates no humanos, y dentro de ellos con los que se encuentran más próximos a nuestra línea evolutiva, y que por este orden son el bonobo, el chimpancé común, el gorila, el orangután y el gibón, es decir,

<sup>10</sup> Para una discusión sobre estas cuestiones, véase Clastres (2010). Se podría aplicar lo mismo a campos como el de la antropología económica, e incluso al de una antropología de las religiones.

los llamados hominoideos o antropomorfos. ¿Qué podemos sacar en claro de los datos que nos ofrece la primatología en cuanto al advenimiento del género humano? Veremos que, en cualquier discusión seria sobre los orígenes del género, dichos datos resultan indispensables, incluso cruciales, pero nueve, diez, once millones de años de evolución separada no han transcurrido en vano, y ello mueve a tomar precauciones. Entre los primates, incluso los más cercanos genéticamente a nosotros —con un ADN compartido del orden de 98 por ciento—, y los homínidos subsiste un abismo evolutivo, el cual se acrecienta cuando hablamos de la especie homínida más reciente, a la cual pertenecemos, *Homo sapiens*.

Antes de pasar a evaluar y discutir los datos que nos aportan por un lado la paleontología y la arqueología prehistórica, y por el otro la primatología, tenemos que enfrentarnos a otra cuestión. En uno de los modelos más interesantes que hasta el momento se han ensayado para recrear una sociedad humana sin género, el de Salvatore Cucchiari, el autor nos insiste en que se trata de una sociedad plenamente humana. Esto nos sitúa ya, entonces, dentro de nuestra especie, *Homo sapiens*, por lo cual todo el proceso de hominización anterior queda elidido. El género como acontecimiento ocurre dentro de la evolución, ya no “natural”, sino plenamente cultural, es decir, histórica, de *Homo sapiens*; Cucchiari lo rastrea y sitúa incluso, valiéndose de los datos arqueológicos, en el paleolítico superior. Ahora bien, subsiste entonces el problema de cómo se ha formado esa “sociedad sin género”, a la vez plenamente humana, a la cual le adviene el género en un momento de su desarrollo histórico. La pregunta aquí sería la siguiente: ¿puede, ha podido, existir una sociedad *humana* sin género? Recordemos que, como muestra convincentemente Cucchiari, y analizaremos con más detalle luego, la no existencia del género implica la no existencia del parentesco, el matrimonio, la familia o la prohibición del incesto, es decir, de prácticamente todo lo que consideramos como el núcleo de lo propiamente humano, a lo que cabría añadir cosas que la mayoría de la gente considera hoy tan naturales como las identidades sexuales exclusivas o la privatización de las crías por parte de sus genitores. ¿Qué clase de sociedad humana sería entonces ésa, una donde no hubiera nada de todo esto? Cucchiari responde sólo parcialmente a esta pregunta. Insiste en que la idea rectora de su sociedad hipotética pregénero es el “unitarismo”, sin embargo existe en ella una división del trabajo mínima, entre los que cuidan pri-



mordialmente de la crianza y aquellos que se ocupan en especial del forrajeo. Sólo que esa división no pasa por el género —ni por el sexo, por supuesto, por lo que tampoco cabe hablar aquí de “división *sexual* del trabajo” — y además es poco rígida. Las personas que se ocupan de una actividad en un momento dado pueden cambiar a la otra al momento siguiente con una cierta facilidad, es decir, la especialización es mínima. Esa especialización existe, pero Cucchiari no se detiene a explicarnos su procedencia, lo cual le da un aire de necesidad natural. Sabemos que en las sociedades de primates organizados según un esquema “centro-periferia” existe un núcleo integrado por las hembras con sus crías y uno o varios machos alfa, mientras la periferia se encuentra ocupada por grupos monosexuales de machos jóvenes —o ya no tan jóvenes—, o por machos aislados (Moscovici, 1975). Pero la búsqueda del alimento, en esas agrupaciones, es básicamente individual. En la sociedad sin género pero *plenamente humana* imaginada por Cucchiari se han producido importantes cambios sobre ese modelo. El núcleo sigue conteniendo a las crías, pero ya no únicamente con sus madres y con los machos alfa, sino con un grupo indistinto de machos y hembras ocupados en tareas de cuidado y crianza. En la periferia se mueven los forrajeadores, pero no porque ocupen una posición periférica al grupo, sino porque se ocupan precisamente de eso, de forrajear, es decir, de la búsqueda de alimento *para todo el grupo*. La búsqueda de alimento ya no es individual, sino colectiva y dirigida al colectivo, y es efectuada indistintamente por machos y hembras. El “forrajeo” postulado por Cucchiari —*forage* en su inglés original— incluye la caza y la recolección, pero Cucchiari no se detiene tampoco a considerar los diferentes tipos o niveles de la caza. Sin embargo, como han mostrado autores como Serge Moscovici, tal distinción resulta clave cuando de lo que se trata es no sólo de comprender la evolución de las sociedades primates hacia una sociedad plenamente humana, sino de comprender el desarrollo y la consolidación de la figura del cazador, el cual acabará siendo únicamente varón, y un elemento clave en la instauración del sistema de género como sistema de dominio masculino. Porque no es lo mismo la caza que podríamos llamar “menor”, la captura de pequeños animales, que no requiere una competencia técnica especializada o el uso de armas costosas o complicadas, que la “caza mayor”, la captura de animales grandes o peligrosos, que puede requerir una mayor especialización y la acción coordinada de un

grupo de cazadores. Cuando aparece este segundo tipo de caza, podemos suponer una división del trabajo ya desarrollada donde la caza se ha convertido en una especialización compleja, lo cual hace poco probable, como mínimo, que los individuos que se dedican a ella cambien de ocupación a su antojo; además, los cazadores actúan conjuntamente, con lo que un cambio frecuente de compañeros restaría eficacia a la actividad. Queda la cuestión de si podría tratarse de grupos mixtos de cazadores, compuestos por machos y hembras. Ni en el registro histórico ni en el etnográfico existe constancia de tales grupos; la caza mayor es una actividad reservada a los machos, es decir, a los hombres. Si esto es así, estaríamos hablando ya de una sociedad con género, lo cual nos sitúa fuera del modelo propuesto por Cucchiari. Cabe suponer, entonces, que o bien los forrajeadores sólo se dedican a la caza menor, con lo cual no queda claro por qué deberían actuar como un grupo especializado —ya que dicha caza, al igual que la recolección, pueden ser llevadas a cabo individualmente—, o bien ya se dedican a todo tipo de caza, incluyendo la de animales grandes y peligrosos, lo cual sí justificaría esa división incipiente del trabajo propuesta por Cucchiari. Pero entonces tenemos otro problema, dado que sabemos que la caza mayor, con equipos de cazadores actuando conjuntamente y probablemente de una forma especializada, ha sido practicada, incluso en una escala que deja cortos los logros de los cazadores contemporáneos, por homínidos anteriores a nuestra especie. No sabemos hasta qué punto *Homo habilis* pudo ser un cazador eficaz de animales grandes,<sup>11</sup> pero los osarios de Torralba y Ambrona nos cuentan que probablemente *Homo erectus* sí lo fue (Campbell, 1985). Tenemos ahí

<sup>11</sup> Sin embargo, como apunta Bernard Campbell (1985:73), “la presencia de animales destazados en todos los yacimientos de Olduvai indica que la carne era parte regular de su dieta, y es seguro que estos homínidos primitivos [*Homo habilis*, hace 1.75 millones de años] se hallaban a medio camino de convertirse en cazadores de eficaz colaboración, junto a leones, hienas y perros salvajes. La producción sistemática de utensilios cortantes significa, asimismo, que se liberaron de las restricciones que impone la regla general de que los depredadores tienden a ser mayores que sus presas”. Cabe puntualizar que los leones, las hienas y los perros salvajes, cazadores adaptados a la sabana tropical, se encuentran genéticamente programados para cazar en grupo, mientras que los grupos de *Homo habilis* cazadores se encontrarían ya también “a medio camino” entre lo genético y lo cultural, como parece atestiguarlo esa producción sistemática de herramientas —¿y armas?— cortantes.

claros indicios de partidas de caza numerosas con capacidad para emboscar, despeñar, entrapar, matar, desollar... a manadas enteras de herbívoros de gran tamaño. ¿Estaban compuestas esas partidas por machos y por hembras de *Homo erectus*? Si así fue, el modelo de Cucchiari todavía podría sostenerse en este aspecto. Nada impide que los humanos posteriores lo hubieran heredado tal cual. Pero si, como puede desprenderse del análisis de Moscovici, esos cazadores *erectus* eran únicamente los machos, tendríamos que pensar que existe ya una división sexual del trabajo, es decir, una división por géneros, o por protogéneros.<sup>12</sup> No sería plausible, entonces, hablar de una sociedad ya plenamente humana pero todavía sin género, a menos que: *a*) se considere a *Homo erectus*, y a sus inmediatos antecesores homínidos, como especies también completamente humanas, lo cual resulta problemático;<sup>13</sup> *b*) se plantee la hipótesis de que entre *Homo erectus* y *Homo sapiens* hubo una pérdida momentánea de esa división sexual de las tareas —quizás en *erectus* todavía codificada genéticamente en todo o en parte—, división que no sería recuperada ya como una verdadera división del trabajo

<sup>12</sup> Campbell (1985:74) apunta a que eso pudo haber sido ya así en el caso de *Homo habilis*. Afirma que de los yacimientos arqueológicos se puede inferir que repartían la comida, lo cual “no se encuentra en los demás primates superiores”. Es decir, que se habría iniciado ya el camino hacia lo humano, donde “en todos los cazadores-recolectores conocidos, la obtención de carne es una tarea encomendada a los machos, mientras que la recolección y preparación de la comida vegetal la hacen las hembras y los niños [...]”.

<sup>13</sup> ¿Dónde situar la frontera de lo humano? ¿Qué define propiamente a “lo humano”? Es un problema que por sí solo merece un libro y, de hecho, últimamente le han sido dedicados algunos a la vez interesantes y polémicos (Fernández-Armesto, 2008; Schaeffer, 2009). El hecho de que algunos primates contemporáneos nuestros manejen herramientas y presenten indicios de “cultura”, ¿en qué se diferencia de lo que, según la información disponible, hacían especies homínidas como el *Homo ergaster* o el Neandertal? Sobre estos últimos, escribe Brian Fagan: “El ritmo de la vida premoderna se mantuvo durante milenios a pesar de algunos cambios tecnológicos menores. Como sus presas, cada banda de seres humanos fluía y refluía a través de territorios relativamente pequeños, siguiendo el compás de las estaciones. *Se trasladaban con las comunidades animales de las que formaban parte*” (Fagan, 2011:97, cursivas mías). La arqueología cognitiva moderna, por otra parte, opina que no basta con manejar herramientas, sino que aquello que definiría a lo humano sería la capacidad de hacer herramientas con otras herramientas (Haidle, 2012).

por géneros, hasta que *Homo sapiens* instauró el género como un sistema totalmente cultural, simbólico, de ordenación social.

Cuando describe la vida sexual de esa sociedad sin género, a la que él da el nombre de “horda bisexual”, Cucchiari nos ofrece una imagen que hoy, con los datos procedentes de la investigación primatólogica más reciente (Waal, 2007), podemos asociar fácilmente con la vida sexual —y social, ya que en su caso se confunden— de los bonobos. Sin embargo, Cucchiari no habla de los bonobos, quizá por no disponer, en la época en que fue escrito su trabajo, de la información suficiente al respecto, o quizá por el deseo de apegarse a su axioma de partida: que la sociedad sin género que describe, la horda bisexual, es una sociedad plenamente humana. Lo que ocurre es que los bonobos, en tanto sociedad animal, cuentan con una programación genética de su conducta sexual y social,<sup>14</sup> mientras que en la horda bisexual *humana* cabe suponer una sustitución prácticamente completa de la programación genética de las conductas por una programación cultural (Geertz, 1987). Ahora bien, ¿qué clase de programación cultural puede dar cuenta de una sociedad como la que describe Cucchiari? ¿Cómo se construiría en dicha sociedad, por ejemplo, el deseo sexual? ¿O incluso el deseo heterosexual mínimo necesario para asegurar la reproducción física del grupo? (Vendrell, 2009c). Es más, si aceptamos, como nos lo muestra el trabajo de Claude Meillassoux (1981), que una “horda” puede bastarse a sí misma en términos de su subsistencia, pero no a la hora de asegurar una generación de remplazo,<sup>15</sup> ¿cómo se establecerían las necesarias relaciones entre grupos u hordas bisexuales en el modelo de Cucchiari? Recordemos que en la sociedad humana con género, esto se resuelve por el llamado “intercambio”, o circulación, de las mujeres, pero ¿qué es lo que circula cuando no hay, en sentido estricto, “mujeres” que intercambiar? Cucchiari dice que se trata

<sup>14</sup> La cual, como sabemos hoy, no excluye el aprendizaje, pero lo limita enormemente, al menos visto desde la perspectiva humana.

<sup>15</sup> Meillassoux emplea también el término “horda”, y también referido a grupos humanos, pero en un sentido diferente a como lo hace Cucchiari. La horda de Meillassoux no se define tanto por su bisexualidad como por la ausencia en ella de parentesco en sentido estricto, lo cual permite la libre circulación de los adultos de ambos sexos entre las diferentes hordas y asegura, con ello, la reproducción de las mismas y la subsistencia, en tanto grupos separados, de aquellas que son capaces de atraerse el número suficiente de fuerza de trabajo. Meillassoux escribe desde una perspectiva marxista.

de las criaturas, de un intercambio de criaturas entre grupos, sin embargo las dificultades subsisten si tenemos en cuenta que, según su propio modelo, sin género tampoco existe la propiedad privada de las crías. Entonces, ¿quién intercambia qué? ¿El grupo las crías del grupo? ¿Las crías, o los jóvenes,<sup>16</sup> circulan por sí mismos? ¿Basta esa circulación de crías —y no de reproductoras— para asegurar la reproducción del grupo, en el sentido de asegurarse una generación de remplazo?

No sabemos si nuestra especie, o sus inmediatos antecedentes —diferencia, por cierto, nada banal—, pasó o pasaron por algún periodo evolutivo en que su organización social se parecía a la de los actuales bonobos. Existen indicios que podrían abonar esta suposición, pero también hay otros que nos pueden inclinar a pensar que el camino evolutivo recorrido por *Homo sapiens* se entiende mejor a partir de otras especies de primates. Algo que nos asemeja a los bonobos es la que podríamos llamar “hipersexualización” de la es-

<sup>16</sup> Éste es el escenario propuesto por Meillassoux: la libre circulación de individuos púberes, de ambos sexos, entre las hordas. Dicha circulación opera únicamente por líneas de afinidad, y la pertenencia a la horda se establece únicamente por *adhesión*. Cabe señalar que, en el modelo de Meillassoux, la adhesión se opone a la *filiación*. Esto implica que el parentesco, *sensu strictu*, no existe, lo cual explicaría la libertad de movimientos de individuos no atados por su pertenencia a linajes o familias y, por lo tanto, sin posiciones definidas desde su nacimiento que puedan constreñir su movilidad a lo largo de su ciclo vital. Esto se acerca al modelo de sociedad sin género postulado por Cucchiari, para el cual el género es una condición *sine qua non* de la existencia de cosas como el parentesco, el matrimonio o la familia. Aunque Meillassoux no se refiera directamente al género, de la ausencia de parentesco se puede deducir la ausencia asimismo de género, y por lo tanto de dominación masculina. Nos encontraríamos, entonces, en ambos modelos, con sociedades humanas pregénero (y prematrimonio, familia, parentesco, prohibición del incesto...). El hecho de la dominación masculina y del correlativo sometimiento de las mujeres es plenamente reconocido por Meillassoux; hablando de la “distribución sexual de las tareas” nos dice: “Si se puede observar que una de las divisiones de las tareas se establece, de manera variable por otra parte, entre hombres y mujeres, o al menos entre aquellos que responden a las definiciones sociales del ‘hombre’ y de la ‘mujer’, y que hacen de la mujer (o del esclavo) la sirvienta del hombre, esta división es consecutiva a la sumisión *previa* de la mujer y no a imaginarias capacidades distintas” (Meillassoux, 1981:38). Se trataría, entonces, de explicar esa sumisión previa de las mujeres a los hombres, es decir, la instauración de la dominación masculina, de eso que llamamos el sistema de género.

pecie humana, la cual, donde mejor se muestra es en la desaparición del estro en las hembras, que pasan a ser sexualmente receptivas de manera permanente. Sólo las bonobas se parecen a las humanas en esto aunque, comparada con la humana, la supresión de su estro es parcial. Sin embargo, la tendencia existe. ¿Cómo interpretar este dato? Las bonobas, y también los bonobos, usan la sexualidad en todo tipo de interacciones sociales. Frans de Waal, quizás el especialista en estos primates más conocido, nos ha presentado cuadros bastante completos de la vida social hipersexualizada de los bonobos. Su sexualidad no presenta exclusivismos de carácter hetero u homosexual, y parece funcionar como un lubricante o un facilitador de las relaciones sociales. El camino evolutivo tomado por esta especie nos parece chocante, y ver a un grupo bonobo en acción en su vida cotidiana puede darnos una impresión no ya “pornográfica”, sino incluso “obscena”. Lo que hacen los bonobos y las bonobas todo el tiempo es lo que nosotros, los humanos, hemos relegado a los terrenos de lo pornográfico y de lo obsceno: sexo casual en cualquier circunstancia, sin distinción de sexos, y en público. Su vida social se nos aparece como orgiástica. Incluso podemos encontrar indicios de lo que nosotros interpretaríamos como “prostitución” en el hecho de que las hembras bonobas puedan intercambiar sexo por comida (Waal, 2003, 2007). Sin embargo, ninguna de estas categorías, claro está, tendría sentido aplicada a la vida bonoba: los bonobos no son pornográficos, obscenos, orgiásticos ni se prostituyen, por la sencilla razón de que no son humanos, y su conducta les viene dictada por su programación genética. En este sentido, la observada tendencia a la desaparición del estro en las hembras bonobas encajaría perfectamente con la evolución de su organización social hipersexual. Podemos preguntarnos, entonces, si la desaparición del estro en las hembras humanas responde a las mismas tendencias evolutivas. El modelo de sociedad *humana* sin género presentado por Cucchiari parece encajar ahí perfectamente; los humanos pregenéricos se comportarían sexualmente de una forma muy parecida a los bonobos: sexo casual y sin distinción de sexos, probablemente de una forma tan distendida y “pública” como en el caso bonobo.<sup>17</sup> Ahora bien, subsiste una dificultad, dado que si hablamos de humanos ya plenamente tales, no podemos seguir conside-

<sup>17</sup> El intercambio de sexo por comida puede incluirse también en el cuadro con toda plausibilidad.

rando que dichas conductas vengan preprogramadas genéticamente; todo hace suponer que tuvieron que haber sido aprendidas, y que por lo tanto se trataría de conductas insertas en programas culturales, transmitidos e inculcados mediante alguna forma de socialización. Ocurriría, entonces, que las hembras humanas habrían perdido evolutivamente el estro, dejando la posibilidad del juego sexual completamente abierta, pero al mismo tiempo dicha sexualidad se encontraría desprogramada genéticamente. Esto permite, efectivamente, pensar una organización social que pase por la sexualidad en un nivel incluso superior al de los bonobos, pero en el caso de los humanos actuales no ocurre así. ¿Qué ha pasado? Siguiendo el modelo de Cucchiari, podríamos decir que lo que ha pasado ha sido el género. El advenimiento del género ha impuesto una forma de organización social donde la posibilidad sexual sufre recortes y se ve constreñida por una serie de limitaciones. De hecho, si la vemos como una pura posibilidad, y nos olvidamos de cualquier preprogramación genética de pautas sexuales específicas, incluyendo el deseo, cabe inferir que el género trabaja sobre las posibilidades sexuales humanas —que cabe entender en un sentido polisexual, quizá más que simplemente bisexual— desarrollando determinadas soluciones y olvidando, negando o incluso reprimiendo otras. El resultado es que lo que llamamos la “sexualidad humana” es siempre el resultado de una serie de opciones culturales que delimitan un determinado juego de lo posible sobre el fondo de un conjunto mucho más vasto de posibilidades, en su mayor parte ignoradas o negadas. Por supuesto, los alcances de dicho juego de lo posible sexual varían según las culturas, pero si estamos en lo cierto se presentarán siempre unos límites comunes, que son los delimitados por el género. Por eso no existe ninguna sociedad humana, fuera de experimentos diseñados *ad hoc*, que se parezca ni remotamente a la sociedad bonoba. La otra cuestión especialmente pertinente para nuestro estudio que hay que introducir aquí es que los bonobos, que obviamente no tienen género, presentan, además, una característica sumamente interesante: constituyen la única especie primate conocida, la única sociedad —los primates son animales sociales—, donde encontramos la dominancia en el lado de las hembras. En la organización social bonoba, jerárquica como la de cualquier otra especie primate, las hembras ocupan el lugar más alto. Si los comparamos con otras sociedades primates evolutivamente cercanas, ocurre como si las bonobas se hubieran desprendido del “macho alfa”, man-

teniendo al mismo tiempo la cohesión entre ellas como grupo y el control sobre sus crías.<sup>18</sup> El resto de los machos se mantiene en una posición dispersa y subordinada, no ya en relación con el macho o los machos dominantes, sino con el grupo de hembras. ¿Por qué no se unen para tomar el poder? Quizá no sea ajeno a esto el hecho de que las hembras bonobos mantengan a sus hijos varones bajo su dependencia durante prácticamente toda la vida. Invertiendo un esquema bien conocido en los patriarcados humanos, en el “matriarcado” de las bonobos la posición social de los hijos depende de la posición de su madre, y dado que los hijos varones se quedan en el grupo de origen, esta circunstancia se mantendrá durante toda la vida. Sus hermanas, por el contrario, al llegar a la pubertad migrarán hacia otros grupos y entrarán en relaciones de subordinación con hembras dominantes para ser aceptadas en ellos, como un primer paso para su carrera social —y jerárquica— en esos grupos.

<sup>18</sup> Existen otras sociedades primates, en líneas evolutivas más alejadas, donde se dan situaciones ambiguas en cuanto al poder o control del grupo por parte de machos o hembras. Uno de los casos conocidos es el de las geladas (*Theropithecus gelada*), que viven en el parque nacional de las montañas Simen, en Etiopía. Los geladas viven agrupados en “familias” compuestas por un macho dominante (llamado “macho familiar” por los investigadores) y varias hembras con sus crías. El resto de los machos, los “solteros”, esperan su oportunidad para derrocar a algún macho familiar y hacerse con su familia (el dominio de un macho no dura más allá de cuatro años). La peculiaridad aquí, en relación con otros grupos primates, es el papel decisivo jugado por las hembras tanto en la elección del macho familiar de cada grupo como en su derrocamiento. Las hembras, aun siendo menores y menos fuertes que el macho, cooperan entre sí para mantener una situación de predominio a la vez que protegen a sus crías del macho, “cortegan” a posibles competidores, etc. También dirimen sus diferencias entre ellas a partir de una jerarquía entre las hembras (se habla incluso de “hembras alfa”), sin esperar ni necesitar intervención alguna por parte del macho. Los geladas son primates terrestres adaptados a vivir en roquedales a gran altitud, con una alimentación de pasto de bajo valor nutritivo (por lo que necesitan comer mucho y dedicar mucho tiempo a alimentarse). Esta adaptación a la alimentación vegetal, salvando las distancias en cuanto a calidad, los asemeja a los bonobos; en este caso tampoco existe la presión para adaptarse a un modo de vida depredador que podría dar una mayor preponderancia a los machos, empezando por los grupos monosexuales de “solteros”. Para una investigación reciente sobre los geladas, véase el artículo de Morell (2002) sobre los trabajos del biólogo Chadden Hunter. Para una inserción de los geladas en un panorama comparativo de diversas especies primates, véase Moscovici (1975).



Una vez más, hay que volver a la pregunta por los humanos, que son el verdadero objeto de nuestro estudio: ¿es posible que nuestra especie haya pasado por una fase “bonoba” en su evolución, o mejor dicho en su prehistoria? O, si lo vemos en términos estrictamente evolutivos, ¿es posible que dicha fase se haya dado en el curso de la evolución homínida, habiéndola heredado nosotros de ancestros que ya la habían desarrollado plenamente —y eso explicaría la desaparición del estro en la hembra humana? ¿Tuvimos realmente nuestro momento paradisiaco, que luego se vio cortado por el advenimiento del género? Es más, ¿hubo realmente una fase matriarcal en la evolución humana,<sup>19</sup> o al menos en la homínida? Es posible que no podamos responder nunca de una forma completamente convincente a estas preguntas, pero el hecho de que nos las podamos plantear permite pensar que las cosas pudieron haber sido de otra forma para la evolución humana, al menos si se hubieran dado condiciones similares a las que propiciaron la singular evolución de los bonobos.<sup>20</sup>

Hemos de introducir aquí otra cuestión: ¿qué es lo que ha permitido e incluso propiciado, quizá determinado, la evolución diferencial de las dos especies de chimpancés que subsisten actualmente: el común y el bonobo, y yéndonos un poco más lejos, las del gorila, el orangután, u otros grupos de primates genéticamente próximos a nosotros? ¿Y cómo encaja aquí la evolución en apariencia extraordinariamente singular de los homínidos?

La respuesta más clara, o al menos la más convincente, parece provenir de las condiciones ambientales. Los bonobos se han desarrollado en el biotopo selva, el mismo del cual parece proceder la línea hominoidea al completo. Los chimpancés comunes, por su parte, se mueven con soltura en la selva y en el biotopo selva-bosque, pudiendo incluso incursionar en medios más abiertos, como

<sup>19</sup> Nos referimos aquí a una organización social con dominancia de las hembras, no a un matriarcado en el sentido plenamente cultural del término, con un poder femenino (es decir, ya de las *mujeres*, y no simplemente de las hembras) en un sentido político. Con los datos disponibles actualmente, sabemos que no se registran indicios de matriarcado en la historia de la especie humana, al menos desde que existe el género —y, por lo tanto, desde que existen lo femenino y lo masculino, las mujeres y los hombres, como entidades netamente diferenciadas y caracterizadas en el plano simbólico y en el social.

<sup>20</sup> He desarrollado una discusión más pormenorizada de estas posibilidades en Vendrell (2010a).

la sabana arbolada. Los homínidos, por último, optaron —o se vieron empujados— por explorar el más allá, la frontera, el nuevo medio propiciado por el cambio climático que abrió los grandes espacios africanos de gramíneas y árboles dispersos que denominamos sabana. Las condiciones para la obtención del sustento en estos diferentes ecosistemas no son las mismas, y por lo tanto las presiones sobre la organización social tampoco. Aquí es donde la hipótesis bonoba para nuestros orígenes debe ser puesta en cuestión, y se impone en cambio un acercamiento a modelos parecidos a los más comunes en otras sociedades primates evolutivamente cercanas a nosotros: chimpancés, macacos, geladas, mandriles... Todos ellos se caracterizan —aunque con amplias variaciones— por un modelo social centro-periferia, con un núcleo constituido por las hembras con sus crías bajo la vigilancia o alguna forma de control por parte de uno o más machos adultos, los llamados “machos alfa” o “corifeos”. El resto de los machos ocupa posiciones periféricas, incluso fronterizas, sin acceso —o con poco acceso— a las hembras. Actúan como una barrera de defensa para el grupo, mientras esperan su oportunidad de destronar al macho dominante —o asociarse de algún modo con él—, cosa que la mayoría de ellos no logrará jamás. Mientras tanto, corren los principales riesgos y sufren la carestía derivada de su aislamiento con respecto al núcleo principal del grupo, donde el macho dominante se encuentra más protegido y mejor alimentado. Sin embargo, esta situación precaria y poco envidiable se convertirá en una oportunidad en el momento en que las condiciones ambientales acrecienten el papel de estos grupos monosexuales de machos, lo cual ocurrirá, según Serge Moscovici, en la medida en que se adentren en el biotopo sabana, alejándose progresivamente de la selva o del biotopo selva-bosque de transición. Ahí, al parecer, ocurre algo crucial, que sin embargo no hubiese podido suceder sin ciertos desarrollos previos. Como sabemos hoy, muchos grupos primates están capacitados para cazar y para comer carne; lo hacen esporádicamente, pero lo pueden hacer. Estas capacidades, junto con el omnivorismo incipiente al que apuntan, parecen haber sido decisivas a la hora de triunfar en la sabana, donde los vegetales dominantes no son los más adecuados para la alimentación primate. En la sabana, el recurso dominante es la carne, los rebaños de grandes herbívoros. La cadena trófica se establece de la siguiente manera: una masa vegetal compuesta por gramíneas sustenta manadas numerosas de grandes herbívoros, los cuales a

su vez sustentan a toda una serie de especies carnívoras. Nuestros ancestros primates que se adentraron en la sabana no entraron en competencia con los herbívoros por la hierba,<sup>21</sup> lo hicieron con los carnívoros por la carne. No sabemos exactamente en qué momento dejaron de ser primordialmente carroñeros para pasar a ser cazadores, quizá primero de pequeñas presas, luego progresivamente de las grandes. No estaban adaptados para la caza ni para el carnivorismo como lo pudieron estar un león o un leopardo, pero lo suplieron con otra innovación de extrema importancia: la tecnología. Sabemos hoy también que los primates pueden usar objetos como instrumentos, aunque no los fabriquen por sí mismos. El desarrollo de esta capacidad hacia una utilización más amplia y luego culturalmente transmitida de herramientas, así como el paso al uso secundario de las mismas para la fabricación de otras herramientas, pudo darse si se daban las presiones ambientales adecuadas. Los primates que salieron de la selva, entonces, al menos los de nuestra rama evolutiva, pudieron emplear este conjunto de capacidades previas: caza, carnivorismo, uso de instrumentos, junto con un cerebro altamente desarrollado, para convertirse en competidores de los grandes carnívoros, pero sin abandonar, a la vez, sus adaptaciones previas a la alimentación vegetariana. Tenemos entonces un animal omnívoro, un oportunista en trance de convertirse en una especie autótrofa, es decir, con una capacidad inusitada y hasta entonces inédita para invadir nichos ecológicos ajenos y competir con otras especies previamente adaptadas a ellos (Cordón, 1981, 1999; Cordón y Núñez, 1979). El uso progresivo de la tecnología hace que para ello ya no se dependa del desarrollo de adaptaciones *ad hoc*, en el sentido evolutivo natural, lo cual acelera enormemente los procesos a la vez que convierte al homínido en un animal extraordinariamente adaptable a una gran variedad de condiciones diversas.

<sup>21</sup> Las adaptaciones requeridas en su aparato digestivo hubiesen sido demasiado lentas y costosas. Sin embargo, sabemos de al menos un grupo de homínidos que optó por esta vía, los *Paranthropos*, el *Australopithecus robustus*. Resultó ser una vía muerta. Especializados en comer vegetales de baja calidad —comparados con los de la selva—, no invirtieron en el desarrollo del cerebro la energía que sí pudieron desviar sus primos comedores de carne, y al final fueron barridos. No cabe descartar que hayan sido una presa para sus antiguos congéneres convertidos progresivamente en cazadores expertos.

Cabe considerar la organización grupal como una estrategia evolutiva más. Los primates son animales sociales, y los primates que abandonaron la selva lo siguieron siendo. Si la estructura de sus sociedades era del tipo centro-periferia antes descrito, resulta plausible pensar, como lo ha sugerido Serge Moscovici, que el grupo social que estuvo en la vanguardia de las innovaciones fue el de los machos periféricos. En las nuevas condiciones, como ya dijimos, su posición de riesgo se convirtió en una oportunidad. Se vieron obligados a innovar y adquirieron por ello una mayor importancia dentro del grupo. Su función de defensa, pero también de abastecimiento, se acrecentó; se convirtieron en cazadores, primer paso para la aparición del guerrero. Sin duda todo ello ocurrió a la vez de forma simultánea y progresiva, pero llegó un momento en que la vieja organización social se hizo insostenible. Pasó entonces algo parecido a lo ya descrito hace un siglo por Freud en *Tótem y tabú*: una revolución de los machos secundarios contra el macho principal. No sabemos si lo mataron y se lo comieron para luego repartirse las hembras e instaurar el tótem como expiación de la culpa, no sabemos —ni probablemente sabremos nunca— cómo ocurrió exactamente la cosa. Lo único cierto es que hubo una transición desde la organización social dominada por uno o pocos machos, con acceso restringido o negado a las hembras para el resto, a una organización social donde cada macho se apropió de *al menos* una de las hembras, y con el tiempo también de su prole. El macho alfa desapareció, y los harenes no volverían a aparecer en la especie humana hasta mucho después, ya en tiempos neolíticos e históricos.

En algún momento de esta transición, sea cual sea el modelo que consideremos, el “bonobo” en el sentido de Cucchiari —recordemos que él no habla en realidad de los bonobos—, o el derivado de primates con dominancia masculina desarrollado por Moscovici, ocurrieron varias cosas: el grupo considerado de primates se hominizó y luego se humanizó, en el sentido de sustituir lo natural por lo cultural, la programación genética por la cultural, y en algún momento de este proceso advino el género como forma embrionaria de un nuevo tipo de organización social, trayendo consigo el parentesco, el matrimonio, la familia, la prohibición del incesto y el heterosexismo, además de cosas como la paternidad, la privatización de la crías, el intercambio de mujeres y el complejo emocional amorcelos. Es decir, advino prácticamente todo lo que consideramos como lo más propio, lo definitorio de nuestra especie, de lo cual se

derivarían cuestiones como la religión o la política.<sup>22</sup> Por supuesto, todo esto se organizó simbólicamente desde el momento en que aparece otra innovación no menos crucial que las anteriores: el lenguaje articulado.

El género es una innovación propiamente humana. Los primates no humanos no tienen, hablando en sentido estricto, género, como no tienen sistemas de parentesco,<sup>23</sup> matrimonio, familia, tabúes del incesto ni paternidad, ni mucho menos religión, política ni economía. Ni siquiera su heterosexualidad es tal en el sentido humano, sino el simple dictado de un programa genético, el cual además, como muestra el caso bonobo, puede resultar extraordinariamente “abierto” en cuanto al abanico de conductas sexuales. En este sentido, pues, cabe dar la razón a Cucchiari. Lo que no está claro es que la sociedad pregénero descrita por él sea humana también. Aquí la cuestión sería cómo definimos lo humano, dónde establecemos las fronteras de la humanidad.<sup>24</sup> ¿*Homo sapiens* es el humano por definición? ¿Y los demás: *Homo neandertalis*, *ergaster*, *erectus*, *habilis*, *antecessor*...? ¿Humanos o prehumanos? ¿Se parecían sus sociedades a la descrita por Cucchiari, o a la bonoba *sensu strictu*, o más bien a las de los chimpancés comunes, los macacos y los mandriles, o quizás a la de los gorilas? Sea como sea que podamos responder a estas preguntas, si es que es posible responderlas de alguna forma, lo que parece claro es que carecían de género, o al menos de un sistema de género como el nuestro. ¿Persistían en ellos formas todavía predominantemente genéticas de organización social? No lo sabemos. Es lícito pensar que en las especies más antiguas lo genético habrá tenido un mayor peso, y que lo cultural se habrá ido imponiendo paulatinamente. Lo cultural existe al parecer desde mucho antes de que

<sup>22</sup> La economía, como han mostrado convincentemente autores como Clastres y, sobre todo, Dumont (1999), es un desarrollo mucho más reciente, desprendido de la política. Sólo las sociedades modernas, las del *Homo aequalis*, se piensan económicamente, por lo que las pretensiones del análisis marxista en cuanto a su extensión a sociedades premodernas deben ser revisadas en profundidad. Al respecto véase también la magnífica crítica de Baudrillard (1996).

<sup>23</sup> Si bien al parecer algunos hominoideos pueden reconocer lazos genealógicos, esto se encuentra muy lejos de incluso el más simple sistema de parentesco humano. Además, el vínculo paterno-filial siempre se encuentra ausente.

<sup>24</sup> Para dicha cuestión en lo referente a las fronteras entre lo humano y lo animal o lo “bestial”, véanse Agamben (2007) y Derrida (2010).

*Homo sapiens* hiciera su entrada.<sup>25</sup> Ahora bien, ¿afectando hasta qué punto su organización social?

Cuando decimos que el género es algo propiamente humano nos referimos a que se trata de algo fundamentalmente simbólico.<sup>26</sup> El género requiere una capacidad desarrollada para el pensamiento simbólico, la cual no está clara en especies anteriores a la nuestra; al menos no está claro hasta qué punto dependían de esta capacidad, y si lo eran en el nivel en que lo somos nosotros. Nosotros los *sapiens*, sin sistemas simbólicos no somos nada (Geertz, 1987), o al menos nada reconocible como “humano”. Uno de los primeros desarrollos de esta capacidad para el pensamiento simbólico, convertida progresivamente en condición *sine qua non* de lo humano, parece haber sido precisamente el género. De hecho, el género hace su aparición junto con muestras reconocibles de capacidad simbólica tan claras como el arte, y sin duda también junto con la progresiva complejización del lenguaje. Con el género ocurre como si hubiese sido necesario suplantar la programación genética de los papeles de los sexos, propia de la organización social animal, por una programación cultural. Pero hemos de guardarnos de caer en el error de pensar que el género deriva directamente de lo sexual en un sentido biológico, que se encuentra determinado, incluso, por algún tipo de necesidad biológica. El género no resulta de lo biológico; más bien ocurre lo contrario: como veremos, la toma de conciencia de lo biológico se establece a partir del género.<sup>27</sup> Entonces es necesario volver a la idea de la aparición súbita del género como acontecimiento singular. Ya sea según el modelo mucho más progresivo de Moscovici, o según el modelo propuesto por Cucchiari, que supone una fase de absoluta ausencia del mismo, el género surge y se impone como una forma simbólica de organización social en un momento dado de la historia de nuestra especie. Surge desde el principio,

<sup>25</sup> Primatólogos como Jorge Sabater Pi (1993) lo sitúan incluso en especies primates no pertenecientes al tronco homínido, como el chimpancé y el gorila. Véase también Derrida (2010), quien parece dispuesto a ampliar el concepto para abarcar ciertas actividades de especies bastante alejadas de los homínidos, de los hominoideos e incluso de los primates.

<sup>26</sup> Véase el análisis estructural del género en este mismo libro, segunda parte.

<sup>27</sup> Del mismo modo que la toma de conciencia del parentesco biológico sólo puede establecerse a partir de un sistema de parentesco cultural previo (Girard, 2005).

además, como una forma de jerarquía social; es decir, define una de las dos jerarquías fundamentales en todo grupo humano, siendo la otra la establecida a partir de las edades.<sup>28</sup> Se trata de un arreglo asimétrico sustentado en una dualidad fundamental: masculino/femenino. Desde entonces, no va a haber seres humanos sin género. Lo masculino ocupa desde el principio la posición dominante, la del sujeto, y lo femenino la subordinada, equiparada al objeto. Las hembras, convertidas en mujeres, devienen objeto de trueque en las negociaciones entre grupos de machos, ahora constituidos en tanto que hombres. Los sistemas de parentesco, las alianzas entre grupos, se establecen a partir de este principio; los tabúes del incesto también, así como las restricciones de la actividad sexual que dan lugar a la heterosexualidad exclusiva y a sus concomitantes. De igual modo se establecen principios como el de la pareja reproductora, luego institucionalizada como matrimonio, y la apropiación de la prole por parte del progenitor masculino, convertido en padre. La violencia inherente a todo el proceso encarna en las figuras del cazador y del guerrero, es decir, del varón violento, que empezará a reproducirse a sí mismo vía la institucionalización de las iniciaciones masculinas, por medio de las cuales los niños varones son apartados del mundo femenino y “masculinizados”. Pero esta violencia va mucho más allá de la caza y la guerra; se internaliza por medio de mecanismos como la homofobia. La restricción de la posibilidad sexual múltiple a la heterosexualidad exclusiva requiere de la homofobia internalizada. Desde entonces, todos los varones exclusivamente heterosexuales son por principio homófobos. Quizás hoy en día muchos de ellos políticamente ya no lo sean, pero sin duda lo siguen siendo psicológicamente. De hecho, la posición masculina se establece por medio de la instauración de límites. El varón es el término marcado de la ecuación, en todos los sentidos. Por ello los lacanianos han podido decir que el varón existe realmente, mientras que de la mujer no se puede afirmar tal cosa (Copjec, 2006).<sup>29</sup> La mujer, o lo femenino, en cuanto término no marcado, suele ser asociada con “lo natural” (Ortner, 1974); en este sentido es lo indiferenciado,

<sup>28</sup> Las jerarquías por estratificación social, del tipo clases o castas, aparecerán mucho más tarde.

<sup>29</sup> Consúltense asimismo de Jacques Lacan, *El seminario 20. Aun* (Lacan, 2008), y el comentario del mismo por parte de Elizabeth Wright (2004).

lo ctónico,<sup>30</sup> es la Gorgo griega (Vernant, 1996), es el miedo a la vagina dentada presente en tantas culturas<sup>31</sup> en cuanto amenaza al falo, es decir, a lo que establece los límites que instauran lo masculino en su realidad y en su dominio. La mujer, aparte de su carencia de límites propios —una cuestión diferente son los que le son impuestos por la parte masculina, precisamente por considerársele incapaz de procurárselos ella misma—, se constituye, en tanto que objeto, en condición de posibilidad de la subjetividad masculina, y como tal en objeto de negociación y de transacción entre los grupos masculinos.

Nada hay natural, en el sentido de biológicamente determinado, en esto. Es cierto, sin embargo, que esta construcción ha sido naturalizada y perpetuada a partir de todo tipo de mecanismos *naturalizadores*; es decir, ha sido sustraída a la historia, al devenir, a lo contingente. El hecho de que no exista en tiempos históricos ninguna sociedad humana sin género, como ya hemos dicho, reafirma esta apariencia de naturalidad. Y ello nos lleva a otro problema, con una discusión sucinta del cual terminaremos esta sección: ¿por qué, si el género es un acontecimiento singular, si es el fruto de un encadenamiento contingente de causas, lo encontramos en todas las sociedades humanas? ¿Acaso ha surgido independientemente varias veces? ¿Acaso todas las culturas humanas lo han adoptado como solución porque era la única posible? Nos tememos que la respuesta es mucho más insidiosa. El género aparece una vez, pero una vez que aparece ya no hay vuelta atrás, en cierto sentido *se impone*. ¿Por qué? ¿Cómo? Supongamos un escenario primordial en donde existen varios grupos humanos, quizás en una situación parecida a la descrita por Cucchiari, o quizás en situaciones semejantes, en un abanico que podría abarcar desde algo parecido al “matriarcado” bonobo hasta los grupos con machos alfa y grupos homosexuales de machos periféricos. Pensemos ahora en que en uno de esos grupos se efectúa, por las razones expuestas por Moscovici o por las apuntadas por Cucchiari —las cuales analizaremos más detenidamente en las secciones posteriores—, la “revolución del género”, es decir, los machos toman conciencia de su diferencia, se constituyen en

<sup>30</sup> Véase al respecto la obra, cuyas premisas teóricas sin embargo no podemos compartir, de Camille Paglia (2006).

<sup>31</sup> Entre ellas las mesoamericanas antiguas (Báez-Jorge, 2010). Para una visión más general: el interesante ensayo sobre Edipo de Horst Kurnitzky (1992).



hombres, y asumen el dominio sobre la otra parte social, las “mujeres”, las cuales son privadas de su independencia y de la posibilidad de funcionar como grupo para pasar a hacerlo individualmente en una relación de dependencia con un macho. Este macho, que probablemente ya era cazador, se reservará ahora esta función y progresivamente se irá apropiando del uso de la fuerza. Las mujeres quedarán cada vez más relegadas a las funciones de crianza y de forrajeo, excluidas de la caza, y con ello del uso de la fuerza y de las armas. Cualquier grupo donde haya sucedido esto dispone ahora de un conjunto de machos-cazadores y a la vez potencialmente guerreros, capaz, por ello, de apropiarse por la fuerza de las hembras y de las crías de otros grupos. Desde este momento, un grupo humano sin cazadores-guerreros se encontrará indefenso, y deberá optar entre desarrollar a su vez la función guerrera o desaparecer. Puede que al principio de la revolución del género éste haya sido el escenario, pero no cabe duda de que al cabo de un tiempo ese escenario se habrá modificado radicalmente: los grupos humanos del tipo bonobo habrán sido barridos, los machos probablemente muertos, quizás incluso comidos; las hembras y las crías incorporadas al nuevo grupo, las crías varones convertidas a su vez en cazadores-guerreros. Desde entonces el género ha estado con nosotros, y al parecer ningún grupo humano ha tenido hasta hoy la posibilidad o la capacidad de escapar a su violencia.

EMPEZÓ EN EL PALEOLÍTICO:  
LO QUE NOS CUENTAN LAS “VENUS”

Es posible que la caza mayor, y por tanto los cazadores, sean muy anteriores no sólo al paleolítico superior, sino a la misma especie *Homo sapiens sapiens*. Como ya dijimos, *Homo habilis* probablemente ya cazaba, *Homo ergaster* lo hacía con seguridad y lo mismo se podría decir de todos los posteriores, incluyendo a nuestro vecino evolutivo el Neandertal (*Homo sapiens neanderthalensis*). ¿Cazaban sólo los machos, o lo hacían también las hembras? ¿Lo hacían unos y otros siempre, o variablemente? ¿Lo hacían los machos siempre y las hembras sólo antes de empezar a reproducirse, se repartían las tareas en la caza, ellas ojeaban y ellos mataban...?<sup>32</sup> Las

<sup>32</sup> Para una exposición más amplia de todas estas posibilidades, véase Sanahuja Yll (2002).

controversias entre paleontólogos y arqueólogos, de ambos géneros, están a la orden del día. Sin duda, conforme avance la investigación se irán dilucidando nuevos escenarios e hipótesis, pero con no menor seguridad hay que decir que posiblemente nuestra idea sobre la organización social de los homínidos *presapiens* —incluyendo al neandertal— resultará siempre incompleta. Lo mismo se podría decir de los primeros cien mil años de nuestra propia especie; en la prehistoria, como ya dijimos, no existen documentos, ni escritura ni imágenes. Esto es así durante las primeras decenas de miles de años de desarrollo de *sapiens sapiens*, durante prácticamente todo el paleolítico inferior. Aparte del instrumental lítico, poco o nada nos ha llegado de ellos. Pero el panorama cambia sustancialmente en el paleolítico superior, a partir de aproximadamente los últimos treinta mil años. Ahí hace su aparición eso que llamamos “arte”, es decir, imágenes; disponemos de pinturas, esculturas y grabados. Y ello en diversas modalidades, desde un importantísimo arte parietal, en cuevas y abrigos rocosos, hasta el llamado “arte mobiliario”, transportable.

Esta aparición, hasta cierto punto súbita, de un arte por lo demás sumamente sofisticado, ha suscitado todo tipo de interpretaciones, comentarios y controversias, de todo lo cual aquí sólo nos vamos a ocupar en lo referente a las llamadas “venus paleolíticas”. ¿Qué representan exactamente estas “venus” y por qué son importantes para nuestros propósitos en este estudio?

Las venus son figuras —ya sean bajorrelieves o figuritas pertenecientes al arte mobiliario—<sup>33</sup> que, para nuestra mirada actual, pueden representar a “mujeres”. De hecho, así se las ha conceptualizado tradicionalmente, y se sigue haciendo en trabajos de arqueología prehistórica influidos o de alguna manera inspirados por el feminismo. La mayoría de las que han llegado hasta nosotros son “arte

<sup>33</sup> Apenas existen representaciones pictóricas de seres humanos en el arte del paleolítico superior (ni de ningún otro homínido o primate). Las pocas que han llegado hasta nosotros resultan de difícil interpretación, y poquísimas pueden ser consideradas representaciones de “mujeres” o de hembras. Otras, como apunta Sanahuja Yll (2002), podrían con más propiedad ser calificadas como “antropomorfas” que como propiamente masculinas. Las pinturas de seres reconociblemente masculinos, con algún tipo de representación de los órganos genitales o del “falo”, se reducen a dos o tres casos, y su interpretación ha generado enorme controversia. No existe, por otro lado, equivalente “masculino” alguno de las figuritas del tipo “venus”. Para un panorama general de “los comienzos del arte”, véase Giedion (2000).

mobiliar” y su relación con los escasos bajorrelieves o pinturas paleolíticas de “mujeres” es incierta. También resulta incierta su función, el porqué fueron hechas, para quién, para simbolizar qué, en el contexto de eventualmente qué rituales, etc.<sup>34</sup> Para Salvatore Cucchiari, podrían constituir una prueba —la única posible, por otro lado— de la constitución del género durante el paleolítico superior. Recordemos que Cucchiari parte de la idea de una sociedad sin género donde la división del trabajo no pasa por los sexos —de los que, sin el género, no es posible tener conciencia clara—, sociedad a partir de la cual, por un proceso de “toma de conciencia” progresiva, se habría ido formando el sistema de género dual y jerarquizado que conocemos en tiempos históricos. ¿Cómo ocurrió esto? En la sociedad sin género todos hacen de todo, y aunque en determinados momentos de sus vidas se dediquen mayormente o bien a forrajear —un forrajeo que incluye la caza—, o bien a cuidar de las crías, esta división del trabajo no es rígida. Pero hay algo que sólo las hembras pueden hacer: el trabajo de gestación, el de parto y el amamantamiento les corresponden en exclusiva. En algún momento del paleolítico superior, seguramente como resultado de un proceso más o menos dilatado, aparece la conciencia de esa diferencia fundamental entre los seres humanos: algunos pueden hacer cosas que a los otros les resultan imposibles. Se trata de la diferencia sexual, por supuesto, pero para pensarla se precisa del concepto, y para ello es necesario el símbolo. Nos encontraríamos, entonces, asistiendo a la génesis del género como sistema simbólico, el cual habría empezado por la toma de conciencia de ese poder generador restringido a la mitad de los componentes del grupo. Las fechas coinciden con las propuestas por hipótesis contemporáneas sobre la aparición del pensamiento simbólico, y por tanto de la cognición propiamente humana, en nuestra especie (Tattersall, 2006), aunque pueden variar en unos miles de años arriba o abajo según los autores (Wong, 2006). No parece haber una coincidencia exacta entre la evolución anatómica que da lugar a *Homo sapiens sapiens*, y su evolución cognitiva. Anatómicamente habríamos aparecido antes, y al cabo de unas decenas de miles de años determinadas caracterís-

<sup>34</sup> Para una discusión general de estos problemas, véase Rawson (1973). El texto requiere actualización, pero resulta más fresco —y más completo— que versiones contemporáneas, más *ideologizadas*, de la historia como la de Sanahuja Yll (2002).

ticas surgidas por *exaptación*<sup>35</sup> habrían convergido en la posibilidad del lenguaje articulado, y con él en el pensamiento simbólico. Desde entonces vivimos en mundos simbólicos. Uno de los sistemas conspicuos de símbolos que configuran —y en cierto sentido encierran— nuestras vidas es el del género, construido a partir de la toma de conciencia de la diferencia sexual, al menos en el sentido reproductivo de la misma.

Las “venus” paleolíticas han generado todo tipo de hipótesis y controversias, y probablemente las seguirán generando. Son figuritas de pequeño tamaño hechas, al menos las que han llegado hasta nosotros, de materiales como la piedra y el marfil. Pueden ponerse en relación con figuras femeninas —bajorrelieves y pinturas— del arte parietal paleolítico, como las de Laussel o las de La Madeleine (Ucko y Rosenfeld, 1967), o bien ser consideradas como algo distinto a partir de sus características propias, que parecen compartir a lo largo de una amplísima zona geográfica.<sup>36</sup> Por lo que sabemos de ellas, pueden haber servido para casi cualquier propósito. Pueden haber tenido una función apotropaica, como amuletos o haber sido usadas en rituales de iniciación, siendo insertadas en la vagina de las iniciadas como forma de transmisión del poder generatriz (Rawson, 1973).<sup>37</sup> Tampoco se puede descartar que hayan sido usadas en rituales de iniciación masculinos, como instrumen-

<sup>35</sup> Ian Tattersall (2006:67) se refiere así al concepto de *exaptación* (*exaptation*): “This is a useful name for characteristics that arise in one context before being exploited in another, or for the process by which such novelties are adopted in populations. The classic example of *exaptation* becoming adaptation is birds’ feathers”.

<sup>36</sup> La cual cubriría la práctica totalidad de lo que hoy es Europa, desde la cordillera pirenaica hasta los Urales.

<sup>37</sup> “There is a large group of terracotas of similar date, notably those from Strelize, Moravia (fifth millenium BC), of extremely steatopygous female figures, whose heads and necks are worked as smooth phalli, some nine centimetres long. It seems quite probable —though the more genteel archaeologist may rebel at the suggestion— that the heads of these figures were actually inserted into the vulvas of women or girls in the course of initiations, for example, to ‘incorporate’ them with the image of the Fertile Mother. Comparable ritual acts are known from, among other regions, Africa and aboriginal India” (Rawson, 1973:18). Por supuesto, la datación de estas singulares figuras, así como su conexión con rituales contemporáneos, nos sitúa fuera del paleolítico propiamente dicho. Debemos inferir de ello que este tipo de representaciones, o semejantes, quizá con funciones también parecidas, se prolongan hasta el neolítico y los tiempos históricos.

tos de heterosexualización u objetos depositarios del poder vital asociado con un determinado grupo. Las diversas hipótesis y los argumentos que las sustentan pueden ser contrastados en las innumerables publicaciones que hasta hoy han sido dedicadas a este asunto. Aquí únicamente se intentará ver si se puede extraer alguna conclusión, a partir de todo lo que se ha dicho sobre estas figuras, en relación con el surgimiento del género. Para empezar, ¿qué representan, exactamente? ¿Son mujeres? La literatura tradicional sobre el tema lo da por supuesto, a partir de los atributos anatómicos. Pero acto seguido hay que convenir en que se trata de mujeres ciertamente extrañas, y en eso también todo el mundo está de acuerdo. En estas representaciones se resaltan los atributos “femeninos” asociados con la fertilidad: son “mujeres gordas”, con los pliegues de grasa subcutánea bien marcados, pero además con enormes pechos y nalgas —para estas últimas se ha llegado a hablar de esteatopigia. En contraste con esta abundancia, las extremidades son poco importantes o inexistentes, al igual que la cabeza, y carecen por completo de rostro.<sup>38</sup> Todo esto, repetimos, se ha intentado explicar de muchas formas, cuya sola reseña llenaría demasiadas páginas. Lo único que parece claro es que las figuritas —quizá también los bajorrelieves— aparentan ser hechas tanto o más para ser tocadas que para ser vistas (Rawson, 1973). ¿Una necesidad de comunicar algo por medio de impresiones —y sensaciones— táctiles? Quizá sí, como al parecer ocurre en la mayor parte del “arte primitivo”, ya sea paleolítico o bien producido por pueblos “primitivos” contemporáneos. Nosotros, desde nuestra cultura hipervisual, centrada en las imágenes y sometida al tabú del *noli me tangere* (Quignard, 2009), estaríamos entonces mal preparados para comprender este tipo de

<sup>38</sup> En este sentido, quizá se les podría aplicar el análisis efectuado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en el capítulo “Año cero-Rostridad” de *Mil mesetas*; dicen allí estos autores: “El rostro sólo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal polívoco multidimensional —cuando el cuerpo, incluida la cabeza, está descodificado y debe ser sobrecodificado por algo que llamaremos Rostro—” (1997:176). Parece claro que las “venus” responden a un código corporal distinto del nuestro, donde la cabeza —sin rostro— se encuentra codificada por el cuerpo generatriz de una forma cuya comprensión hemos perdido y que sólo podemos intentar restituir hipotéticamente. Es posible que la “mujer” sólo advenga por medio de la rostrificación, de la sobrecodificación por medio del rostro de esos cuerpos cuyo distintivo es ser capaces de generar nuevos cuerpos.

arte. Pero sea cual sea la forma de comunicación implicada, ¿qué es lo que se trata de comunicar?, ¿la feminidad?, ¿el poder de la generación?, ¿la idea de maternidad?, ¿la noción de una “diosa” —Ama o Señora— de los animales,<sup>39</sup> que más tarde se convertirá en “diosa madre” en las culturas agrícolas? Cucchiari sigue los trabajos de Leroi-Gourhan, quien especulaba con la idea de que el arte paleolítico, prácticamente al completo, debía ser entendido como un gigantesco sistema simbólico centrado en la dualidad masculino/femenino.<sup>40</sup> Todo o casi todo lo que ha llegado a nosotros de ese arte, entonces, sería un intento repetido una y otra vez durante miles de años de establecer simbólicamente la diferencia sexual, es decir, lo que hoy llamamos el género. Dicha diferencia habría empezado estableciendo las características de l@s miembros del grupo capaces de gestar, dar a luz y amamantar a las crías, los cuales poco a poco habrían ido quedando fijados como *las mujeres*, aunque esta fijación habría tenido lugar sólo al final del proceso. Como contrapartida, habría ido surgiendo la idea de l@s miembros del grupo incapaces de hacer todas esas cosas, que poco a poco habrían ido quedando fijados como *los hombres*. Al ir quedando las “mujeres” identificadas con la reproducción —física—, los “hombres” se habrían ido autoexcluyendo —o habrían sido excluidos por las mujeres— de las tareas asociadas con el cuidado de las crías, a la vez que pasaban a ocuparse cada vez en mayor medida del forrajeo, en especial de la caza, y de un tipo determinado de caza, la mayor. Por supuesto, las “venus” no nos cuentan realmente nada de esto, pero de la historia de la construcción de la feminidad se puede deducir lo que paralelamente ha debido ocurrir con

<sup>39</sup> Se trataría de una versión arcaica de la *Pótnia therôn* de los griegos, “Ama de los Animales” o “Señora de las fieras”, diosa que en su versión griega parece haber tenido un origen asiático o cretense. Luego esta divinidad, la Gran Diosa, se habría dividido para dar lugar, por un lado, a versiones más humanizadas, aunque manteniendo una vertiente oscura —la Artemisa griega—, y por otro a divinidades o símbolos de potencias terroríficas —Gorgo, reverso siniestro de la Gran Diosa. Véase al respecto Vernant (1996). Cabe destacar que en ningún caso se trata aquí de “madres”: Artemisa es una diosa del mundo salvaje y de la fecundidad, es cazadora y nodriza, pero es una diosa *virgen*.

<sup>40</sup> Esto ha sido criticado, entre otros, por Jean Clottes y David Lewis-Williams (2010), quienes a su vez proponen una —igualmente controvertida— interpretación del arte paleolítico en términos chamánicos. Para críticas más antiguas, véase Ucko y Rosenfeld (1967).

la masculinidad. Lo que resulta bastante claro es que las mujeres representadas en el arte del paleolítico superior no se movían mucho; al menos las mujeres adultas. Si esas “mujeres” de piedra y de marfil nos hablan de algún ideal o tipo de mujer, se trata sin duda de una mujer reducida a la condición de reproductora, una mujer estática, una mujer, además, que necesita ser protegida o, como apunta Cucchiari, una mujer sacralizada, quizás incluso tabú.

¿Una mujer? Parece improbable. La “mujer”, tal como nosotros la concebimos o tal como se concibe desde que existe el género, aparecería hacia el final del proceso, como resultado o producto del mismo. Las venus, a partir de lo dicho en el análisis precedente, no parecen representar mujeres, sino más bien una idea que va tomando forma y que quizá no sea tanto la de la feminidad como la del poder generativo, el mismo tipo de vitalidad que en otro orden de cosas encarna en los animales, y por eso a veces se los representa juntos —animales y “mujeres”— en pinturas y bajorrelieves. La mujer propiamente dicha surgirá cuando, una vez superada esa fase de sacralización (Cucchiari, 2000), la función reproductiva, en cuanto a la gestación y la crianza, quede definitivamente asociada con los miembros del grupo que presentan estas capacidades, es decir, con una determinada anatomía; a partir de ese momento tendremos *mujeres* y empezarán a ser representadas como tales, ya no tanto a partir únicamente de los atributos asociados con la generación, como con los asociados con su nueva condición de mujeres: desde el vestido hasta el adorno corporal o el peinado. En ese momento aparecerán también los hombres, ya como tales, en sus funciones plenamente asumidas como proveedores y protectores, primer paso para convertirse en padres; nos encontraremos a las puertas de lo que durante mucho tiempo ha sido conocido como “patriarcado”.

Sería un error volver a leer a partir de aquí el famoso postulado sobre la anatomía y el destino. La anatomía no es el destino, al menos en cuanto al género. La arqueóloga María Encarna Sanahuja Yll (2002) lo repite machaconamente a lo largo de su revisión de los resultados de la llamada “arqueología de género”. A mi juicio, ocurre con esta arqueología algo muy parecido a lo que encontramos en la “antropología feminista” (Moore, 2009). De hecho ambas denominaciones, “de género” y “feminista”, son perfectamente intercambiables en los dos casos, aunque no tendría por qué ser así. Sanahuja, ciertamente, se preocupa por desprender su análisis de

cualquier esencialismo de carácter biologicista (lo cual no siempre es compartido por las otras arqueólogas, prehistoriadoras o teóricas del género a las que comenta). Sin embargo, al final cae en el esencialismo de la función maternal. Para ella, una vez conocidos y debatidos los argumentos propuestos a partir de los datos disponibles, la conclusión es que las venus paleolíticas representan a la Madre, o bien representan madres, o de cualquier forma a la maternidad. Empieza entonces a sobrevolar el discurso la palabra “matriarcado”, y aunque Sanahuja es consciente de que el matriarcado propiamente dicho es algo que no está documentado en ninguna sociedad humana conocida, en ningún registro, ni en el histórico, ni en el etnográfico, ni en el arqueológico, la tentación de remitirse a una sociedad “de madres” a la que habría puesto fin una “revolución del patriarcado” parece ser demasiado grande. Se empiezan a mezclar entonces diversas épocas y contextos: las figuritas paleolíticas se ponen en relación con otras representaciones de culturas neolíticas, incluso de culturas históricas —incluyendo a las del registro etnográfico—, la Venus es asimilada, de cerca o de lejos, a la Diosa Madre, ésta al poder de las Madres, y todo ello al Amor Maternal entendido como una relación privilegiada entre la madre y sus crías —de ambos sexos—, lo cual explicaría que el Matriarcado —aunque no sea un verdadero *matriarcado*— resulte benigno en comparación con el Patriarcado. Es un caso bastante conocido de ideologización de la historia, en este caso de la prehistoria. Pero aunque pueda resultar reconfortante reconstruir hipotéticamente esa época paradisiaca regida por el Amor; a la cual habría puesto fin bruscamente la Violencia masculina, el esquema no se sostiene. La historia de las culturas humanas se encuentra repleta de “Diosas Madres”, incluso nosotros tenemos una bastante conspicua, en la forma de madre-virgen, un emblema de “amor” al que llamamos la Virgen de Guadalupe, y que en sí misma resulta una emanación de la Madre-Virgen troncal del cristianismo: María.<sup>41</sup> Ello no implica matriarcado alguno, ex-

<sup>41</sup> Cabe apuntar que en el caso de las vírgenes católicas se trata de Diosas Madres ciertamente “domesticadas”, con poco o nada que ver con las Diosas de la Fecundidad o Señoras de los Animales prehistóricas o antiguas. Éstas, desde la Antigüedad —por no decir desde la aparición de las sociedades agrícolas en el neolítico—, fueron quedando convertidas en seres monstruosos, generalmente sometidos o destruidos por héroes culturales masculinos; nos referimos a la Kali hindú, la Gorgo o la Esfinge griegas o incluso, salvando las distancias geoculturales, la Coatlicue azte-



cepto en ese culto a la figura materna celebrado cada año, casi como un ritual de inversión —y de compensación— en el Día de las Madres. Pero los rituales de inversión, como es bien conocido, muestran precisamente *quién carece de poder*.

El error de Sanahuja Yll y de la mayor parte de la “arqueología de género” a la cual parece querer adscribir su estudio, es trasladar esa figura de la madre, tal cual, a épocas prehistóricas, y más concretamente al paleolítico superior. Eso es confundir a la madre producto del sistema de género, es decir, la que vendría representada por “diosas” como la Virgen María —o su avatar guadalupano—, con las capacidades reproductivas de la hembra humana. No es lo mismo. Si llamamos a cualquier hembra de nuestra especie, por el solo hecho de poder gestar, parir y amamantar, una “madre”, estamos otra vez apelando al destino anatómico; hemos querido sacarlo por la puerta y se nos cuele ahora por la ventana. Aquí hay que tener en cuenta que el lenguaje nos traiciona constantemente, pero precisamente por eso es necesario ser muy finos a la hora de elegir los términos que vamos a usar. La ciencia es exactamente eso, pero cuando la ciencia se supedita a la ideología es fácil caer asimismo en usos ideologizados de las palabras. Ahora lo que cabe que nos preguntemos es lo siguiente: ¿qué es una madre? ¿Cualquier hembra humana, por el simple hecho de tener las capacidades biológicas asociadas con la gestación, es una madre? No, o no necesariamente. Para que la hembra con sus capacidades reproductivas devenga una “madre” se precisa de un sistema simbólico que reconozca, *marque* (nombre) y *norme* esa posición, y tal cosa sólo sucede en un sistema de género; en un sistema, de hecho, donde también está el “padre”, y desde el principio. No puede haber madre sin padre, claro está, a menos que los estemos confundiendo a ambos con simples “progenitores”. Y no es lo mismo (Fox, 2004). Dejando aparte —por ahora— la cuestión del reconocimiento de la paternidad fisiológica (Lo Russo, 1998), lo cierto es que en todos los sistemas de género conocidos, que es lo mismo que decir en todas las culturas humanas conocidas, hay *padres*. Las escasas —discutibles y discutidas— excepciones no hacen aquí otra cosa que confirmar la regla, y con toda probabilidad se deben a adapta-

---

ca. También cabría hablar aquí del Dragón muerto por San Jorge para liberar a la doncella domesticada y futura esposa y madre, al menos según la interpretación de Horst Kurnitzky (1992).

ciones anómalas a circunstancias históricas muy específicas.<sup>42</sup> Fuera de ahí, el género comporta al padre y a la madre, y con ellos a instituciones como el matrimonio y la familia, así como también la prohibición del incesto. Hablar de madres, entonces, es hablar de género, de un sistema donde la hembra humana ya ha sufrido una serie de reducciones: ha sido reducida a la función reproductora como función primordial, quedando desde entonces su papel “productor” supeditado a las necesidades de la reproducción y la crianza, y a partir de ahí ha sido convertida en objeto, en un bien que se intercambia. Las mujeres son propiedad de los hombres, y son intercambiadas, usadas —y abusadas— por ellos, entre otras cosas para producir una descendencia de la que también se apropiarán los hombres. La función maternal es, como se ha dicho, uno de los “cautiverios” de las mujeres,<sup>43</sup> es algo que se les impone. De hecho, forma parte inherente del “ser mujer”, y como tal habría que hablar mejor de algo impuesto a las *hembras*; son las hembras humanas las que son encerradas en la posición femenina, como mujeres, a partir de su fijación como madres, y como madres a partir de su fijación como mujeres.

Si las venus paleolíticas eran “madres”, entonces ya existía el género. En caso contrario, no cabe hablar de madres. Podemos hacerlo de generatrices o de reproductoras, pero cuidado, siempre atendiendo a que se trata de posibilidades, de potencialidades, de “poderes”, si se quiere, pero no de algo que implique una identidad consustancial a la condición de hembra, es decir, nada generado por la anatomía en sí misma. Probablemente, es de ese “poder”, de esas capacidades, de lo que nos hablan las venus. Desde luego, sus pechos poco parecen tener que ver con los de las vírgenes cristianas (Yalom, 1997), de cuyas nalgas, por cierto, nunca se ha sabido nada. No serían entonces tanto pechos de “madre” como de generatriz, pechos que en sí mismos representan la idea de un poder que no es el de la “madre” (en los sistemas de género humanos las madres suelen tener poco poder), sino el poder generador en sí mismo, el poder, según ciertas asociaciones, de la Tierra misma, emblemático en esa Señora de los Animales que podemos encontrar representada

<sup>42</sup> Se puede encontrar un compendio comentado de las mismas en Godelier (2004).

<sup>43</sup> Sobre dichos cautiverios véase Lagarde (1997), quien habla de “madresposas”.

desde el paleolítico hasta las primeras fundaciones urbanas del creciente fértil. La hipótesis de que estas representaciones no son propiamente de la madre, ni por supuesto de la “mujer”, sino más bien símbolos del poder generatriz, asociado probablemente con la Tierra, se ve reforzada por el hecho de que falten los “padres”. En el mundo de imágenes del paleolítico superior no hay representaciones masculinas, y no, claro está, porque no haya machos —y progenitores—, sino porque no hay padres, ni por supuesto “hombres”. Y si no hay padres tampoco puede haber madres, ni viceversa, como no puede haber propiamente “mujeres” si no hay hombres. Debemos concluir, entonces, que las venus paleolíticas no son *ni madres ni mujeres*.

Las representaciones masculinas, así como las que podrían ser llamadas propiamente femeninas, aparecen al final del proceso, en el cierre de lo que la prehistoria y la arqueología contemporáneas han convenido en llamar el paleolítico superior. Por supuesto, se extenderán y proliferarán en los periodos siguientes: el mesolítico, el neolítico, la edad de los metales... hasta hoy. Es el mundo del género en el cual todavía vivimos, un mundo de hombres y mujeres, madres y padres, y también, claro está, de hijos, el mundo que hablando en términos psicoanalíticos puede ser llamado “del Edipo”. En este mundo la pregunta fundamental no es la de qué es una madre, sino como ha puesto de relieve Jacques Lacan (2008), la pregunta por el padre: *¿Qué es ser un padre?* Y digo “no es” en lugar de “no es ya” porque, de hecho, la pregunta por la madre nunca existió. Una cultura centrada en el “¿qué es ser una madre?” en lugar de preguntar por el padre, hubiera sido una de esas culturas matriarcales que, hasta donde sabemos, nunca existieron. Esto implica asumir que el género *siempre* fue patriarcal. El género es patriarcal por definición, es el sistema de organización del mundo —sexual, reproductivo, productivo— del padre, y por extensión del hombre. La tan citada “revolución del patriarcado”, entonces, no es otra cosa que la revolución del género.

Hemos de rehuir la tentación, igualmente poderosa, de ver esto en términos de un esquema evolutivo lineal. La persistencia de las figuras del tipo “venus” —así como de las representaciones de la “Señora de los Animales”— en culturas muy posteriores al paleolítico, y en áreas geográficas alejadas de los lugares donde proliferaron las culturas paleolíticas, nos debería poner en guardia ante cualquier esquematización excesiva. Puede que la ausencia de género, y con

ella de parentesco propiamente dicho, y claro está, de patriarcado, haya subsistido en nuestra especie hasta hace relativamente poco tiempo, incluso hasta los tiempos históricos.<sup>44</sup> Es posible incluso que, como en su día apuntaron Gilles Deleuze y Félix Guattari (1995), la edipización haya fungido como arma en procesos de colonización como los producidos en los dos últimos siglos. Si no había Edipo, ¿había familia?, ¿parentesco?, ¿género? De estas cuestiones se tratará en los capítulos siguientes, donde se habla de la fundamentación que instituciones como el parentesco, la familia o los tabúes del incesto tienen en el género. Antes, sin embargo, debemos ocuparnos de los mecanismos que suscitaron la generización del grueso de la humanidad, con todas sus secuelas, y en especial con su estructura asimétrica y jerárquica centrada en el padre. ¿Por qué los hombres? ¿Por qué los padres? ¿Por qué los machos?

#### ¿LA CONJURA DE LOS MACHOS?

¿Por qué en la construcción del género como sistema simbólico, que quizás empezó con la sacralización del poder generatriz de las hembras, los machos terminaron tomando el control y, una vez convertidos en “hombres”, fueron capaces de relegar a las “mujeres” al estatus de parte subordinada, a veces esclavizada, y casi siempre reducida a la condición de objeto? Pregunta a la que se puede añadir la siguiente coda: ¿era inevitable? Y si llegamos a la conclusión de que sí, de que no pudo haber sido de otra forma, ¿venía esta solución determinada por nuestra naturaleza?

Ciertamente, conviene partir de la idea de que los seres humanos no surgieron de la nada; tampoco la conciencia como mecanismo cognitivo basado en el manejo de símbolos salió de la nada. Hay que recordar que fuimos anatómicamente “modernos” mucho antes de serlo cognitivamente (Tattersall, 2006). Nuestra anatomía proviene de una larguísima sucesión de antepasados que no han dejado sobre el planeta más que algunas herramientas de piedra —a veces

<sup>44</sup> En apoyo de dicha interpretación, véase el ejemplo citado por Silvia Federici (2011), de los montagnais-naskapi canadienses. Es, asimismo, lo que parece desprenderse del análisis de Claude Meillassoux (1981).

de otros materiales, aunque muy escasamente—, restos de “nidos”<sup>45</sup> o campamentos, y fragmentos de esqueleto en un número muy escaso. El proceso de hominización se extiende en el tiempo de cuatro a seis millones de años, o quizá más, y nuestra especie es la última en aparecer y también la única superviviente del árbol homínido. No sólo somos los últimos, sino que somos extremadamente recientes: entre 150-200 mil años. Ahora bien, con toda probabilidad nuestra “mente” humana, con su funcionamiento regulado por sistemas de símbolos, es bastante más tardía; dataría únicamente de hace unos 40 mil años, o menos. Esta fecha, si es correcta, coincide con el llamado paleolítico superior, donde ocurre algo inédito, desconocido en periodos anteriores: aparece un arte sofisticado que nos habla de una serie de culturas extremadamente complejas, plenamente humanas en el sentido que actualmente damos a esta palabra. De ese arte y de algunas de sus formas, importantes para nuestros propósitos, así como de las diversas lecturas que permiten, hemos hablado en el apartado anterior.

Recapitulemos algunos hechos. La corriente evolutiva que conduce hasta nosotros se separó de las de nuestros parientes más cercanos —llamados por ello antropomorfos u hominoideos— hace unos nueve millones de años, si nos limitamos al género *Pan* (chimpancés y bonobos); mucho más si incluimos otros géneros. Esto, dejando aparte la similitud de nuestro ADN con el de los chimpancés o los gorilas, debería ponernos en guardia contra conclusiones precipitadas a partir de comparaciones con lo que hacen chimpancés, bonobos, gorilas, orangutanes y gibones o, más lejos todavía, papiones y babuinos (Fox, 1990). Somos del orden *primates*, al igual que ellos, pero de un género diferente, cuya peculiaridad es que la única especie superviviente del mismo es a la vez la única especie primate plenamente cultural. Y decimos *plenamente* cuando quizá podríamos prescindir incluso de esa especificación y hablar sencillamente de la *única* especie cultural. Si bien existen indicios de que antropomorfos cercanos, especialmente los chimpancés, son capaces de “innovar” y de transmitir esas innovaciones de una generación a la siguiente, las mismas se limitan prácticamente al orden tecnológico, a la construcción de herramientas simples para “pes-

<sup>45</sup> Empleamos aquí este concepto partiendo de la “nidificación” con que los primatólogos se refieren a la búsqueda de refugios nocturnos por parte de nuestros parientes primates cercanos (Sabater Pi, 1993).

car” termitas o para acceder a panales de miel. Mucho más difícil sería mostrar ejemplos convincentes de innovaciones en el campo del comportamiento social. Pero, sea cual sea el alcance de esas “culturas” chimpancés, lo cierto es que no se articulan mediante símbolos ni lenguajes en ningún sentido ni remotamente parecido a los sistemas simbólicos y lingüísticos humanos.

Cabe conjeturar que desde los tiempos del *Australopithecus*, y quizá desde especies más remotas, la línea de los homínidos ha producido “culturas” materiales, y quizá también sociales, de creciente complejidad. Puede que todo empezara con los palos y las piedras, parecidamente a nuestros parientes lejanos actuales, pero luego llegaron las piedras partidas (*choppers*), más tarde las trabajadas, talladas, y por fin pulimentadas. Paralelamente, es seguro que los palos asumieron una variedad y sofisticación que estamos lejos de poder abarcar, dado que no se han conservado. Seguramente entraron también en juego otros materiales. Con toda probabilidad empezamos a dejar atrás las “culturas” chimpancés hace no miles, sino millones de años. ¿Qué ocurrió durante todo este tiempo con las estructuras sociales? ¿Qué pasó con los machos y las hembras de los *Homo habilis*, *ergaster*, *erectus*, *antecessor*...? En principio, una cosa parece clara: siguieron siendo machos y hembras, es decir, sus conductas, tanto las sociales como las individuales, les vinieron marcadas fundamentalmente por su herencia genética, al igual que ocurre todavía hoy con nuestros parientes primates. En qué momento lo genético empezó a dar paso a lo cultural en el campo del comportamiento, es algo que sólo podemos conjeturar. Las “culturas” materiales de los antropomorfos actuales nos indican que la innovación y el aprendizaje tecnológicos se pueden dar sin necesidad de pensamiento simbólico ni de lenguaje, y es posible que así haya sido entre nuestros ancestros durante miles y millones de años. ¿Cómo estaban organizados sus comportamientos sociales? ¿Qué pautas seguían? ¿Había machos alfa o corifeos, junto con grupos monosexuales de machos “solteros”? ¿Qué papel jugaban las hembras, elegían a los corifeos como entre los babuinos geladas actuales? ¿Llegaron a dominar los grupos, como entre los bonobos? ¿En qué momento o en qué especies o subespecies pudieron haber pasado todas estas cosas? ¿Hasta cuándo se dio la división entre corifeos y solteros, si es que se dio? ¿Cuándo empezó el “reparto equitativo” de las hembras, para dar paso a las primeras estructuras “familiares”?

Aunque parezca una pregunta del mismo orden que las anteriores, la última no lo es. Todas las demás se refieren a cosas, a “soluciones”, observadas en grupos de primates no humanos. Serge Moscovici compendió hace años un inventario bastante completo de estas soluciones, en su intento de dilucidar la evolución social propiamente humana.<sup>46</sup> Hoy sólo sería preciso actualizarla y añadirle el importante grupo de los bonobos. La última pregunta, sin embargo, no se refiere a nada observado ni observable en grupos de primates antropomorfos sociales.<sup>47</sup> Ha surgido un elemento nuevo que parece ser la clave para comprender el advenimiento del “género” como sistema simbólico, y que al mismo tiempo no parece que pueda existir sin él: la paternidad.

Moscovici coloca aquí el reparto de las hembras entre los machos. Es decir, se trataría del acceso del antiguo grupo de “solteros” a las hembras sin tener que esperar a derrocar al macho o los machos corifeos, en algún momento indeterminado de la evolución homínida. Según él, esto habría ocurrido ante todo por presiones ecológicas. El antiguo sistema centro-periferia dejó de ser adecuado ante el crecimiento de los grupos, y nuevas condiciones y necesidades cooperativas originadas por la caza mayor impusieron otra solución: el reparto de las hembras entre el conjunto de los machos del grupo. Conviene tener claro que todavía no estamos aquí ante el “intercambio” de mujeres descrito y teorizado por Claude Lévi-Strauss; esto aparecerá sólo mucho más tarde, en sociedades plenamente humanas. Por lo pronto tenemos un simple “reparto”, como primer paso para la apropiación de las crías de cada hembra por parte del macho que a su vez se ha apropiado de ella, lo cual habría originado la familia, instituido el matrimonio y originado el tabú

<sup>46</sup> Robin Fox (1990) realizó un intento parecido, aunque con objetivos ligeramente diferentes. Su trabajo se publicó originalmente en 1983, mientras que el de Moscovici lo precede en una década. Curiosamente, el estudio de Moscovici contiene una perspectiva de género muy rica, ausente casi por completo en el trabajo de Fox.

<sup>47</sup> Lo cual nos permite excluir a los “monógamos” gibones, cuya monogamia es tan estricta que sólo puede explicarse genéticamente, impidiendo, por lo tanto, prácticamente la vida en grupos sociales más amplios. Lo mismo podría aplicarse a los orangutanes, de vida solitaria, aunque reproductivamente parezcan funcionar por el sistema del “harén”. Estos primates se encuentran adaptados a vivir en biotopos boscosos, en los árboles, donde la supervivencia no requiere de agrupaciones sociales amplias; se puede decir que el juego con formas sociales complejas empieza en el suelo.

del incesto, dentro de una evolución social progresiva hacia formas más complejas de alianza y cooperación entre grupos. Sin embargo, con lo que ahora sabemos, es posible —y necesario— precisar más. Parece claro que instituciones como el matrimonio y la familia, y no se diga ya la prohibición del incesto, son demasiado complejas para poder ser atribuidas a una evolución puramente genética. Como apunta el propio Moscovici, y se deduce también de la lectura de autores como Meillassoux, para obligar a la gente a casarse es necesario todo el peso de la cultura. De hecho el matrimonio es una imposición cultural, y en la mayoría de las culturas humanas ha sido un juego de todo o nada; la soltería ha supuesto simple y llanamente la exclusión, y como elección voluntaria incluso lo impensable. Es bastante obvio que el matrimonio no está en los genes, como tampoco lo está la monogamia, ni parece estarlo ningún “instinto” paternal ni, de manera quizá más sorprendente, maternal (Badinter, 1981). Tampoco la familia es genética, a menos que convengamos que los genes humanos al respecto presentan una extraordinaria variedad —dentro de una misma especie. En cuanto al rechazo del incesto, de llevarlo en los genes no se requeriría tabú alguno. Y podríamos seguir con la lista incluyendo cosas como la institucionalización de la heterosexualidad exclusiva.

Todavía no hemos hablado propiamente del “género” porque, como dice Moscovici (1975:218) refiriéndose al matrimonio, éste “no presupone ninguna discriminación estatutaria de las mujeres y de los hombres”. Ciertamente así es, al menos sobre el papel, en el mundo ideal que aparece en los cuentos por medio de los cuales se nos socializa, y en las novelas y canciones de amor con que se prosigue la socialización en la vida adulta. Hasta el punto de que todo esto nos parece perfectamente natural, tanto que ni se nos ocurre pensar que los permanentes desajustes, injusticias, conflictos y engaños tengan que ver con la institución misma, que formen parte inherente de ella. Por eso actualmente se lucha por eliminar esa discriminación estatutaria de las mujeres y los hombres en el matrimonio manteniendo a la vez la ilusión de éste, junto con la de la familia. Creemos posible un matrimonio y una familia sin discriminación, y nos lo creemos tanto que lo hemos trasladado incluso al mundo de las exclusividades sexuales, instaurando matrimonios —y familias— entre personas del mismo “sexo”. Moscovici parece caer en la misma ilusión, aunque se apresure a añadir que “sin embargo, son las mujeres las que son distribuidas por los hombres y



entre los hombres”, y añade incluso que “la realidad y la significación de esta discriminación están enteramente contenidas en el incesto”. De hecho, el incesto es la clave no únicamente de la “discriminación”, sino de la institución matrimonial misma —y de la familiar. Sin discriminación estatutaria entre mujeres y hombres, el matrimonio como institución no tendría ningún sentido. Como ha recordado de forma más lúcida Claude Meillassoux, el matrimonio es algo que se impone, y que se les impone primero y antes que nada a las mujeres. Ahora bien, para eso debemos tener “mujeres”, y una mujer es una hembra humana sometida a subordinación, para lo cual se necesita un poder masculino, es decir, se necesitan “hombres”. ¿Y por qué esos machos devenidos hombres tendrían interés en imponer algo como el matrimonio a las antiguas hembras, convertidas ahora en mujeres? ¿Para establecer alianzas con otros grupos? Ésta no puede haber sido la razón inicial, porque ¿con quién se establecen las alianzas? No con los otros grupos en abstracto, sino con los hombres de los otros grupos. *Y no podemos presuponer al hombre*. Todo ese juego de la alianza mediante el intercambio de mujeres ocurre una vez que en los grupos respectivos el que cambia y el que es cambiado se encuentran perfectamente constituidos y delimitados. Para ello, primero es necesario apropiarse de las hembras y también de sus crías. Ahora bien, ¿no se podía haber hecho esto en grupo, los machos del grupo haber sometido colectivamente a las hembras para apropiarse —también de forma colectiva— de su descendencia? No si lo que se quería era romper el vínculo entre las hembras. Las hembras como colectivo pueden resistirse a la apropiación, incluso pueden llegar al dominio si consiguen impedir el vínculo entre los machos. Así ocurre entre los bonobos —o las bonobas. Pero en el caso humano no ocurrió así. Machos más fuertes y, sobre todo, acostumbrados a la colaboración a partir de la caza colectiva se impusieron como grupo a las hembras, las cuales fueron dispersadas —repartidas— y vinculadas matrimonialmente con un macho, verdadero “contrato” de esclavitud. Las hembras se convirtieron en mujeres, es decir, en objetos de intercambio, servidoras de un marido, subordinadas a un linaje o grupo de parentesco, obligadas a “producir” nuevos miembros para el grupo, linaje o clan del marido o del hermano. Sin “mujeres”, es decir, sin hembras sometidas, no hubiese habido matrimonio alguno, tampoco familia; no hubiese sido necesario prohibir el incesto, ni se hubiese constituido la compulsión heterosexual.

Una vez constituido el sistema de género, con el conjunto de instituciones que le están asociadas, ya no hubo machos ni hembras. En la especie humana —*Homo sapiens sapiens*— no hay machos ni hembras, hay hombres y mujeres. Estos últimos son una construcción al servicio de un sistema dual con supremacía de una de las partes. Como tal, el sistema se basa en la discriminación. Existe por ella y no podría hacerlo en su ausencia; el propio sistema la produce, le es inherente. Pensar en instituciones como el matrimonio o la familia liberadas de discriminaciones estatutarias entre sus integrantes es completamente ingenuo. Esas instituciones nacieron precisamente como expresión y garante de la discriminación estatutaria.

Hay en el matrimonio y en la familia, entonces, ingentes reservas de violencia.<sup>48</sup> Son instituciones violentadoras, fruto de la violencia e impuestas por medio de la misma, al igual que las identidades genéricas y sexuales. El género en sí mismo es violencia, y la llamada “violencia de género” puede ser vista como la representación, a título de punta del iceberg, de la violencia contenida en el sistema; puede incluso ser vista como una válvula de escape de las tensiones que ordenan todo el sistema. Medio centenar de mujeres asesinadas al año, en un país como España, sirven al funcionamiento del sistema en su conjunto.<sup>49</sup> Esos matrimonios y familias rotos aseguran la continuidad de los cientos de miles, millones, restantes. Esto en un país relativamente estable. En países como México, la ley de la conservación de la violencia (Bourdieu, 2000) eleva las cifras has-

<sup>48</sup> En una investigación sobre roles de género entre niños estadounidenses, a mediados de los años sesenta del siglo pasado, al medir la agresión por el método llamado “juego de muñecas permisivo”, se observó una rápida infiltración de comportamientos agresivos: aparte de ciertas transgresiones episódicas (derramar la leche, encerrarse en el baño), aparecen conductas como las siguientes: “una enorme bomba cae y aplasta la casa entera [...] un muchachito [...] echó al bebé por el excusado y soltó el agua, y otro [...] dijo con perfecta calma y voz angelical al término de una larga serie de actividades en la cocina: ‘Y entonces pone a la mamá en la estufa y la fríe en una sartén hasta que está completamente quemada’”. El autor aclara que “estos dos últimos ejemplos rara vez se observarían en un juego de niñas. Son característicamente masculinos. [...] La agresión de los niños [varones] es por lo común hiriente y destructora [...]” (Sears, 1970:109). Cabe apuntar que este investigador no considera estas conductas producto de una herencia biogenética, sino fruto del aprendizaje.

<sup>49</sup> A finales de noviembre de 2011, 54 mujeres habían sido asesinadas en España por “violencia machista”, sumando casi 600 desde enero de 2003, <<http://elpais.com.diario/2011/11/26/opinion/1322262002>>.

ta magnitudes escandalosas. Sin embargo, el sistema sigue sin reaccionar. No puede hacerlo, porque eso supondría su (auto)destrucción. Ni siquiera sabe cómo hacerlo. De hecho, esas muertes aseguran su funcionamiento incluso en condiciones extremadamente difíciles. Los asesinatos constantes y en aumento de mujeres en países como México o Guatemala suponen el regreso del sacrificio humano masivo; su holocausto refunda día tras día el terror del género y de todas las instituciones que le están asociadas, y sobre las cuales recae el mantenimiento de un orden social extraordinariamente discriminatorio y cruel.<sup>50</sup>

#### EL DEPREDADOR: CAZADORES Y GUERREROS

Cualquier ser vivo incapaz de llevar a cabo la fotosíntesis es un depredador, es decir, está condenado a alimentarse de otros seres vivos. Esto incluye a la totalidad de los animales y a algunas plantas, resultando un grupo demasiado amplio para fines operativos. Para caracterizar al ser humano en tanto depredador necesitamos una definición más restringida: ¿qué tipo de depredador es *Homo sapiens sapiens*? Todo parece indicar que originariamente fuimos primates que se alimentaban fundamentalmente de materia vegetal. En algún momento de nuestra evolución desarrollamos la capacidad de comer carne, misma que actualmente ostentan primos cercanos nuestros, como los chimpancés, que a veces también cazan e incluso lo hacen de forma colectiva. Estas capacidades son probablemente muy antiguas en nuestra línea evolutiva, y fueron heredadas por los primeros homínidos a partir de antecesores comunes a nosotros y a los simios antropomorfos. Pero ellos han seguido hasta hoy alimentándose primordialmente de vegetales, mientras que no-

<sup>50</sup> Algunos datos de publicación reciente: “Más de 100 mil mujeres fueron violadas durante 36 años de conflicto en Guatemala”, <[www.elpais.com/articulo/reportajes/Feminicidio/silenciado](http://www.elpais.com/articulo/reportajes/Feminicidio/silenciado)>, 16/10/2011. En México, “matar a la mujer por celos, atenuante en 14 entidades. Un buen abogado y una fianza pueden evitar que el asesino pise la cárcel”, <[www.milenio.com](http://www.milenio.com)>, 07/10/2011. En el plano internacional, “más de dos millones de mujeres ‘desaparecen’ cada año”, por feticidio, <[www.elpais.com/articulo/internacional/millones/mujeres](http://www.elpais.com/articulo/internacional/millones/mujeres)>, 21/09/2011, mientras que “cuatro millones de mujeres desaparecen cada año”, muertas antes de cumplir los cinco años, <[www.elpais.com/3500-millones/2011/09/cuatro-millones-de-mujeres](http://www.elpais.com/3500-millones/2011/09/cuatro-millones-de-mujeres)>.

sotros hemos incluido en nuestra dieta la carne a unos niveles no alcanzados por ninguna otra especie primate conocida. Nos hemos convertido en carnívoros, o mejor dicho en omnívoros pero, como diría Marvin Harris (2005), unos omnívoros aquejados por una verdadera “ansia de carne”.

Este carnivorismo nos asimila en cierto modo a los grandes cazadores, animales adaptados para ingerir carne procedente de herbívoros, o incluso de otros carnívoros. *Homo sapiens* come todo tipo de carne pero mantiene la capacidad para ingerir vegetales, los cuales han seguido constituyendo la parte más importante de su dieta en la mayoría de las culturas humanas.<sup>51</sup> ¿Por qué se dio esta evolución hacia un omnivorismo ansioso de carne? La explicación más plausible se relaciona con las condiciones ecológicas en las que se produjo el desarrollo de la línea homínida: la salida de la selva hacia biotopos de selva-bosque y, posteriormente, de estepa arbolada y de sabana (Campbell, 1985). Sin embargo, sabemos que algunos parientes nuestros extintos de la línea homínida no optaron por el carnivorismo, sino por alimentarse únicamente de vegetales. Esto nos indica que el camino carnívoro no estaba determinado, o no completamente. Los homínidos vegetarianos perdieron la partida evolutiva: desarrollaron una adaptación muy completa para ingerir las plantas herbáceas de la sabana, pero esa adaptación resultó ser un camino evolutivo sin salida. No pudieron competir con los primates que habían optado por desarrollar el carnivorismo. Resulta plausible pensar que estos parántropos vegetarianos, como ya dijimos, hayan sido cazados y comidos por especies como *Homo habilis*, probablemente ya bastante desarrolladas en lo referente a la caza.

El carnivorismo y la caza no son exactamente lo mismo. No se superponen directamente. Puede que hayamos pasado por una fase de carroñeo donde nos habríamos dedicado a comernos las sobras de los demás, de los auténticos carnívoros. ¿Hasta qué punto era el *Australopithecus* un cazador? La controversia al respecto ha llenado bibliotecas enteras. Hoy se admite generalmente que *Australopithecus* cazaba poco, pero aun así es probable que lo hiciera,

<sup>51</sup> Esto se agrava a partir del neolítico. Con el advenimiento de la agricultura la dieta en general se empobrece, tanto en lo referente a variedad y calidad como, en muchos casos, a la cantidad. La agricultura permite alimentar a más gente, pero no necesariamente alimentarla mejor.

como lo hacen hoy sus primos lejanos los chimpancés. De lo que no cabe duda es de que *habilis*, *ergaster*, y probablemente todos sus sucesores hasta *sapiens*, cazaban. Cuando aparece el humano moderno, *sapiens sapiens*, lo hace en un contexto de forrajeadores omnívoros para los cuales la carne es una parte importante de la dieta, y que ya no esperan a comerse las sobras de los grandes carnívoros, sino que han aprendido de ellos a procurarse la carne por su cuenta. Poco adaptados por su evolución biológica para cazar, los homínidos han desarrollado prótesis tecnológicas para hacerlo. Sin garras, sin dientes especializados en cortar y desgarrar, han suplido estas carencias con piedras y, podemos suponer, palos y huesos. Para atrapar a las presas han desarrollado redes y trampas, y para la caza mayor han necesitado cooperar entre ellos. El resultado es una figura que probablemente está ya bien definida en el paleolítico superior aunque casi nunca se encuentre representada en el arte de ese periodo: el cazador.

¿Quiénes son los cazadores? Para nuestro tema, resulta importante tratar de determinar en qué momento los machos se apropiaron de la caza. ¿Fueron siempre ellos los cazadores? ¿Compartieron esta actividad con las hembras en algún periodo de la evolución homínida? Si es así, ¿cuándo dejaron de cazar las hembras, y por qué?

Quizás una de las claves para comprender esto se encuentre en la distinción, que ya apuntábamos en un apartado anterior, entre la caza menor y la mayor. Ciertos animales pueden ser atrapados —o pescados—<sup>52</sup> sin excesivas dificultades, a veces por medio de trampas de fácil construcción y disposición; todo ello permite la caza individual, probablemente dentro de un territorio circunscrito y cercano al asentamiento del grupo. Pero la captura de animales más grandes requiere del desarrollo de otras técnicas, rastreo, trampas; técnicas de captura que exigen la cooperación de varios miembros del

<sup>52</sup> Sobre la importancia de la pesca, y en especial de los recursos marinos, en la evolución de *Homo sapiens*, véase Curtis W. Marean (2010). Recientes investigaciones en Timor Oriental proponen que seres humanos habrían sido capaces de pescar atunes de gran tamaño hace 42 mil años. No queda claro el método utilizado, pero en la región se han encontrado anzuelos de concha de entre 23 mil-16 mil años de antigüedad. Tampoco se nos dice nada sobre si esta pesca era realizada por los machos (u hombres), las hembras (o mujeres), o ambos, <[www.lavanguardia.com/ciencia/20111125/54238550292/hombre-cavernas-pescaba](http://www.lavanguardia.com/ciencia/20111125/54238550292/hombre-cavernas-pescaba)>. Para la posible participación de las mujeres en la pesca, puede consultarse Adovasio *et al.* (2008:232 y ss.).

grupo. ¿Participaron machos y hembras indistintamente en las grandes cacerías que nos han sido restituidas por la arqueología contemporánea? No lo sabemos. En el modelo de Cucchiari parecería ser así, pero el modelo “forrajeador” de Cucchiari no distingue entre diferentes tipos de caza. Moscovici, por su parte, sí lo hace, y apunta a que la caza mayor, la más compleja y peligrosa, habría sido desde el principio un asunto de machos, empezando por los machos antiguamente periféricos al grupo o “superfluos”, los cuales habrían adquirido así una nueva importancia. Se trata de los machos solteros, los jóvenes, que una vez convertidos en cazadores habrían contado con la fuerza para imponer el reparto de las hembras, primer paso para apropiarse también de las crías y para convertir a los nuevos machos a su vez en cazadores. A partir de ahí se habría creado una conciencia de solidaridad entre los machos, primer paso para la relegación de las hembras a la reproducción y a las tareas de crianza, junto con el forrajeo de alimento vegetal y, quizá, la captura de presas de pequeño tamaño.

¿Cuándo tuvo lugar esto? La respuesta que podamos dar a esta pregunta —si es que podemos darle alguna respuesta— es importante, porque no es lo mismo la sacralización de los poderes vitales de las hembras efectuada por parte de un grupo de machos todavía indefinidos en cuanto a sus tareas y prerrogativas, que esa misma sacralización operada por un grupo de cazadores. ¿Hasta qué punto estaba el colectivo de machos ya predefinido como un grupo de cazadores en el paleolítico superior, o se convierte en eso a lo largo de dicho periodo, excluyendo a las hembras de la caza? Quizá no podamos contestar nunca a esta pregunta, pero lo cierto es que el resultado del proceso, incluyendo en él todo lo que ya hemos dicho y, sobre todo, la aparición de la conciencia simbólica, es un tipo de organización social dominada por machos cazadores enfrentados —simbólicamente y en la *praxis*— a hembras criadoras y forrajeadoras, pero excluidas de la caza. Estos machos se van a convertir en “hombres”, en la parte masculina de la sociedad, mientras que las hembras van a devenir “mujeres”, la parte femenina. Las consecuencias de estas opciones —cuyo grado de determinación por condiciones ecológicas o tecnoeconómicas y por desarrollos homínidos previos es difícil de precisar—<sup>53</sup> han resultado ser incalculables, y hoy las seguimos sufriendo plenamente.

<sup>53</sup> Al respecto, véase Fox (1990).

A partir del neolítico, quizás un poco antes, esta división del trabajo por géneros parece encontrarse plenamente establecida. Las representaciones artísticas empiezan a mostrar profusamente, no únicamente al cazador, sino también al guerrero.<sup>54</sup> Como han mostrado recientes investigaciones, la prehistoria es una época violenta; todas las formas de violencia humana que siguen con nosotros hoy se encuentran ya allí, probablemente desde el paleolítico (Guilaine y Zammit, 2002). En los últimos 20 a 30 mil años nos hemos convertido en la especie depredadora por antonomasia, no sólo de todo tipo de plantas, animales y nichos ecológicos (Cordón, 1981), sino de nosotros mismos. Somos lo más violento que ha existido sobre este planeta, y aun esto suponiendo que en el caso de los animales se pueda hablar propiamente de violencia (Barnett, 1977; Derrida, 2010). En el nuestro sí, y así ha sido desde nuestra ascensión al pensamiento simbólico. Hemos convertido la predación animal, en gran parte quizá por medio de la imitación de los grandes depredadores, en la clave de nuestro triunfo evolutivo, hasta el punto de eli-

<sup>54</sup> Las primeras representaciones claras de cazadores y, sobre todo, de guerreros no las encontramos hasta el periodo del llamado “arte levantino” o “del Levante español”, de entre 15 mil-10 mil años de antigüedad, es decir, ya prácticamente en el neolítico. Pinturas de un estilo muy parecido —figuras esquematizadas, movimiento— aparecen posteriormente, incluso en tiempos históricos, en el norte y otros lugares de África, pero las relaciones entre las áreas geográficas y/o culturas de procedencia son inciertas. A. H. Brodrick (1981:31-32) describe el grupo de guerreros del Cingle de la Mola Remígia (Levante español) con una expresividad que refuerza lo que queremos mostrar aquí: “Estos hombres en tensión, llenos de vida, alertas, dan la impresión de que ahora el objeto de la caza es el hombre y no la busca de una simple presa animal. Llevan ciertos atavíos en la cabeza, y el jefe que les dirige ostenta una especie de casco, seguramente de plumas. Las caras de todos ellos, menos la del jefe, están tan estilizadas que parecen caricaturas de máscaras, pero el horrendo y decidido perfil del jefe es casi completamente humano. Realmente en esta escena tenemos una de las rarísimas pinturas prehistóricas del rostro humano”. Pienso que este último comentario puede ser puesto en relación con lo ya dicho sobre el rostro —o mejor dicho su ausencia— en las “venus” paleolíticas. Siguiendo en esto a Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997), parece que el rostro debe ser considerado una conquista tardía y progresiva, posiblemente en conjunción con la progresiva toma de conciencia del género (Cucchiari, 2000). Véase también Giorgio Agamben para un análisis del rostro humano en relación con lo animal (2007). Para un tratamiento amplio de la guerra prehistórica a partir de pinturas como la comentada aquí, véase Guilaine y Zammit (2002).

minar a la casi totalidad de nuestros competidores reduciéndolos a figuras testimoniales en parques naturales, zoológicos o, una vez taxidermizados, en museos (Polinger Foster, 2004; Derrida, 2010). Sin embargo, sería un error —un error que ha sido cometido reiteradamente, y lo sigue siendo— pensar esto en términos de agresividad natural. En nuestra especie los instintos —en el sentido de pautas de comportamiento— están desactivados en su casi totalidad, lo que probablemente incluya la agresividad que hubiéramos podido heredar de nuestros ancestros. Toda esta programación genética ha tenido que ser suplida mediante programas culturales (Geertz, 1987). Para poder actuar como depredadores, cazadores o guerreros efectivos, tenemos que recibir la socialización adecuada. De hecho, ningún predador se comporta como nosotros. Una de las pruebas de que como depredadores somos el resultado de una construcción sociocultural, y no de un programa genético, es que carecemos de las inhibiciones que impiden a los animales llevar su depredación más allá de un punto, o aplicarla intraespecíficamente. En nuestro caso este tipo de inhibiciones solamente aparecerán si existe el programa cultural adecuado para ello; en caso contrario tendremos la masacre, el ensañamiento y la crueldad. Es lo que nos muestran las excavaciones arqueológicas, ya sea de la prehistoria o de tiempos históricos, o nos cuentan los documentos existentes, empezando por los literarios: uno de los textos fundacionales de la cultura occidental, *La Ilíada*, es la narración de un conjunto de masacres, y la Biblia, en especial el Antiguo Testamento, tampoco queda lejos de ello.

El género se convierte en importante aquí cuando constatamos que el cazador y guerrero es el hombre, al menos desde que nuestra especie accede a la conciencia simbólica, o desde que tenemos noticias claras. Las mujeres cazadoras o guerreras son personajes míticos o figuras episódicas; más allá de eso no existe evidencia de que mujeres reales hayan ejercido jamás estas funciones, y mucho menos colectivamente, en cuanto grupo. La violencia humana, entonces, ha sido desde los inicios un privilegio masculino, un derecho y un deber de los humanos clasificados como “hombres”. En realidad, como ya habíamos apuntado en un trabajo anterior, el hombre es el ser violento por antonomasia, y la mujer cuando ejerce la violencia, en especial cuando se le concede el derecho a hacerlo, lo hace por delegación (Vendrell, 2003). En caso contrario se convierte en el enemigo a eliminar y a borrar del mundo: Medusa, Penthesilea



(reina de las amazonas), la Bacante, la Bruja... Más allá de eso, puede afirmarse sin exagerar que la masculinidad, en sí misma, es violencia, es una forma de violencia inherente a una posición de dominio. Un “hombre” no violento tiene poco de hombre en términos del sistema de supremacía masculina; se trata más bien de una mujer, o como mínimo de un “afeminado”. En estos casos, su anatomía resulta irrelevante. Como nos muestra Pierre Clastres (2010), entre los guayaquíes el hombre que no desarrolla o pierde su capacidad para la caza deja automáticamente de ser considerado tal; su feminización, en términos de las posiciones definidas en su cultura por el sistema de género, resulta inmediata e implacable. Los casos podrían multiplicarse (Gilmore, 1994).

¿Sobre quién se ejerce la violencia masculina? Dejando aparte a las víctimas obvias del cazador, las presas animales, hay dos victimizados fundamentales: las mujeres y los menores, a los que en algunas culturas pueden añadirse los ancianos y los enfermos o impedidos.

Para que el macho convertido en hombre pueda ejercer su dominio por medio de la violencia tiene que haber convertido a la hembra en mujer.<sup>55</sup> Una vez completado el proceso de “feminización” de las hembras, las mujeres pasan a ser la parte explotada del sistema de género. Como apunta Meillassoux, las mujeres son “los explotados” por antonomasia, de una forma mucho más clara que los menores, y mucho más básica —y más antigua— que los grupos sociales explotados en su conjunto, convertidos en castas o clases, todo lo cual no aparecerá hasta más tarde y en gran parte a partir de condiciones creadas por la explotación de las mujeres. La doble explotación de las mujeres, como productoras (su capacidad de trabajo) y como reproductoras (sus capacidades procreadoras) resulta perfectamente visible en las sociedades de caza-recolección, pero se agrava todavía más con el surgimiento de la agricultura. En las sociedades agrícolas la mujer es codiciada por sus cualidades reproductoras,<sup>56</sup> y como tal, objeto de raptos o de intercambio. En

<sup>55</sup> Y definido un ámbito de “minoridad” para las crías, que puede variar bastante entre diferentes culturas. Pero aquí sólo nos ocuparemos de la explotación de los menores en su relación con la explotación de las mujeres, principal tema de este estudio.

<sup>56</sup> Según Meillassoux, la reproducción se vuelve mucho más importante en las comunidades agrícolas, que ven hacia el futuro, que en las “hordas” forrajeadoras, donde lo importante es la supervivencia en el presente. Entre

primer lugar, se convierte en presa y, como tal, puede ser *cazada*.<sup>57</sup> Según Meillassoux, ésta es la situación típica en comunidades humanas matrilineales, las cuales tienden a conservar a las mujeres en el grupo. Cuando los azares biológicos de la reproducción no proporcionan el número mínimo de mujeres para asegurar la generación de remplazo, es preciso salir a buscarlas a otros grupos;<sup>58</sup> dado que todos los grupos de esa área cultural serán probablemente matrilineales y tenderán a preservar a sus mujeres, no queda otro recurso que robarlas. Esto último se efectúa por medio de violencia y empleando métodos como la emboscada, que en la mayoría de los casos se consideran inadecuados, inaceptables o “innobles” para dirimir conflictos entre varones. Se trata de una verdadera *caza* de mujeres, entonces, mediante métodos muy parecidos, o idénti-

---

estos últimos grupos, la reproducción parece ser más un efecto de los apareamientos que algo buscado en sí. La mujer es buscada como compañera y por su capacidad de trabajo en tanto adulta. Cabe recordar que, como señalan también otros autores, los “cultos de la fertilidad” son propios de las sociedades agrícolas; este argumento ha sido esgrimido contra la interpretación de las venus paleolíticas como “diosas de la fertilidad”, las cuales como tales no aparecerían hasta el neolítico. Se habría producido entonces una evolución desde la “Señora —o según algunos Madre— de los Animales” hasta la “Diosa Madre” propiamente dicha (Rawson, 1973). De hecho, en el esquema de Meillassoux el parentesco, entendido como sistema que establece algún tipo de filiación predefinida de los individuos, lo que a su vez los obliga a unas determinadas alianzas, no aparece hasta la constitución de comunidades agrícolas. Pero, como ya hemos visto, para que pueda instaurarse el parentesco es preciso que previamente se establezca el género.

<sup>57</sup> En este sentido se podrían analizar las relaciones estructurales y simbólicas entre las mujeres por un lado y el alimento, las bestias o la carne por el otro (Derrida, 2010; Lévi-Strauss, 1991).

<sup>58</sup> Es preciso tener en cuenta el “valor” diferencial de machos y hembras en la reproducción humana. Un macho puede fecundar a un número indeterminado de hembras, mientras que éstas sólo pueden producir una cría cada cierto tiempo —tiempo que en las comunidades “primitivas” se alarga considerablemente por los imperativos de la crianza. El control de la fecundidad del grupo pasa entonces por las hembras adultas disponibles, lo cual vale tanto para conseguir la generación de remplazo como para controlar el exceso de población. Puede darse el caso de que el infanticidio femenino, presente en numerosas comunidades como método para controlar el crecimiento del grupo (Harris, 2006), se sume a la carencia de hembras por los azares de la reproducción biológica.

cos, a los empleados en la captura de animales;<sup>59</sup> métodos que no se aplican a la guerra entre varones, que se rige por otras reglas.<sup>60</sup>

Preocupado en todo momento por relacionar la reproducción con la producción, Meillassoux propone que la situación matrilineal, con el consiguiente raptó de mujeres, debe ser asociada con una agricultura de vástagos, es decir, de productos que no producen semillas fácilmente almacenables y cuya conservación, a la vez, resulta problemática. Estos grupos pueden escindirse más fácilmente, porque conseguir los vástagos con que reiniciar el ciclo agrícola les resulta relativamente sencillo. Ello iría en contra de la aparición de autoridades políticas centralizadas a partir del control de graneros, dado que no existen graneros que controlar. Muy distinta es la situación en las agriculturas cerealeras. Al permitir la acumulación de reservas y, por lo tanto, los graneros, las culturas fundamentadas sobre la agricultura de semillas permitirían un manejo político más amplio. Esto se traduciría en la posibilidad de sustituir el robo de mujeres por un intercambio más o menos ordenado de las mismas. La contrapartida de esto sería el desplazamiento desde la matrilinealidad a la patrilinealidad, con la concomitante aparición del “patriarcado” en su sentido clásico. Cabe recordar aquí que en algunas de las culturas matrilineales más famosas, como los trobriandeses estudiados por Malinowski, la paternidad no es oficialmente reconocida; el “padre” es simplemente el marido de la madre, los hijos han sido concebidos por un espíritu del clan materno —es decir, por un ancestro—, y la autoridad la ejerce el hermano de

<sup>59</sup> En el arte paleolítico aparecen representaciones femeninas “superpuestas” a figuras de animales que quizá se podrían interpretar de esta forma: la hembra o mujer asociada al animal en tanto presa —y no únicamente simbolizada por el animal, o ambos actuando como símbolos “femeninos”. También se ha aventurado esta explicación para las venus paleolíticas, consideradas por algunos investigadores como “trofeos”. Para todas estas interpretaciones y polémicas véanse Giedion (2000), Rawson (1973), Sanahuja (2002), Ucko y Rosenfeld (1967).

<sup>60</sup> Sin embargo, ciertos grupos de “cazadores de cabezas” parecen haber practicado igualmente la emboscada contra víctimas masculinas. Puede que esto sea posible por una distancia creada “etnocéntricamente” con respecto a la víctima, que la situaría de nuevo en una posición más cercana a la del animal —¡o a la de la mujer!— que a la de un “hombre”. Recordemos que muchos pueblos se autodenominaban a sí mismos con términos equivalentes a “los seres humanos”, considerando automáticamente no-humanos, o inferiores, a las etnias vecinas (Lévi-Strauss, 1991).

la madre, que es también de quien los hijos de la hermana reciben la herencia. La paternidad, por lo tanto, al menos en culturas con sistemas de filiación bien establecidos, parece pasar por la instauración del patrilineaje. La tentación de ver esto en términos evolutivos es grande; todo parece funcionar como si la matrilinealidad hubiese sido un estadio anterior, progresivamente sustituido por una patrilinealidad que parece ofrecer una mejor solución en términos de parentesco —es decir, de gestión de las capacidades reproductivas de las mujeres—, y abrir mayores perspectivas en cuanto al desarrollo político. Es algo que vemos claramente en Robin Fox y que, aunque mitigado, apunta también en Meillassoux. Sin embargo, para Fox el dominio masculino era simplemente un axioma de partida, algo que quedaba sin explicar, como si ni siquiera necesitara ser explicado (Vendrell, 2010a). Y en las ciencias sociales, cuando algo se deja sin explicar o se eleva —o se rebaja— a la categoría de axioma, inmediatamente queda remitido a “la naturaleza”. Sin embargo, como intentamos mostrar aquí, tal solución es ilegítima. El dominio masculino no puede ser empleado como explicación, sino que es algo que debe ser explicado. En el caso de Meillassoux, al remitir ambos modelos de filiación lineal, la que pasa por las mujeres y la que lo hace por los hombres, a modos específicos de producción agrícola, la propensión a ver ambos sistemas en términos evolutivos queda mitigada. No obstante, lo cierto es que la matrilinealidad es mucho menos frecuente que la patrilinealidad, al menos en las culturas que ha sido posible estudiar etnográficamente o reconstruir a partir del registro arqueológico o histórico. Quizás ello deba ser puesto en conexión con la extensión —o como ha dicho algún autor, el “triumfo” (Diamond, 2007)— de las agriculturas cerealeras, al menos en tiempos históricos.

Sea como sea, lo importante aquí, para nuestros propósitos, es constatar que la mujer, aun admitiendo variaciones entre diferentes culturas, es siempre y en todas partes la parte subordinada, dominada y explotada, y ya sea que los hombres se asocien para raptarlas, o bien para “protegerlas”, en el sistema de género las mujeres han quedado convertidas en rehenes de un juego perverso de amenazas y “protección” que las mantiene sujetas y dependientes.

Cazadas como animales, convertidas en botín de guerra o en objeto de intercambio, las mujeres como colectivo han quedado sujetas a la violencia del grupo masculino. Entre ambos grupos hay sin embargo una diferencia importante: los hombres, cazadores o gue-

rreros, pero también cultivadores o pastores, actúan casi siempre de forma asociada, al mismo tiempo obstaculizando o impidiendo que las mujeres hagan lo mismo. Los mecanismos para ello son múltiples: la patrilinealidad crea lazos entre los hombres del linaje, mientras que las mujeres son extranjeras al mismo, y las hijas se convertirán en extranjeras en otros patrilinajes. Luego los hombres acumulan signos de prestigio como cazadores, guerreros o, más tarde, propietarios; también como especialistas religiosos o, cuando se da la oportunidad, políticos. Los cazadores suelen formar partidas, al igual que los guerreros. Por su parte, los propietarios se reúnen en asambleas de ciudadanos-propietarios, como en la polis griega, mientras las mujeres se quedan en sus respectivos hogares. Estos ciudadanos pueden constituirse en cuerpo político y funcionar según toda una serie de modalidades, consejos de mayores —o “ancianos”—, asambleas de ciudadanos —en principio sólo determinados propietarios—, colegios aristocráticos, cortes nobiliarias, etc. Lo que caracteriza a todas estas modalidades es que de ellas sólo forman parte los hombres, y generalmente hombres que son a la vez padres y propietarios. Habrá que esperar hasta el advenimiento de las democracias contemporáneas, y en algunos casos hasta tiempos sorprendentemente recientes, para que algunas mujeres empiecen a formar parte del cuerpo político con derechos iguales o similares a los de los hombres. Aun así, no existe prácticamente ningún gobierno o parlamento en el mundo, todavía hoy, dominado por mujeres al nivel en que lo han estado los gobiernos masculinos durante los últimos dos milenios y medio.<sup>61</sup> Quizás una de las imágenes que más poderosamente muestran esta diferencia sea, en el caso de ciertos grupos de cazadores-recolectores-horticultores, la presencia de “casas de los hombres” en un lugar destacado o central del poblado, rodeadas por los hogares “nucleares”, dispersos, regidos por las “esposas y madres” de esos hombres. En la casa de los hombres, a veces llamada “club masculino”, éstos componen y recomponen

<sup>61</sup> Desde hace unos años ha habido presidentas de gobiernos y jefas de Estado, lo cual es muy diferente a dominar el cuerpo político. Podemos establecer comparaciones con el caso de las reinas. Ninguna reina, en ninguna época, ha gozado de una corte compuesta total o mayoritariamente por mujeres de la nobleza. En algunos casos, incluso, se puede decir que el acceso al poder —y el mantenimiento del mismo— ha requerido de una notoria “masculinización”, por la vía del celibato; quizás el caso más célebre sea el de Isabel I de Inglaterra, “la reina virgen”.

diariamente su asociación, guardan secretos cuyo acceso sólo se permite a los varones, planean o realizan las iniciaciones de los nuevos integrantes del club, adolescentes o jóvenes varones, y puede que incluso sea donde habitan primordial o permanentemente, recogiendo cada quien a su “hogar” respectivo sólo para pasar la noche, o efectuando visitas esporádicas al mismo. En la mayoría de los casos, el acceso a dichos espacios por parte de las mujeres se encuentra restringido o está prohibido. A veces se introducen mujeres en dichas “casas”, pero únicamente para prestar servicios a los hombres, incluyendo los sexuales; suelen ser mujeres de otros grupos, captadas por diversos medios o capturadas, o mujeres del propio grupo que han quedado fuera del circuito matrimonial por alguna razón.<sup>62</sup> La transgresión de las prohibiciones por parte de las mujeres de la aldea puede comportar sanciones de diverso tipo, que pueden llegar en algunos lugares a la violación colectiva o al asesinato. La violencia contra las mujeres, en dichos contextos, puede alcanzar cotas inauditas. Pero, con casa de los hombres o sin ella, las mujeres de hecho son casi siempre objeto de toda clase de violencias, desde la golpiza al asesinato pasando por la violación, por no hablar de la llamada “violencia psicológica”, o de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000). Pocas son las que escapan a este destino en un sistema de supremacía masculina, menos todavía en un sistema patriarcal estricto, hasta que las sociedades no establecen algún tipo de control sobre estas violencias; incluso en estos casos, que además son en su mayoría muy recientes, nada ha podido impedir todavía que las mujeres sigan siendo golpeadas, violadas, asesinadas y sometidas a todo tipo de discriminaciones, atropellos y abusos.

Quienes admiten esto y lo “naturalizan”, sea cual sea el expediente empleado para ello, asumen el derecho de media humanidad a someter, explotar, humillar y abusar de la otra mitad. Incluso si se pudiera demostrar que existe algún tipo de fundamento “genético” de las diferencias de género, en un mundo humano nada justificaría un orden construido a partir de la dominación y la violencia. Pero lo cierto es que, como ya dijimos, ni siquiera existe evidencia sólida alguna de dicho fundamento. Cabe partir siempre de la hipótesis de que las diferencias son el fruto de una construcción social. Como

<sup>62</sup> También puede tratarse de “esposas del pueblo” entregadas por los varones mayores a los jóvenes como compensación, como entre los lele del Kasai (Heusch, 1973).

tales, tienen una historia, cumplen una serie de funciones y se articulan en un sistema de símbolos. Para empezar a explorar cómo se articulan dichos símbolos y cómo se mantiene vigente el sistema, necesitamos adentrarnos ahora en los procesos de socialización mediante los cuales se construyen los nuevos integrantes de los grupos humanos. Desde que existe el género, todo recién nacido es clasificado y construido según los modelos definidos por el sistema, que siempre o casi siempre son dos: masculino y femenino. Una vez clasificado el bebé, casi siempre a partir de la conformación genital, se inicia el proceso de su construcción como un futuro hombre o una futura mujer, y ambos procesos son muy distintos porque lo que se espera obtener de ellos también lo es: por una parte el dominador, por la otra la dominada; el violento frente a la violentada.

#### LA CONSTRUCCIÓN DEL DOMINADOR: HOMBRES Y PADRES

Al dominador hay que hacerlo. Las crías humanas que nacen con genitales externos y con una determinada configuración hormonal, todo ello como resultado de la posesión y activación del par cromosómico XY, no son nada más —ni menos— que eso: crías “macho” de la especie humana. Como tales, heredan el programa que, en interacción con el ambiente en que se desarrollen, propiciará la adquisición de una determinada anatomía, la del macho, misma que las diferentes culturas, de una u otra forma y en mayor o menor medida, reconocen como “masculina”. Dicha anatomía, en lo que a sus características heredadas se refiere, es el producto de una compleja evolución de millones de años, evolución cuyos recovecos y enigmas todavía hoy se esfuerzan en descifrar biólogos, paleontólogos, ecólogos, antropólogos y otros científicos (Diamond, 2007; Fox, 1990; García Leal, 2005; Hapgood, 1981). Ni siquiera está claro cuándo la anatomía humana empezó a evolucionar —o si lo hizo— en respuesta a requerimientos culturales, y ya no simplemente sociales genéticamente heredados. Tampoco sabemos qué parte del ser humano anatómicamente moderno es fruto de la evolución en un medio ambiente “natural”, y qué parte, si es que alguna, lo es de la evolución en ambientes ya fuertemente afectados por la cultura. Se ha propuesto que el ser humano anatómicamente moderno es anterior en prácticamente cien mil años al “gran salto” de la conciencia hacia los sistemas simbólicos (Diamond, 2007; Tattersall, 2006).

Si esto fuera así, hemos de presumir que las peculiaridades anatómicas de nuestra especie se desarrollaron por acción de los mecanismos recopilados por autores como Jared Diamond o Ambrosio García Leal, y que dicha evolución se dio en un medio social todavía, en lo fundamental, genéticamente programado. Al llegar la conciencia simbólica y producirse el desplazamiento del programa genético por el cultural, se habría tenido que trabajar con cuerpos procedentes de un pasado *homínido*, más que humano propiamente dicho. Sin embargo, todavía no sabemos hasta qué punto éramos culturales antes del “gran salto” representado por la aparición de la conciencia simbólica. Las posturas varían, desde los autores convencidos de que especies como *Homo erectus* —y ya no digamos los neandertales— de alguna forma ya “hablaban”, hasta los que piensan que fuimos fundamentalmente “animales” —el tercer chimpancé (Diamond, 2007)— hasta hace unos 50 a 40 mil años, y que las culturas basadas en sistemas de símbolos y lenguajes articulados complejos no son anteriores a esa fecha.<sup>63</sup>

Lo que sí parece cierto es la continuidad social, en el sentido de provenir de especies que han sido sociales desde hace millones de años, experimentando —por selección natural— con diferentes fórmulas organizativas. En dicho contexto evolutivo, nuestros cuerpos se explican por selección natural y, de un modo más complejo y polémico, por selección sexual. Pero, dejando aparte el hecho de que los humanos hayan seguido siendo seres sociales después del “gran salto” y de la aparición de la conciencia simbólica, ¿en qué sentido podemos hablar de continuidad entre las formas de agrupación (lo que hasta ahora por comodidad hemos llamado “sociedades”) de nuestros ancestros primates y homínidos, y las sociedades humanas estructuradas mediante sistemas simbólicos?<sup>64</sup> Y, ¿qué importancia o simplemente qué relación tiene esto con el tema del presente capítulo?

<sup>63</sup> Para una revisión reciente, desde una perspectiva predominantemente arqueológica, véase Brian Fagan (2011). Es interesante señalar que el libro de Fagan, publicado originalmente en 2010, carece por completo de perspectiva de género, adoptándose en él la casi totalidad de los tópicos y estereotipos habituales al respecto sin apenas discusión. Su visión puede corregirse con la lectura de J. M. Adovasio *et al.* (2008).

<sup>64</sup> Esta pregunta se encuentra ya planteada en el clásico estudio de Friedrich Engels (1992 [1884]) sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.



La respuesta es que, si bien hemos heredado los cuerpos, no parece haber sido así con las conductas (Le Breton, 1999). La conducta humana aparece como genéticamente desprogramada. De otra forma sería sumamente difícil explicar la diversidad cultural humana, es decir, en el interior de una misma especie. Ciertamente, se aprecian variaciones conductuales en otras especies, en función del medio, pero éstas ni remotamente se acercan a la variedad y la complejidad de los sistemas sociales y las culturas humanas. Con el surgimiento del lenguaje y de la conciencia simbólica, los humanos abandonaron el corsé conductual genéticamente programado y pasaron a residir en corsés simbólicos dependientes de programas culturales (Geertz, 1987). Construyeron sus propias cárceles hechas de símbolos, de lenguaje, y luego tiraron la llave. Esto último quiere decir, para expresarlo en términos quizás un tanto filosóficos, que dejaron de ser inmanentes al mundo. Los animales, incluso los más cercanos a nosotros genética y conductualmente, son inmanentes al mundo; nosotros nos hemos vuelto *trascendentes* a él. Entre el mundo —sea lo que sea *eso*— y nosotros se cierne la pantalla del lenguaje, la “selva de los símbolos”, y esto quiere decir que lo que pueda haber más allá, o al menos una relación directa con ello, nos está vedado. En resumidas cuentas, heredamos genéticamente un cuerpo, seguramente modelado a lo largo de un largo viaje evolutivo, pero este cuerpo ya no sabe cómo comportarse. En realidad, en sí mismo resulta indefenso e inerte, y sólo la programación cultural, diversa como lo son las culturas, lo animará y le permitirá encarnar alguna de las identidades o posiciones, o alguno de los papeles culturalmente definidos. De cualquier cría humana, hay que hacer un humano. Parece una paradoja, pero no lo es tanto si nos damos cuenta de que la cría, por sí misma, jamás llegaría a desarrollar ninguna de las características que consideramos propiamente humanas: hablar, andar erguido, comportarse de una forma “masculina” o “femenina”, experimentar emociones —sus modulaciones y su control— propiamente humanas, o incluso circunscribir su universo perceptivo dentro de determinados límites o elaborar alguna forma de ese tipo de comportamientos que llamamos “sexuales”. Probablemente, no llegaría ni a controlar sus esfínteres.

Heredamos el cuerpo, entonces, y se trata de un cuerpo sexuado y apto para reproducirse, pero no heredamos ninguna de las conductas asociadas con estos hechos, ni con los de la reproducción ni con los del “sexo” (entendido aquí en el sentido biológico: macho/hem-

bra). Toda la parte conductual es necesario aprenderla por medio de un proceso sumamente dilatado, difícil y costoso.

Volvamos a nuestra cría del principio: ciertos indicios nos indican que es un macho, pero podemos ver que, sin duda, no es un hombre. Del macho hay que hacer un hombre; esto no ocurrirá por sí mismo. Por supuesto, igual ocurre con la hembra: es necesario convertirla en una mujer. De ello nos ocuparemos en el capítulo siguiente, dedicado a la construcción de *la dominada*. ¿Por qué plantearlo en estos términos? Porque la construcción del hombre es la del dominador, y la construcción de la mujer la de la dominada, dependiendo ambas de que haya un sistema simbólico que dé cuenta de la existencia de “hombres” y de “mujeres” y que, por lo tanto, permita asignar un destino social a las crías macho y a las crías hembra. Por sí mismas, estas crías no son ni hombres ni mujeres, ni dominadores ni dominados; de hecho, no son nada, ni siquiera son “humanas” en el sentido que nosotros damos a esa palabra. La posibilidad de que existan hombres y mujeres depende de un sistema de género que contemple, como mínimo, dos polos, el de lo masculino y el de lo femenino, y que permita asignar a los recién nacidos a esos polos a partir de determinadas características. Estas características, por tratarse de bebés, no pueden ser más que anatómicas, pero conforme avanza la construcción de las identidades de género, entrarán en juego otros factores. La asignación a lo masculino y, en menor medida, a lo femenino ya no dependerá tanto de la anatomía como de la conducta, del grado en que ésta se ajuste a las expectativas culturales sobre lo que debe ser una conducta masculina o femenina.

Hasta aquí todo bien, pero ¿por qué seguimos hablando de dominadores y de dominadas? ¿Por qué introducir el elemento jerárquico, la asimetría, el dominio? ¿No podría tratarse simplemente de un sistema simétrico y equitativo, con lo masculino en un polo y lo femenino en el otro?<sup>65</sup> En un mundo ideal, quizá. Pero en éste no, porque en éste, como hemos ido viendo, el género aparece como el resultado de una violencia, la necesaria para convertir al macho en padre. Como ya dijimos, sin padre no hay género, porque no hay ni mujer ni “madre”, o mejor dicho, no hay hembras encerradas en el papel de mujeres-madres (presentes, futuras o pasadas, como ocurre con las que alcanzan la menopausia). ¿Qué interés hubieran

<sup>65</sup> Algo que todavía se pregunta Gayle Rubin (2000 [1975]) en su texto, ya clásico, sobre el “tráfico de mujeres”.

podido tener las hembras en convertirse en “madres” para criar a los hijos de un “marido”? En cambio, el interés del macho por convertirse en marido y “padre”, y poder perpetuar así la alianza entre machos sustentadora de su dominio, es mucho más claro. Y todo ello se ha hecho tradicionalmente, al menos en parte, por medio de los ritos de iniciación —los masculinos, claro está.

En nuestras sociedades producto de la “modernidad”, el recién nacido clasificado como varón irá accediendo a su condición masculina de forma paulatina, inmerso en un proceso que, como ya apuntó John Gagnon (1980), en realidad cubre todo el ciclo vital. Sin embargo, se pueden distinguir en él diferentes etapas y momentos críticos. En la niñez recibirá su primera socialización al respecto, fundamentalmente en el ámbito familiar, y posteriormente en el escolar. A medida que crezca, los grupos de iguales irán asumiendo un papel cada vez más importante, paralelamente a la sustitución progresiva de la madre por el padre como modelo en el interior de la familia (Vendrell, 1999). Los cambios de la pubertad y, sobre todo, la lectura que la cultura correspondiente haga de ellos, constituirán un momento crítico en la construcción de la identidad de género. Es el momento del *héroe*. Luego el varón tiene que enfrentarse a una serie de decisiones clave, que supondrán, si tomamos el modelo desarrollado por Enrique Gil Calvo (2006), su conversión positiva —socialmente hablando— en *patriarca*, o bien la negativa en *monstruo*.

Todo esto gira en torno a la función paterna. El héroe es el varón joven que busca esposa, con el objetivo socialmente prescrito y sancionado de convertirse en padre.<sup>66</sup> Si lo consigue, o si acepta esa vía, pasará al estado patriarcal como cabeza de familia. Como padre y jefe de su familia, lo cual incluye tanto a la esposa, “*su* mujer y madre de *sus* hijos”, como a los hijos, el patriarca ejerce una función de dominio. En muchas culturas, dicho dominio incluye el derecho explícito al ejercicio de la violencia. Del patriarca se espera que mantenga el orden en el interior de su familia, y del conjunto de los patriarcas se espera que lo mantengan en la comunidad. Para poder cumplir con ello, disponen del recurso más o menos explícito o velado al uso de la violencia, una violencia que puede ser

<sup>66</sup> José Enrique Ruiz-Doménech (1993) nos ofrece un interesante estudio de cómo opera este esquema en la novela de caballerías medieval, y de cómo desde ahí se transmite a la novelística posterior.

de muchas clases y darse en diferentes niveles. Podríamos establecer un continuo desde el polo representado por el *pater familias* romano, dotado del derecho de vida y muerte sobre cualquier miembro de su familia, incluyendo a sus hijos adultos, hasta el padre en una familia conyugal moderna, del cual se espera que mantenga el orden pero sin recurrir a la violencia y que si, a pesar de todo la emplea, puede ser denunciado y perder la custodia legal de sus hijos, o acabar incluso en la cárcel. Obviamente, entre uno y otro polo la autoridad paterna ha sufrido una merma considerable, pero eso no quiere decir que no siga estando ahí. De un padre actual se sigue esperando que ejerza el derecho de autoridad sobre sus hijos, aunque compartiéndolo, al menos hasta cierto punto, con la madre. Pero esta autoridad se encuentra mermada por el Estado y sometida a supervisión constante. La escuela, con carácter obligatorio en la casi totalidad de los Estados modernos, interfiere con los derechos de autoridad de los padres provocando todo tipo de malentendidos y conflictos. Los padres se encuentran sometidos a la situación paradójica de tener que hacerse obedecer por sus hijos pero mediante el uso de métodos supuestamente “no violentos”, o ni siquiera coactivos. En muchas ocasiones los resultados se encuentran muy lejos de las expectativas y la “rebelión adolescente”, tan común en las sociedades contemporáneas, sin duda no es ajena a esto.<sup>67</sup> Dicha rebelión se da, además, en ambos géneros, aunque la respuesta ante la rebelión adolescente masculina y la femenina disten de estar equiparadas. En el caso del joven varón, en su etapa “heroica”, la rebelión puede formar parte del guión; como tal, es algo esperado, a veces incluso alentado. En el caso de la joven no existe guión social alguno para esta situación; de ella no se espera que desarrolle rasgos de independencia o iniciativa personal demasiado marcados, dado que su destino sigue siendo el de convertirse en esposa y madre de familia —es decir, madre de los hijos de su marido—, aunque en ciertos segmentos sociales se admita actualmente su paso más o menos prolongado por instituciones educativas o incluso el desarrollo de una carrera propia.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Sobre la pérdida de autoridad por parte del padre y la aparición del “rebelde sin causa” en la segunda mitad del siglo XX, en su relación con determinadas teorías pedagógicas y psicomédicas, véase Ehrenreich y English (1990).

<sup>68</sup> Se sigue esperando que dicha carrera quede supeditada, tarde o temprano, a la asunción de los papeles de esposa y madre. Las presiones so-

Como apunta Gil Calvo, hay “buenos” y “malos” patriarcas, siendo estos últimos los que se exceden en el uso de sus prerrogativas de poder y violencia. Dado que dichas prerrogativas varían enormemente entre culturas, el juicio de bondad o maldad referido al ejercicio concreto del patriarcado no resulta significativo a la hora de comprender esta institución desde una perspectiva comparativa. Ocurre que lo que determinadas sociedades permiten, o incluso alientan, en otras se considera inadecuado o se prohíbe, hasta llegar a constituir un delito. Un ejemplo lo tenemos en la actitud ante las “faltas al honor” cometidas por las mujeres. Dicho honor es el de la familia, linaje o clan al que pertenece la mujer, y el encargado de salvaguardarlo es el patriarca, pudiendo a veces esta función ser desempeñada por otros hombres emparentados con la mujer, o por los titulares de la autoridad del grupo familiar, linaje o clan. En ciertas culturas, dichos hombres, empezando por el padre, no sólo tienen el derecho, sino también el deber, de impedir y castigar cualquier conducta que pueda poner en peligro el honor del grupo. Los castigos pueden llegar hasta la mutilación y la muerte de la mujer, por ejemplo por negarse a contraer matrimonio con la persona elegida por su padre —o padre y madre. Casos de esta índole saltan periódicamente a los medios de comunicación y alcanzan repercusión internacional. Suelen darse en culturas que mantienen un fuerte componente patriarcal, de carácter tradicional, junto con todo el sistema de supremacía masculina, familiar y de parentesco que le están asociados.<sup>69</sup> Ante estos casos, los públicos occidentales —u oc-

---

ciales al respecto son ingentes, y pocas son las mujeres que escapan por elección propia a esta ecuación. Ello podría explicar por qué, a pesar de haber accedido masivamente a la universidad y conseguir en muchas ocasiones mejores credenciales que los varones, esto no se haya traducido en una representación *ad hoc* de las mujeres en el mercado de trabajo, en los puestos importantes o en el nivel de ingresos (Beck y Beck-Gernsheim, 2001).

<sup>69</sup> Desde una perspectiva antropológica, la llamada “antropología del honor” procede de estudios realizados fundamentalmente en el área mediterránea y sobre los “pueblos mediterráneos” (Pitt-Rivers, 1979) conformados de una supuesta “sociedad mediterránea” (Peristiany, 1968). Encontramos aquí una confluencia con la llamada “antropología mediterránea” (Davis, 1983). Sin embargo, el mar Mediterráneo constituye actualmente una cesura que separa sociedades muy diferentes, al norte y oeste (Europa) de tradición mayoritariamente cristiana, mientras que al sur y al este (norte de África y Cercano Oriente) se trata de sociedades mayoritariamente musulmanas. Estas últimas constituyen la otra gran fuente para los estudios sobre el honor (Gellner, 1986; Lacoste-Dujardin, 1993). De hecho, los casos de

cidentalizados— muestran reacciones de escándalo, entre la incredulidad y la conmiseración. Dicha reacción aumenta cuando los hechos ocurren en el seno de poblaciones inmigradas, es decir, dentro de los países donde reside el público susceptible de escandalizarse. Ello puede servir entonces, junto con prácticas de parecida índole como el velamiento del rostro o la ablación del clítoris, para estigmatizar a las poblaciones que las practican y, por reflejo, dar la impresión de que entre la población mayoritaria de los países de acogida no ocurren estas cosas.<sup>70</sup> Se establece entonces un espejismo: *ellos*, los Otros —en este caso determinados otros, como los musulmanes o los africanos— tienen prácticas de violencia de género y de opresión de las mujeres que *nosotros* no tenemos; *ellos* someten, golpean, torturan, mutilan o matan a sus mujeres porque su cultura lo permite, lo aprueba e incluso lo exige, mientras que entre *nosotros* lo que ocurre es que ciertos desequilibrados, enfermos, locos o criminales someten, golpean, etc., a sus mujeres porque no vigilamos lo suficiente o porque no tenemos leyes lo bastante buenas para impedirlo. El espejismo se torna especialmente perverso en lo referente a las víctimas, dado que en el caso de los Otros éstas, es decir, las mujeres, aparecen siempre como tales, víctimas de

---

mayor repercusión mediática actual proceden de sociedades musulmanas, aunque no necesariamente mediterráneas (Afganistán, Pakistán, Bangladesh), o de comunidades inmigradas musulmanas en países europeos. Por supuesto, la cuestión del honor, paralelamente a la del patriarcado, puede extenderse a prácticamente todo el globo. Para el caso de México, y desde una perspectiva histórica, tenemos el estudio de Patricia Seed (1991) sobre el México colonial. En México, la compulsión por las cuestiones de honor suele interpretarse como una herencia de la colonización española, es decir, procedente de una sociedad mediterránea fuertemente influida por elementos islámicos. En marzo de 2012, “todavía seis estados de la República mexicana mantienen vigente en sus códigos penales el homicidio por ‘razón de honor’, una tipificación del delito que contempla una rebaja de la pena para el responsable del asesinato, cuando el hombre ‘sorprendiendo a su cónyuge, en un acto carnal o próximo a su consumación, la mate’”. En estos casos “el castigo oscila entre los tres días y los cinco años” (Paula Chouza, “Feminicidio ‘por honor’/Sociedad/El País, 6 de marzo de 2012).

<sup>70</sup> Se olvidan convenientemente las cliteridectomías practicadas en nombre de la medicina “científica” a miles de mujeres en determinados periodos y países occidentales, por no hablar de las histerectomías, las cesáreas evitables, y toda una larga historia de sometimiento de las mujeres a los “expertos” médicos, psicológicos y pedagógicos desde hace más de cien años (Ehrenreich y English, 1990; Figes, 1980).

un sistema cultural, y por lo tanto como personas a las que hay que salvar aunque esto suponga la destrucción de la cultura de referencia. Mientras que cuando nos tornamos hacia el Nosotros, las víctimas pasan a ser, o bien circunstanciales, o bien, de una forma mucho más insidiosa, responsables en un determinado grado de la violencia sufrida. Es la queja reiterada una y otra vez por jueces, políticos, policías y representantes de la autoridad en general en el sentido de que “las mujeres no denuncian lo suficiente”, o “retiran las denuncias”, o “perdonan a sus agresores” (mismos que luego las acabarán matando), y un largo etcétera de excusas empleadas por el sistema supuestamente encargado de proteger a las mujeres ante sus propios y reiterados fallos de protección. Cuando dichas excusas no resultan posibles, ciertamente se admiten fallos del sistema (“errores en la administración”, “falta de recursos policiales”, “apreciaciones erróneas del riesgo” por parte de jueces, policías u otros funcionarios), pero lo que no se hace nunca es admitir un fondo cultural del mismo tipo que el existente en la violencia de género de los Otros. Y sin embargo, ahí está, en ambos casos se trata de un sistema de dominación masculina de carácter patriarcal, al menos en su origen.<sup>71</sup> Lo que ocurre es que para los otros, el *buen* patriarca es el que hace exactamente eso que a nosotros nos horroriza. Si se comportase como nuestros patriarcas, desde la perspectiva de su cultura resultaría un *mal* patriarca. Por eso dichos delitos no suelen ser perseguidos, y apenas son castigados, cuando se producen en su medio cultural. Las autoridades del Estado correspondiente intentan —o simulan— una tímida aplicación de leyes que no se corresponden con las reglas locales, ya sean étnicas, tribales, etc., siendo dichas leyes en muchas ocasiones el resultado de presiones exteriores, conminación a aplicar los “derechos humanos”, intentos de “modernización” del país, etc. Se escenifican de cara al exterior, para el observador global, para ese público “civilizado” ávido de escandalizarse ante el “salvajismo” de los demás. Para este público, tal escenificación, incluyendo la impunidad casi siempre resultante de los hombres implicados, puede resultar incluso reconfortante: ellos *hacen* eso, luego ellos *son* así; nosotros no hacemos estas cosas, por

<sup>71</sup> En nuestro caso, al patriarcado tradicional se le viene superponiendo desde hace 150 años el machismo, el cual cabe entender como una reacción a la pérdida de autoridad de los patriarcas. Véase Ehrenreich y English (1990) y Vendrell (2011b).

lo tanto no somos como ellos. Pero lo cierto es que entre ese *nosotros* hechos parecidos, aunque quizá con legitimaciones diferentes, ocurren de forma constante, y que reducirlos a la obra de locos y de criminales constituye una estrategia persistente.<sup>72</sup> Se trata, de hecho, de la pantalla que extendemos sobre nuestro propio patriarcado, que para nosotros ya no es tal —nosotros no tenemos patriarcas, tenemos “padres” amorosos con poca o nula autoridad, y con medios todavía más escasos para hacerla cumplir—,<sup>73</sup> y que, en cualquier caso, resulta *benigno*. De ahí a la ilusión de su positividad, necesidad e incluso *inevitabilidad*, media sólo un paso (Goldberg, 1976). Quizá por ello, para un sociólogo como Enrique Gil Calvo, que escribe fundamentalmente sobre la sociedad moderna occidental, la figura del patriarca aparece como la culminación lógica del ciclo vital masculino, y sólo resulta negativa cuando el patriarca se deja llevar hacia su lado oscuro. Y sin embargo, todavía existe una opción masculina peor: la del monstruo, el hombre que renuncia a ser padre.

Con su renuncia a la paternidad, y por lo tanto a fundar y erigirse en cabeza de una familia y a actuar por medio de ello como garante y transmisor del orden establecido, el monstruo aparece como la encarnación de la masculinidad negativa por excelencia. Pero sigue tratándose de masculinidad. En el caso del monstruo no podemos hablar de feminización, a menos que éste sea uno de los rasgos explícitamente adoptados por la figura monstruosa correspondiente. En general, es reconocido como una figura, o “máscara” (Gil

<sup>72</sup> He analizado anteriormente dicha estrategia en Vendrell (2003, 2005a), centrándome en el papel de los medios de comunicación. Sobre la construcción de las figuras del loco y del criminal en Occidente, véase José Luis Peset (1983). Sobre la constitución de la idea de “anormalidad” asociada con las conductas delictivas o con las violentas no controladas por el Estado, véase Michel Foucault (2002).

<sup>73</sup> Sobre la aparición del “papá compañero” o “divertido diablillo” doméstico como forma de paternidad “degradada” en relación con el verdadero patriarca, véase Ehrenreich y English (1990). Las autoras se centran en el contexto estadounidense, pero podemos suponer que, dada la enorme influencia cultural de ese país, el modelo no ha dejado de extenderse desde entonces por las sociedades occidentales —y occidentalizadas. Este cambio en la visión del padre, íntimamente relacionado con los cambios en la forma de concebir al “niño” —y a la madre—, constituiría asimismo el detonante de las sucesivas “crisis de la masculinidad” que han venido teniendo lugar desde entonces (Vendrell, 2011b).



Calvo, 2006) masculina. En tanto figura de la masculinidad desviada, en el monstruo encontramos exacerbados una serie de rasgos o prerrogativas masculinas: el uso del poder y la violencia devienen “abusos”. Renunciando, además, a los papeles asociados de productor y de propietario, el monstruo se convierte en un peligro para la propiedad de los demás. Esto se aplica a toda clase de propiedad; el monstruo puede robar bienes o personas, entre estas últimas el bien máximo sobre cuyo control se juega el honor del patriarca: las mujeres. Secuestrando, seduciendo o violando a las mujeres ajenas (las mujeres siempre son de alguien), el monstruo le roba además al patriarca otro tipo de bien, de carácter inmaterial pero no por ello menos importante o decisivo: el honor. Se trata de la figura del “cabrón” estudiada por Julian Pitt-Rivers (1979) en la sociedad tradicional del sur de la Península Ibérica, concretamente en Andalucía. El cabrón roba, miente y “pone el cuerno”, por medio del adulterio, a los varones que han optado por el patriarcado.<sup>74</sup> También se dedica a seducir a las hijas —o a las hermanas— vírgenes de esos patriarcas, lo cual constituye otra forma de robo. En última instancia, por medio de sus actos el cabrón “deshonra” al patriarca, y con él a su familia y a su comunidad. Según Pitt-Rivers, el cabrón simboliza o es simbolizado por el macho cabrío, de ahí los cuernos, símbolo asimismo del diablo, es decir, del desorden. Dichos cuernos se transfieren al patriarca deshonrado, que pasa a ser un “cornudo”. En este juego, las pérdidas y ganancias en cuanto al honor y a la hombría giran en torno al control de las mujeres, y por su medio el de la descendencia. Esto se pone de manifiesto en una figura cultural como la de Don Juan, que ha alcanzado el carácter de mito (Rousset, 1985). Como señala Pitt-Rivers, Don Juan deshonra a las mujeres y a sus familias —y, claro está, a los cabezas de esas familias—, pero lo hace manteniendo a la vez una cierta honra; puede que actúe como un cabrón, pero sigue siendo un “caballero”.<sup>75</sup> Pitt-Rivers ve ahí una “ambigüedad”, inherente a toda la cuestión del honor. Añadiendo a todo el asunto la perspectiva de género, podríamos decir que lo que ocurre con el honor es que se trata de un juego entre varones (Jáuregui, 1982), un juego en el interior de la masculinidad que permi-

<sup>74</sup> La relación entre patriarcado, o apropiación de las mujeres, y adulterio se encuentra ya teorizada en Engels (1992). Previamente había sido satirizada por Charles Fourier (2000), autor bien conocido por el primero.

<sup>75</sup> Quizá por eso Gil Calvo ve a Don Juan más como un “héroe maldito” que como un monstruo propiamente dicho.

te y propicia un determinado reparto de papeles. Ya sea que actúe como patriarca o que lo haga como monstruo, el varón es quien mantiene el dominio y la prerrogativa del uso de la violencia; ambas figuras, de hecho, actúan la una como el reverso de la otra. El patriarca puede quedar deshonrado, y el monstruo aparecer sin honor alguno, como un infame, pero mientras eso no ocurra el honor parece circular entre ambos polos como un bien escaso, como algo comparable al *mana* (Pitt-Rivers, 1979). Se trata de un juego de suma cero por el reconocimiento y el prestigio, donde las mujeres parecen estar reducidas a servir de moneda de cambio. Ellas también pueden perder su honor y devenir infames, y con ello arrastrarán o mermarán el honor de la familia y el del patriarca correspondiente, pero lo contrario no ocurre. Es decir, el honor de los varones depende del de *sus* mujeres, pero la inversa no es cierta, y es así porque en el caso de ellas no existe algo así como “sus varones”.

El monstruo renuncia a la paternidad o bien es excluido de ella. Esto le impide convertirse en un patriarca, pero no el acceso a la masculinidad. Esta última será siempre en el caso del monstruo, sin embargo, problemática. Se trata de un hombre al que le falta algo, y esa falta se traduce, de forma paradójica, en un sobrante. Le falta la función patriarcal, de padre y de propietario, y al no poder ejercerse por esas vías el poder y la violencia se exacerbaban y se desvían hacia otras formas: la locura, el crimen o, como apunta Gil Calvo, la creación, pero un tipo de creación igualmente asociada con la locura o, como mínimo, con la anormalidad. Nos encontramos, pues, ante un varón anormal que encarna los aspectos oscuros de la masculinidad, siendo quizás ésta su función social más clara. El varón monstruoso es aquel en quien se pueden mirar no únicamente los varones “normales”, los patriarcas, sino también las mujeres y los menores; los unos refuerzan por ese medio su patriarcado, mientras que las otras y los otros ven reforzada su subordinación. El papel, por ejemplo, del violador a la hora de apuntalar el poder de los varones *en su conjunto* ha sido puesto de manifiesto por Larry May (1998). No es necesario que todos los varones violen para que como grupo puedan beneficiarse de las violaciones cometidas por algunos de ellos. Los patriarcas —y también los varones jóvenes— verán reforzado su poder gracias a los actos de algunos “monstruos”, es decir, locos o criminales. Lo mismo podría aplicarse, en nuestras sociedades, al juego entre el buen y el mal patriarca, encarnado este último por el maltratador, a veces hasta

llegar al asesinato de su esposa y sus hijos. Es prácticamente, como algunos han apuntado, una forma de terrorismo, tan incrustada en el orden social que pasa prácticamente desapercibida.<sup>76</sup> Incluso cuando se producen situaciones que el propio sistema podría considerar “excesivas”, la primera respuesta será minimizarlas u ocultarlas. Cuando esto ya no sea posible, aparecerá el esquema del loco criminal —o una conspiración de locos criminales— merecedor de un castigo ejemplar. Caso de que esto último sea posible —por la captura del o los criminales— y llegue a producirse, actuará como un sacrificio de refundación del orden amenazado, el cual quedará estructurado prácticamente en los mismos términos. Los monstruos, entonces, también son necesarios para el orden patriarcal.

¿Qué factores deciden el camino que tomará el joven varón al superar su etapa heroica, o bien hacia el patriarcado, o bien hacia la monstruosidad? Desde nuestro punto de vista, cabe descartar de entrada cualquier determinación “heredada” biológicamente. Hasta ahora nadie ha encontrado los genes del patriarcado o los de la monstruosidad, como tampoco se han encontrado los de la conformidad o la perversidad, ni siquiera los del bien y del mal. Dada la variación intercultural entre lo bueno o lo malo, las conductas aceptables o reprensibles o, como ya vimos, las formas de comportarse patriarcalmente, es dudoso que dichos genes lleguen a encontrarse jamás. Hay que remitirse, entonces, a la construcción sociocultural de lo masculino en todas sus formas y facetas. En principio, parecería lógico pensar que cualquier proceso de socialización-enculturación dirigido a los varones tiene como objetivo la consecución de adultos acabados en su forma positiva, es decir, patriarcal. El “monstruo”, entonces, aparece como una anomalía, una perversión o desviación del camino correcto. Probablemente es así, pero hay que pensar en la “anomalía” como una construcción social en la misma medida que la normalidad. Gil Calvo apunta en este sentido cuando nos remite a la teoría del *labelling*, o “etiquetado”, para comprender la adscripción más o menos temprana de determinados varones al camino “incorrecto”. Este etiquetado puede tener lugar en cualquiera de los ámbitos o instituciones encargados de la socialización: la “oveja negra”, el niño “imposible”, el “mal hijo” o, más modernamente, el niño “peleonero” (Jordan, 1999) o el “hiperactivo”,

<sup>76</sup> Miguel Lorente Acosta, en <<http://www.elpais.com/articulo/sociedad/pandemia/violencia/machista/desgarra/Latinoam>>, 18/02/2011.

por no hablar del “delincuente juvenil”. Todas estas etiquetas —y muchas más— pueden poner en marcha el proceso de desviación que dará lugar a las diversas figuras de la locura y la criminalidad, la desviación, la heterodoxia, la marginación o la infamia. En el caso de los varones, además, hay que contar con el fracaso. La virilidad es una empresa exigente e interminable, y no todos aquellos que al nacer fueron clasificados como candidatos a la misma llegarán a ver el momento de su reconocimiento social como “hombres cabales”. Sobre ellos caerá en mayor o menor grado el estigma del afeminamiento, lo cual puede empezar tempranamente. Cualquier desviación del guión de la masculinidad supone una falta, y cuantas más se sumen más difícil será el regreso al camino correcto. El rechazo a los deportes violentos, a enzarzarse en peleas o desafíos, a mostrarse agresivo con el género opuesto, la homosexualidad, entre otras elecciones “erróneas”, pueden suponer de forma más o menos progresiva o inmediata el juicio implacable, en un sentido negativo, de la opinión pública: “no es un hombre”, o “no es lo bastante hombre”, o “es un mariquita”, o “es un puto”, o “es una nenaza”, o “es un cobarde”, y un largo e interminable etcétera. Dichos estigmas y etiquetas pueden condicionar el camino futuro de un varón, pero el punto decisivo, a mi entender, es el logro de la paternidad. Todo quedará olvidado —o al menos velado— si el varón en cuestión es capaz de conseguirse una mujer, apropiarse de ella y de su descendencia y fundar así una familia, y de preferencia también un patrimonio. Podrá entonces ser un buen o un mal patriarca —siempre según los criterios de su cultura al respecto—, pero patriarca al fin y al cabo. Los estigmas quedarán como “pecados de juventud”, entendidos actualmente como “problemas”, generalmente de índole psicológica, que se espera corregir a tiempo para permitir al afectado seguir adelante con el guión socialmente previsto.

La ambigüedad y las dificultades de este proceso en las sociedades modernas quedan ilustradas con los discursos contradictorios, casi con el carácter del famoso *double bind*, que hoy se dirigen a los niños, adolescentes y jóvenes varones.<sup>77</sup> Por un lado: es malo ser hiperactivo, es malo ser peleonero, es malo desobedecer la autoridad paterna, la de los maestros o la del cura —si lo hay—; por otro:

<sup>77</sup> Gil Calvo resalta este punto, pero lo ve como algo positivo y necesario para “aprender a elegir en libertad”.

hay que jugar fútbol o equivalentes,<sup>78</sup> hay que desafiar, competir y pelear, hay que plantarse enfrente de las autoridades. Encontrar el equilibrio entre estas conminaciones puede resultar arduo para el joven varón actual, situación agravada por la disparidad, en ocasiones, entre los modelos inculcados por las instituciones familiar y escolar.<sup>79</sup> Quizá sea la preparación adecuada, sin embargo, para el papel de patriarca *desautorizado*, o padre-amigo, que le espera en la familia conyugal actual. Se podría plantear la hipótesis de que la relación padre-hijo se ha desplazado desde lo posicional a lo afectivo, en el sentido señalado hace años por Nancy Chodorow (1974) para la relación madre-hija. El padre habría perdido en gran parte su posición de autoridad, pero, dado que sigue ocupando primordialmente la posición pública —por oposición a la doméstica, todavía representada primordialmente por la madre (Beck y Beck-Gernsheim, 2001)—, dicha relación afectiva plantea otro tipo de proble-

<sup>78</sup> Sobre el fútbol —el “deporte rey” — como uno de los últimos baluartes de la masculinidad tradicional en sus formas más violentamente desacomplejadas, véase el estudio de Alberto del Campo Tejedor (2003).

<sup>79</sup> El papel de la escuela, especialmente, merecería un análisis más en profundidad. Por un lado, la institución escolar se encuentra actualmente infiltrada por psicólogos o psicopedagogos con la misión de mantener el orden, evaluar y detectar precozmente a los “problemáticos” (y de rebote a sus familias). Los niños son evaluados de forma constante y corren el riesgo de ser diagnosticados y sometidos, a partir de dicho diagnóstico, a formas variadas de terapia o medicalización —léase farmacologización (Romero Cuadra y Álvaro Vázquez, 2006). Por otro lado, las “nuevas pedagogías”, o al menos un sector de las mismas, en su lucha contra el “sexismo” en la educación, pueden concretarse en una serie de acciones interpretables por el medio familiar y social —cuando no por el propio niño— como claramente “feminizadoras”; por ejemplo, todo el sector de actividades orientadas a propiciar el reconocimiento o la expresión por parte del niño de “emociones” supuestamente reprimidas (y por lo tanto, supuestamente naturales). Los resultados suelen ser prácticamente nulos (y descorazonadores para los profesionales), pudiendo incluso provocar el efecto contrario al deseado (Askew y Ross, 1991). He podido observar personalmente la reacción de un padre ante la evaluación negativa (por parte de una profesora) en el apartado “actitud” de su hijo varón de siete años: “lo que ocurre es que la escuela está feminizada, y mi hijo es un niño (varón)”. Implícitos en la afirmación se encuentran una serie de esencialismos: los niños varones no tienen por qué tener buena actitud, las profesoras no saben evaluar correctamente la actitud de los niños varones, la actitud se está evaluando con base en criterios femeninos, etc. Sobre género y educación: Lomas (2006), Rodríguez (2001), Spender y Sarah (1993).

mas. Esto encajaría con el “nuevo hombre”, o nuevo modelo masculino, puesto en marcha desde hace algunas décadas (Goldberg, 1979), y la concomitante “crisis de la masculinidad”, que no parece ser otra cosa que una crisis de autoridad —o de su legitimación. Dado que el sistema de dominación masculina, en un plano general, parece mantenerse con buena salud, cabe insertar la crisis de la autoridad paterna en el nuevo papel jugado por la institución familiar —la familia conyugal— en el capitalismo avanzado, donde ha perdido gran parte de sus prerrogativas y funciones tradicionales. Cabe inferir de todo ello que el dominio masculino ya no pase, o lo haga cada vez menos, por la paternidad, lo cual propicia la aparición de modelos positivos de soltería (Preciado, 2010). Se trata, sin embargo, de desarrollos relativamente recientes y todavía circunscritos a determinados sectores sociales.

#### *Excursus: sobre los avatares de la dominación masculina*

Para comprender adecuadamente la historia de la dominación masculina desde nuestra perspectiva actual, debemos dibujar una cesura. Vivimos en un mundo ciertamente extraño —en relación con el conjunto de los mundos humanos que han existido y de los que tenemos noticias—, en el cual ocurren cosas inéditas. Diversos investigadores procedentes de muy diferentes campos han intentado caracterizarlo y dar cuenta de sus estructuras y procesos fundamentales. Dichas aproximaciones son, como es natural, sesgadas e incompletas. Podemos citar el “sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein, la “sociedad disciplinaria” y el “biopoder” de Michel Foucault, la “desterritorialización de los flujos” capitalista de Gilles Deleuze y Félix Guattari o, más cercanamente a nuestro tema, la “sociedad unisex” de Iván Illich. Todos estos intentos de caracterización y definición del mundo contemporáneo tienen su parte de verdad y constituyen aproximaciones más o menos acertadas a las realidades de la “globalización”, así como a las de la modernidad y la “posmodernidad”. Asimismo, abarcan periodos de tiempo de extensión ligeramente distinta, siendo los sistemas-mundo de Wallerstein los que se inician antes (siglos XV-XVI). En el resto de los casos, el momento clave puede tener lugar en el paso entre los siglos XVIII-XIX, con las revoluciones estadounidense y francesa y, en el plano tecnoeconómico, la industrial, o incluso más tarde, con la implantación y difusión de un capitalismo de

consumo (Ehrenreich y English, 1990). Casi todo el mundo estaría de acuerdo, sin embargo, en que las cosas han cambiado decisivamente en los últimos 150 años, y que dichos cambios, si bien se originan en unas determinadas sociedades del hemisferio occidental, se extienden desde entonces al resto del mundo por medio de una sucesión de oleadas imperialistas y aculturadoras, desde el “reparto de África” de finales del XIX hasta lo que actualmente llamamos la “globalización”.

En el libro que dedicó al tema, Iván Illich (1990) llamó a las sociedades *anteriores* a la cesura sociedades de “género vernáculo”, e intentó definir cómo funcionaba el género en ellas; según él, a partir de la complementariedad más que de la competencia, de la diferencia más que de la jerarquía. Después de la cesura, para este autor, habríamos entrado en las sociedades “unisex”, caracterizadas por la pérdida de la diferencia y la aparición concomitante de la “envidia de género”, con todos los conflictos que ello trae aparejados. Para Illich, muchos de los problemas que asociamos al género, desde la dominación masculina —o patriarcado— a la violencia, no son sino la proyección al pasado o a otras culturas de nuestras propias categorías engendradas en la sociedad unisex. El mundo del género vernáculo, en cambio, se caracteriza por la relación armónica entre los géneros, siendo la dominación y la violencia, en dicho contexto, la excepción antes que la regla.

El problema es que el mundo del “género vernáculo” engloba una enorme cantidad de sociedades, tanto en lo referente a su número como a sus tipos. Dicha variedad social y cultural incluye a la casi totalidad de las sociedades humanas conocidas histórica y etnográficamente, por lo que no es de esperar que presente un grado de homogeneidad ni remotamente parecido a la sociedad unisex, es decir, la sociedad poscesura, configurada a partir de los patrones económicos capitalistas. El libro de Illich quizá debió haberse llamado, entonces, *La sociedad unisex*, porque es de ésta de la que nos habla preferentemente, apareciendo el “género vernáculo” como un espejo en el que nos podemos mirar, pero en el cual, con los datos en la mano, difícilmente podemos creer. Su retrato de la sociedad unisex, en cambio, resulta mucho más convincente porque dicha sociedad es también mucho más homogénea, en el sentido de plegada a los intereses de la maquinaria capitalista. Por supuesto, la diversidad cultural persiste en los tiempos de la globalización, incluso en el plano económico, pero el modelo cultural a partir del

que dicha diversidad se mide es mucho más homogéneo que en cualquier época anterior de la historia humana, y esa homogeneización, todavía en proceso, no ha dejado de aumentar en el último siglo y medio.

Lo más curioso, quizás, es que la visión idealizada del género vernáculo que Illich presenta en su, por otra parte, magnífico libro sobre la sociedad unisex,<sup>80</sup> oscurece la que quizá sea la única línea de continuidad entre ambas, es decir, entre el género antes y después de la cesura: la dominación masculina. Podemos discutir hasta qué punto y de qué forma eran patriarcales las sociedades de género vernáculo, incluso podemos admitir la existencia de una serie de contraejemplos o excepciones (Godelier, 2004), pero de lo que caben pocas dudas es de que se trataba de sociedades de dominación masculina. Desde la implantación del género, esa regla no parece haber tenido excepciones. Incluso estando orientadas hacia un mayor peso de la madre o del grupo femenino, o tratándose de sociedades de descendencia matrilineal, la regla básica de la dominancia masculina se mantiene. ¿Qué pasa entonces con la sociedad unisex? ¿Supone algún cambio sustancial con respecto a la situación anterior? ¿Ha desaparecido realmente el patriarcado? ¿Ha surgido una sociedad equitativa en cuanto al género? ¿Es de eso de lo que trata la “crisis de la masculinidad”, de una crisis de la dominación masculina? Vayamos por partes.

Para empezar, por muy unisex —o unigénero— que pueda ser el nuevo mundo del género, lo cierto es que sigue estando básicamente dividido entre hombres y mujeres, o entre lo masculino y lo femenino. En este sentido, no ha habido revolución alguna. La única “revolución del género” ocurrida hasta ahora, si admitimos este concepto, es la teorizada por Salvatore Cucchiari. La que debería ser la revolución del “posgénero” no ha tenido lugar, a pesar de los intentos y los indicios que pudieran apuntar en este sentido en las

<sup>80</sup> Illich llama “unisex” a lo que sería más claro llamar “unigénero”, dado que todos los procesos que describe, incluida la “envidia” entre los sexos, en realidad son procesos que cabe encuadrar dentro del sistema de género. Los “sexos” difícilmente podrían envidiarse entre sí si no estuvieran sujetos a un sistema de reglas y de símbolos que los lleva a operar como géneros. Pero ocurre, además, que la noción de “sexo biológico” y la idea de la incommensurabilidad entre los sexos, construida a partir del género —y no viceversa— (Laqueur, 1994), aparece claramente formulada sólo en la sociedad “unisex” contemporánea.



décadas de los sesenta y los setenta del pasado siglo. Como a estas alturas es de conocimiento general, casi todo ello quedó barrido en los ochenta con la “vuelta al orden” económico, político, social y cultural que supusieron, en Occidente, el thatcherismo y el reaganismo. Es lo que Susan Faludi (1992) ha llamado “reacción” (*backlash*), y supone, en términos socioculturales, un reforzamiento del papel tradicional de la mujer, así como el intento de volver a recluirla en el ámbito privado. Esto último no ha funcionado, o no del todo. Por suerte, para ciertos logros no ha habido marcha atrás —de momento. Pero no deja de ser igualmente cierto que la “liberación de la mujer” se quedó a medias. Para muchas mujeres de los países no centrales del capitalismo global, además, la reacción neoliberal ha supuesto una salida falsa al mercado de trabajo, en forma de mano de obra barata para las tristemente célebres maquilas, o sus equivalentes, en México y en muchas otras partes del mundo (Fulcher, 2009; Gray, 2000). Como han apuntado autoras que escriben desde el feminismo, el balance de un siglo y medio de luchas es agri dulce (Zerilli, 2008). Pero tenemos que intentar ir más allá. Puede que ciertas mujeres se hayan liberado en parte, y que otras hayan visto incrementadas sus cadenas, pero de lo que no nos hemos librado ni a un lado ni al otro del capitalismo triunfante es del género y de toda la maquinaria institucional asociada con el mismo. Más bien al contrario. Los experimentos más radicales de los sesenta y los setenta no sólo han sido abandonados, sino que parecen olvidados por completo.<sup>81</sup> Los movimientos político-sociales que un día pidieron cosas como la abolición de la familia, o de donde salieron libros con títulos como *Escupamos sobre Hegel* (Lonzi, 1981), han derivado en revoluciones “institucionalizadas” donde lo que se pide es que el Estado reconozca “nuevos tipos” de familia, o que se permita a los homosexuales —gays y lesbianas— casarse y fundar familias. Es decir: familia, matrimonio, procreación, los pilares del sistema de género dual y, por lo tanto, de la dominación masculina. En este contexto, los grupos más radicales, confundidamente asociados con etiquetas como *queer* y promotores de una “teoría” a veces incluso más confusa, han quedado reducidos a un papel

<sup>81</sup> Todavía más olvidados, si cabe, están los experimentos radicales feministas y obreros de la primera mitad del siglo XIX (Ehrenreich y English, 1990), junto con otras alternativas “utópicas” de la misma época. La experimentación social premoderna es asimismo desconocida en su casi totalidad, así como las alternativas desarrolladas en culturas no occidentales.

testimonial, claramente marginal, cuando no son considerados como producto de la enfermedad mental, la perversión o cualquier otra “desviación” por el estilo. La patologización de cuestiones como la “transexualidad”, que algunos activistas han aceptado sin excesivos reparos como precio para conseguir una mínima seguridad legal y la posibilidad de que el Estado financie las operaciones de cambio de sexo,<sup>82</sup> resulta significativa a este respecto. Como he defendido en trabajos anteriores, la transexualidad no parece ser otra cosa que la biologización de la transgeneridad, algo específico de nuestro mundo moderno. El reverso de sus logros es la práctica condena de opciones transgénicas reales<sup>83</sup> al ostracismo o a las fronteras de lo marginal, mientras que cualquier cuestionamiento del sistema de género en sí mismo se convierte en algo prácticamente impensable.

En la sociedad “unisex”, entonces, persiste el género. Ni unisex ni unigénero, habiendo quedado la primera etiqueta como una moda estética momentánea, algo que uno asocia con las peluquerías y, como mucho, con ciertas modas vestimentarias efímeras.<sup>84</sup> Y con el género persisten el matrimonio, la familia, el parentesco, el heterosexualismo<sup>85</sup> y, claro está, la dominación masculina. ¿Qué ha cambiado? Sin duda se han producido cambios, pero seguramente no en el sentido que la mayoría de la gente piensa o percibe. El cambio más notable, como ya hemos apuntado, es la desaparición del patriarcado tradicional, algo que cabe matizar, pero que constituye una de las tendencias más poderosas de los últimos 150 años en las sociedades occidentales, expandida desde ellas hacia el resto del mundo. Se trata de un fenómeno de hondas repercusiones, entre las

<sup>82</sup> Y no únicamente activistas; también académicas influyentes, como la teórica del género Judith Butler (2006), defienden esta opción.

<sup>83</sup> Con ello nos referimos a las que podrían replantear el sistema u orden de género en su conjunto, cosa que en ningún caso hace la transexualidad, que más bien lo refuerza (Vendrell, 2009b, 2010b, 2012).

<sup>84</sup> Lo mismo podría decirse de la *androginia*, moda resucitada de tiempo en tiempo pero sin consecuencia social alguna (Diego, 1992).

<sup>85</sup> El “matrimonio gay” contribuye a reforzar el heterosexismo del conjunto social, pudiendo actuar incluso como válvula de escape para las tensiones inherentes al mismo. Hay que recordar que las opciones sexuales exclusivas no existirían sin el género (Cucchiari, 2000). Las bajas cifras del matrimonio homosexual (528 matrimonios en el primer año de vigencia de la legislación que lo permite en el Distrito Federal de México, según la agencia NotieSe) lo salvan por el momento de una “reacción” que, sin embargo, no cabe descartar en un futuro más o menos próximo.

más importantes de las cuales puede encontrarse el cambio en la percepción social de la violencia de género, como ya vimos. Para nosotros la violencia de género ya no es “cultural”, con lo cual, entre otros efectos, ocurre que ya no estamos capacitados para comprender su ejercicio en las “otras” culturas. Hemos sustituido la violencia patriarcal por *violencia machista*, algo muy distinto, dado que no afecta al conjunto de los hombres, o de los padres, sino únicamente a los hombres *machistas*. Ciertamente, como apuntan Barbara Ehrenreich y Deirdre English, en Occidente se pasó —o se empezó a pasar— de una sociedad patriarcal a una sociedad machista hace ya bastante tiempo. Es casi lo mismo, leído en términos de Iván Illich, que el paso del género vernáculo a la sociedad unisex.<sup>86</sup> La sociedad unisex, entonces, es machista, pero ya no patriarcal. Han subsistido, por supuesto, islas o bolsas patriarcales en el interior de las sociedades machistas occidentales, por no hablar de culturas o sociedades todavía enteramente de carácter patriarcal fuera de Occidente, sometidas sin embargo a un proceso acelerado de aculturación. En México tenemos la subsistencia de medio centenar de culturas “indígenas”, las cuales cabe suponer dentro del género vernáculo y por tanto de carácter patriarcal. Lo mismo podríamos esperar en ámbitos campesinos, e incluso urbanos. Pero es de esperar que el conjunto de la llamada sociedad o cultura “nacional” esté derivando desde hace ya bastante tiempo hacia el machismo, o como mínimo hacia un machismo de carácter no patriarcal. Lo mismo podríamos decir de numerosos países de una u otra forma “periféricos” al núcleo dominante del capitalismo o del sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2006). Sería el caso, por ejemplo, de España —o de algunas de sus regiones— hasta hace poco tiempo, como muestran los trabajos de Pitt-Rivers sobre la “antropología del honor”. Pero, sea como sea, y aunque podamos multiplicar los ejemplos indefinidamente, lo cierto es que el modelo ya no es el patriarcado. La familia patriarcal se ha visto sustituida como modelo dominante por la familia conyugal, donde hay un padre, pero no un patriarca en el sentido clásico del término.

Esto, como ya dijimos, se traduce primeramente en una pérdida de autoridad por parte del padre, posteriormente interpretada como

<sup>86</sup> También se podría hablar, en los términos empleados por Michel Foucault (1989), de la progresiva sustitución, sin embargo todavía incompleta, de un dispositivo de alianza por uno de sexualidad.

“crisis de la masculinidad”. El paso del padre-patriarca al padre-compañero parece haber originado una crisis de este tipo ya a mediados del siglo anterior en Estados Unidos (Ehrenreich y English, 1990), crisis cuya traducción y elaboración académica en las décadas siguientes habría desembocado en la emergencia del “Hombre Nuevo”, leído primordialmente en clave psicológica (Goldberg, 1979) incluso por parte de los antropólogos (Gilmore, 1994). De la crisis del modelo masculino tradicional, que ahora podemos entender fundamentalmente como una crisis de autoridad del padre, se dedujo la problematicidad de la masculinidad en sí misma (Vendrell, 2002, 2011b). Es algo parecido a lo que se había hecho con la feminidad durante los cien años anteriores. Ya no era que un determinado modelo masculino estuviera en crisis, sino que lo masculino era problemático en sí mismo; ser hombre era un problema que debía ser resuelto de modo parecido a como se había estado “resolviendo” el problema de ser mujer durante siglo y medio —sin resultados apreciables, aunque sí con mucho daño colateral (Ehrenreich y English, 1990). De los *Women's Studies* se pasó, en el ámbito académico, a los *Men's Studies*, y los resolvedores tradicionales de este tipo de problemas, médicos, psiquiatras, psicólogos y algún sociólogo,<sup>87</sup> se subieron inmediatamente al carro. Ya que el problema de la mujer, o la cuestión femenina, había resultado poco menos que insoluble, quizá con el varón se tuviera mejor suerte. O si no, al menos se disponía de un siglo y medio por delante para experimentar con todo tipo de teorías, paradigmas, enfoques y terapias, lo cual aseguraba a ciertas profesiones una larga vida. Hablo en pasado, pero debería hacerlo en presente, ya que la situación es de lo más actual: al menos en Occidente, se ha decretado que *el hombre está en crisis*.

<sup>87</sup> No menciono a los antropólogos porque éstos no fungían, o al menos no hasta hace poco, como “resolvedores de problemas” en el interior de las sociedades occidentales (sus sociedades de partida), sino que actuaban en lo que podríamos llamar “la frontera” de dichas sociedades. Por supuesto, dichas fronteras, como en el caso de México, pueden ser de carácter interior. Pero incluso así, los antropólogos no han intentado por lo general —o no han tenido como prioridad— resolver problemas asociados con la “cuestión social”, dadas las evidentes implicaciones en cuanto a la aculturación de los grupos estudiados. Eso, al menos, en lo referente a la corriente principal de la disciplina. Por supuesto, ha habido movimientos en el otro sentido, como en el caso de la “antropología aplicada” o en el de cierta antropología convertida en trabajo social con pretensiones científicas.

Los resultados que hasta el momento podemos apreciar de esta tendencia son bastante interesantes. No por haber resuelto la cuestión masculina, ni mucho menos, sino por lo que nos dicen sobre ella y sobre los cambios en el sistema de supremacía masculina en su conjunto, así como en las formas de enfocar la situación por parte de los discursos “expertos” cualificados para ello. En primer lugar, cabe hablar de la individualización —léase *psicologización*— del problema. Los científicos sociales sabemos —o deberíamos saber— lo que supone individualizar los problemas, el llamado “individualismo metodológico”. Es lo que se ha hecho con “el problema de la masculinidad”. El subtítulo de uno de los libros publicados en los setenta en Estados Unidos sobre *the new male* es bastante significativo: *from self-destruction to self-care* (Goldberg, 1979). La clave se encuentra en el *self*, correspondiente a nuestro prefijo “auto”: de la autodestrucción al autocuidado, es decir, “hága(se)lo usted mismo”. La masculinidad se convierte en una cuestión de elecciones individuales; cada hombre puede elegir entre seguir encarnando la vieja masculinidad o transformarse en un “nuevo hombre”, sustituyendo la *autodestrucción* compulsiva implicada por la masculinidad tradicional por el *autocuidado*. Se trata, obviamente, de una lectura en clave psicológica de la cuestión masculina, pero ésta es la que se ha impuesto, al menos en los *Men's Studies*. Una de las consecuencias inmediatas ha sido la victimización del dominador; el hombre ha empezado a ser visto como una “víctima” de la condición masculina, concebida como intrínsecamente problemática. Al disolverse el patriarcado tradicional, la condición femenina se convirtió en pasto de todo tipo de teorías y terapias durante más de un siglo. Esta intensa problematización ha terminado por alcanzar a la parte masculina, que durante décadas se sintió indemne al respecto. Ahora son los hombres los que son convocados al consultorio o al diván, y es la masculinidad la que se está viendo patologizada. Se ha llegado a afirmar, incluso, que su condición es mucho más problemática que la de la mujer, con lo cual la parte masculina se convierte en la más necesitada de atención, en un verdadero objeto de conmiseración. Todas las herramientas puestas en marcha durante décadas para mantener a las mujeres en su lugar parecen volverse ahora en su contra. La segunda consecuencia obvia de esta tendencia es la fragmentación del campo masculino: ya no hay un hombre, o una masculinidad, hay hombres y masculinidades. Lo primero, lo de que hay hombres, es bastante obvio, al

igual que lo es en el caso de las mujeres. Pero lo segundo dista mucho de estar tan claro: ¿podemos hablar realmente de diferentes “masculinidades” (o, como en la expresión clave adoptada por las ciencias sociales, de “masculinidades diversas”)?

Si partimos del individuo, de su psicología, llegaremos siempre a una conclusión de ese tipo, es decir, a una pluralización. A tantos hombres, tantas masculinidades, es decir, a cada quien la suya. Probablemente, los “expertos” que se han apuntado a la tendencia de las “masculinidades diversas” no pretendían llegar tan lejos, al menos los procedentes de la ciencia social. En general, cabe esperar que se conformen con establecer una tipología de masculinidades. Es un juego que se puede prolongar indefinidamente. Podemos empezar con una división entre el “viejo” y el “nuevo” hombre —la vieja y la nueva masculinidad— y a partir de ahí podemos complicarla con el añadido de todo tipo de variables y etiquetas: étnicas, de clase, nacionales, psiquiátricas, de edad, de preferencias sexuales, políticas, y lo que se nos ocurra. Al final, tendremos una lista de “masculinidades” ciertamente diversa, que siempre se podrá estirar o encoger según la teoría de moda o el talante del clasificador. Según lo fino del análisis, tendremos categorías más amplias o más reducidas, algo que puede ser llevado a su conclusión lógica: que cada hombre encarna *su* propia masculinidad, personal e intransferible. Otra cosa que podemos hacer es introducir juicios de valor asociados con cada tipo: habrá entonces hombres que se *autodestruyan* de toda una serie de maneras, y otros que se *autocuiden* igualmente de muchas formas. Presumiblemente, la mayoría se encontrará en un intermedio, con hábitos autodestructivos y de autocuidado a la vez. La tarea, entonces, consistirá en corregir o eliminar los primeros y en fomentar los segundos. El programa de acción parece bastante claro, al menos para los expertos presumiblemente implicados en el mismo: médicos, psiquiatras, psicólogos, trabajadores sociales.

Pero nótese que con todo esto hemos dejado de hablar de dominación. El “hombre nuevo”, diverso en cuanto a su masculinidad, ya no es el dominador. Es alguien que necesita simplemente ponerse al día, posiblemente con ayuda “experta”. Cuando el proceso haya concluido, ¿qué habrá cambiado con respecto al orden de género? Supuestamente, el hombre que se autocuida ya no es machista —patriarca dejó de serlo hace tiempo—, pero ¿ha dejado de serlo la sociedad? ¿Han desaparecido, gracias a los nuevos hombres que

se autocuidan, el machismo y el sexismo? ¿Se ha establecido por fin una verdadera equidad de género? ¿Se ha extinguido la dominación masculina? ¿Hemos logrado un sistema de género no jerárquico? Según todo lo que venimos exponiendo, esto último sería ciertamente algo parecido a resolver la cuadratura del círculo.

### INCESTO Y GÉNERO

Incesto: la sola palabra pondría actualmente en fuga a más de un antropólogo. Sobre el incesto, o mejor dicho sobre su prohibición, se han escrito miles de páginas, entre ellas obras consideradas clásicos indudables de la antropología. Se trata de uno de los Grandes Problemas Antropológicos, dado el carácter de universalidad que reviste, y parecería que sobre él ya se ha dicho todo. No obstante, persiste al mismo tiempo la sensación de que el problema no ha quedado resuelto, e incluso de que se encuentra lejos de estarlo. Esto no aplica, por supuesto, para los que se conforman con la solución aportada por Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*. Para muchos profesionales, la teoría de la alianza pone punto final a la discusión: la prohibición del incesto existe para propiciar la exogamia, la alianza entre grupos por medio del intercambio de mujeres. Tampoco quita el sueño el incesto a los seguidores de las tesis sobre los efectos biológicos: el incesto apareció a partir de la toma de conciencia de los nefastos efectos de las uniones entre parientes de sangre cercanos, uniones que podrían calificarse de “excesivamente endogámicas”. Más allá de esto, la hipótesis más declaradamente biologicista nos dice que la aversión a las uniones incestuosas se hereda genéticamente, lo cual empero nos deja sin saber por qué es necesario prohibirlas.

En el campo antropológico, la línea de discusión sobre el tema podría iniciarse con Westermarck y terminar con la afirmación de Needham de que en realidad la prohibición del incesto no es universal (González Echevarría, 1994), lo cual puede que sea más un intento de eludir la cuestión que una verdadera solución del problema; en cualquier caso, más de solución se tendría que hablar de disolución. Pero esto mismo ya lo había dicho Claude Meillassoux en *Mujeres, graneros y capitales*, donde llega al extremo de hablar del “incesto inútil”.

Inútil o no, el incesto está ahí, y lo está en todas las sociedades humanas conocidas. Al igual que el género, lo cual seguramente no es una simple coincidencia. Aunque algunos han querido insertarlo —o diluirlo— en un contexto de reglas o prohibiciones más general —como por ejemplo Godelier en el de las prohibiciones sexuales—, no hay duda de que la prohibición de, o bien mantener relaciones sexuales, o bien de casarse, o bien de procrear, o todas estas cosas juntas, entre determinadas posiciones —o entre las personas que las ocupan— en un sistema concreto de parentesco, es de carácter universal. Las pretendidas excepciones no deben ser entendidas en otro sentido que éste, en el de *excepciones que confirman la regla*. El hecho de que la prohibición se convierta en *prescripción* para determinados grupos sociales, clanes o familias, generalmente se encuentra asociado con la introducción de estructuras jerárquicas de carácter político-religioso, en contextos donde se da la aparición de sistemas de estratificación social que cortan de algún modo las estructuras de parentesco preexistentes. Pero el que los faraones se hayan casado con sus hermanas, por mucho que dicha costumbre se haya extendido en un determinado momento a capas más amplias de la población, de ningún modo habla en el sentido de una inexistencia de la prohibición o de la noción misma de incesto, sino todo lo contrario. Lo mismo se podría aplicar a todos y cada uno de los ejemplos citados clásicamente como supuestas “excepciones” con miras a desmontar la universalidad de la prohibición: matrimonios endogámicos dentro de diversas castas dirigentes, dentro de grupos religiosos, o en determinadas familias reinantes africanas, por no hablar de la prescripción de casarse con los primos cruzados. Ninguna de estas prácticas tendría el más mínimo sentido sin una noción de “incesto” en el sentido apuntado antes, de una relación sexual, procreativa o matrimonial prohibida, desalentada o desaconsejada. Estas “excepciones” las encontraremos prácticamente siempre en sociedades estratificadas, donde operan simbólicamente como signos de distinción, estatus o diferencia. Otra cuestión es el hecho, señalado igualmente por varios de los investigadores que se han ocupado del tema, de que las personas transgredan de forma más o menos constante, entusiasta y en prácticamente todos los casos estas prohibiciones. Para poder transgredir, sin duda tiene que existir la prohibición, pero no es menos cierto que ésta no fue creada para ser transgredida, sino con el propósito de instaurar un orden.



Como señalaron en su momento Gilles Deleuze y Félix Guattari en *El Anti Edipo*, el gran defecto de la mayoría de discursos, generalizaciones empíricas y supuestas teorías propuestas tradicionalmente desde las ciencias sociales para “explicar” la prohibición del incesto, es que parten de la institución familiar y de las posiciones que en ella pueden ocupar los individuos como de algo dado, de algo *previo* a la prohibición del incesto. Por un lado, resulta bastante obvio que la idea de incesto no puede existir sin la prohibición misma, es decir, sin la interdicción de mantener relaciones sexuales, casarse o procrear entre determinadas personas. Sólo a partir de la instauración de la regla puede surgir la noción de que, al transgredirla, estaremos cometiendo algo como “el incesto”. Pero es necesario ir más allá, y preguntarse si las posiciones —los parientes— entre las cuales se prohíben estas cosas preexisten a su vez a la prohibición. ¿No sería más bien la prohibición misma la que crea estas posiciones: padre, madre, hijos, hermanos y hermanas, ese núcleo básico donde se ejerce, y desde donde a veces se extiende, la prohibición del incesto? Influidos como lo estamos por el “naturalismo” —es decir, por el resultado de la *naturalización*— de determinadas estructuras, funciones y papeles sociales, nos resulta difícil no ver al padre y a la madre, en sus relaciones de paternidad o maternidad con sus hijos, y a éstos a la vez en tanto hermanos, como algo *dado*. ¿Dado por quién? ¿Desde cuándo? Por la Naturaleza y desde siempre. Sin embargo, este tipo de ideas no son otra cosa que prejuicios. Una vez sometidos a análisis, se revelan precarios: no hay nada natural en la familia llamada “nuclear” humana, como no lo hay en ninguno de los sistemas de parentesco existentes, inafatigablemente cartografiados y catalogados por la antropología clásica. Todo esto ha habido que construirlo y, como bien nos recuerda René Girard, ni siquiera tendríamos la noción de “parentesco de sangre” si no contáramos con una idea cultural previa del parentesco. Lo mismo puede aplicarse a la noción de paternidad, discutida desde hace ya un tiempo por la antropología feminista. Nos queda sin embargo lo que para muchos autores parece ser la roca inamovible, la relación esencial, el núcleo verdadero, la *fons et origo* del parentesco y, de paso, de toda organización social humana: la relación entre la madre y su descendencia. Robin Fox, en un trabajo ya clásico, la consideró como el núcleo esencial a partir del cual se construye el parentesco entero, en cualquiera de sus modalidades; por tanto, el grupo compuesto por una madre y sus hijos

sería el mínimo, algo así como la relación social humana básica, a la que sólo de forma tardía, paulatina y dificultosa se habría ido incorporando el hombre, el *padre*. Por su parte, Serge Moscovici, en algunas de las páginas más lúcidas, a mi parecer, que se han escrito sobre la cuestión del incesto, llega a decir que éste puede ser reducido prácticamente a la relación con la madre. Dicha relación, la que existe entre una hembra humana y su descendencia, quedaría entonces como algo fuera de la influencia cultural, como el peñasco procedente de tiempos preculturales, *prehumanos*, sobre el que la humanidad ha construido su *ecclesia*. Ya hemos visto que incluso las arqueólogas feministas contemporáneas, en su interpretación de las figuritas llamadas venus, del paleolítico superior —o del pleistoceno tardío—, hablan de madres, de representación de la relación materna o de la Madre.

La idea que queremos defender aquí es que la Madre es una construcción cultural al igual que lo es el Padre, que ambas nociones dependen de la instauración del género, y que la Prohibición del Incesto no es, obviamente, ajena a todo esto. Como ya se apuntó antes, no es lo mismo la capacidad de gestar de una hembra que una relación maternal. Las hembras humanas, como las de cualquier otra especie primate —o, yendo más lejos, mamífera— tienen la capacidad de gestar, dar a luz y criar —en el sentido de amamantar y ocuparse de ellas hasta que se puedan valer por sí mismas— a criaturas humanas, cosas que sin duda los machos no pueden hacer. Pero esto no las convierte en “madres”. La noción de maternidad, y con ella la figura de la madre, es completamente cultural: se encuentra inserta en un sistema simbólico que define para la “madre” un papel, unas funciones, una serie de prerrogativas o de obligaciones, incluso una carrera vital. En realidad, no es tanto para la madre para quien se postula todo esto, sino para la *mujer*. Y la mujer no es otra cosa, como hemos visto, que la hembra humana encerrada precisamente en el papel de *madre*; al menos en sus orígenes, que son los mismos que los del sistema de género, de la familia y del parentesco, y de lo que vendrá luego. Además, para que exista propiamente la madre, o la mujer-madre, ha de haberse establecido la apropiación de la descendencia. Una madre es alguien que se ocupa, al menos de forma primordial, de *su* descendencia. No se trata ya de un grupo de hembras —o de hembras y machos— ocupándose de la descendencia de un grupo, llamémosle banda, horda o como queramos, como el postulado por Cucchiari, sino de hembras

por separado ocupándose de sus descendientes por separado. ¿Por qué deberían hacer eso las hembras? Es decir, es obvio que el trabajo de gestación y de parto es individual, pero una vez concluido éste, ¿por qué cada hembra debería seguir ocupándose únicamente de sus crías, en lugar de hacerlo junto con las demás hembras del conjunto de las crías del grupo? Para evitar contestar a estas preguntas —para evitar incluso planteárnoslas— disponemos de nociones como el famoso “amor maternal”. En sentido estricto, el amor maternal no es otra cosa que el nombre que le damos a la privatización de la relación madre-hijo, o mejor dicho la de la hembra con su cría propia. Se supone que cada hembra “ama” de forma privilegiada y prácticamente única a sus propias crías, que existe entre ellos un vínculo privilegiado; se trata del vínculo materno, y a partir de ahí la hembra es una madre. Esta noción se encuentra desmentida por todo tipo de ejemplos etnográficos e históricos (Badinter, 1981), pero la seguimos creyendo a pies juntillas porque en ella se basa todo el entramado, o su mayor parte, de nuestro sistema familiar, de parentesco y de género. Se trata de una noción ideológica, pero se encuentra reforzada por la construcción cultural de emociones *ad hoc*, y por un ingente aparato social y cultural.

Volvamos a nuestra pregunta: ¿por qué habrían debido, o querido, las hembras humanas convertirse en *madres*? Si abandonamos la noción del “amor maternal”, al menos como algo natural, qué otra explicación nos queda. Podemos desviar la cuestión un poco: ¿se convirtieron en madres por iniciativa propia o fueron obligadas a ello? Y si es así, por quién y por qué.

En realidad, ese supuesto grupo humano básico compuesto por una hembra —la madre— y sus crías es una fantasía. Existen muy pocas probabilidades, si es que alguna, de que un grupo con estas características pueda sobrevivir aislado. Hablando de humanos la cosa todavía es menos plausible. Las hembras han vivido siempre agrupadas, y probablemente junto con unos cuantos machos. Las hembras podían haber optado por ayudarse entre ellas para la crianza, como al parecer lo han hecho y todavía lo hacen en muchas sociedades primates evolutivamente cercanas a nosotros. Los humanos viven en grupos, no en familias aisladas como los gorilas, o dispersos como los orangutanes. No sabemos si en algún momento de nuestra evolución homínida fue así, pero no parece una solución muy viable en el tipo de medio en que evolucionamos, ni muy acorde con el estilo de vida omnívoro que hemos ido desarrollando.

Probablemente hemos evolucionado en grupos pequeños, a partir quizá de un sistema de machos alfa y hembras con sus crías agrupados en el centro, y machos solteros en la periferia. No sabemos si nuestra evolución comportó una fase “bonoba” en cuanto a empleo del sexo en las relaciones sociales y dominio de las hembras. Sea como sea, es necesario tener en cuenta, cuando se observan cuadros comparativos de las relaciones sociales entre diferentes especies primates (Waal, 2003), que en su caso estas relaciones están fundamentalmente dictadas por un programa conductual genéticamente heredado, mientras que en el nuestro lo están por un programa cultural. Cualquier relación entre humanos, sea del tipo que sea y sean cuales sean las emociones que comporte, precise o tienda a generar, ha sido construida socioculturalmente, es por lo tanto fundamentalmente de carácter simbólico, y se basa en sistemas complejos de símbolos para desarrollarse y mantenerse. La maternidad, entonces, es un constructo social en igual o parecida medida a la paternidad. Como postuló Claude Meillassoux para cuestiones como el matrimonio y la familia, todo esto les fue *impuesto* a las mujeres. Forma parte, entonces, de la construcción del género en tanto sistema de dominación masculina. Convertida en criadora única de sus propias crías, la hembra humana queda sujeta a privatización al mismo tiempo y de parecida forma en que lo queda su descendencia. Queda aislada del resto de las hembras, y aunque siga compartiendo con ellas una panoplia determinada de tareas, pierde la condición de cocriadora. Sea lo que sea lo que hagan juntas las hembras —ahora convertidas o en proceso de convertirse en mujeres— hay algo que en última instancia no compartirán: sus crías. Incluso cuando, como ocurre en ciertos casos, colaboren en el amamantamiento, al final cada hembra-mujer ha quedado convertida en responsable principal, en muchos casos única, de sus propias crías. ¿Suyas? Sólo en parte, o sólo de una forma derivada, porque en realidad tanto ella, la “madre”, como su descendencia, lo cual podemos ver como el paquete madre-hijos, es ahora propiedad del “padre”. Es decir, de un hombre que en calidad de marido o de progenitor reconocido socialmente en alguna forma de la descendencia de esa mujer, se ha apropiado de dicho paquete. En definitiva, tenemos aquí al embrión de la familia nuclear como célula de un sistema de parentesco de amplitud variable. La clave aquí se encuentra en esa apropiación de las hembras, así como de sus capacidades reproductivas y también de su producto, por parte de los

machos. Y aunque, como apunta Moscovici, los machos den la impresión de haberse repartido las hembras, destronando a los antiguos machos alfa o corifeos que todavía observamos hoy en otras especies de primates, lo cierto es que la apropiación la han hecho como grupo, como colectivo. A partir de aquí existirá un sistema de género dual basado fundamentalmente en la definición de dos polos, masculino y femenino, que se corresponderán *grosso modo* con los dos sexos biológicos —o que los tomarán como base (Héritier, 1996). Sin embargo, lo masculino y lo femenino nada tienen que ver con el macho o la hembra en un sentido estrictamente biológico; son posiciones simbólicas y se organizan según un sistema estrictamente simbólico, al cual llamamos el género. A partir de ahí es posible, y de hecho queda determinada, la existencia de hombres y de mujeres; los hombres y las mujeres son construcciones socioculturales efectuadas a partir de lo masculino y lo femenino, y no tienen existencia alguna más allá de eso. Lo que llamamos un “hombre” es un individuo obligado a definirse en relación con el polo masculino del sistema de género, tal y como dicho polo se encuentra establecido en su cultura. Lo mismo vale para la “mujer” en relación con el polo femenino. Las características de lo masculino y lo femenino pueden variar ampliamente, pero comparten suficientes elementos como para llevarnos a la conclusión de que tiene que haber algo muy antiguo en su definición básica, algo que se ha mantenido en sus líneas generales hasta hoy a través de infinidad de culturas y de algunos milenios. Los individuos por sí mismos, machos o hembras, no son nada en el mundo humano; sólo adquieren realidad en función de su ajuste o desajuste con el polo que les haya sido asignado en el sistema de masculinidad/feminidad de su cultura.

La prohibición de determinadas relaciones sexuales/sociales entre determinados individuos definidos como hombres y como mujeres se encuentra al servicio de la instauración y el mantenimiento del sistema de género, y por extensión del sistema familiar y de parentesco. Es decir, se encuentra al servicio de la dominación masculina. Mediante la prohibición del incesto, y no antes, es cuando se hace posible crear y articular las nociones básicas de paternidad y maternidad, y a partir de ellas la de fraternidad. Es decir, es a partir de la prohibición del incesto, y no antes, cuando es posible que surjan las figuras del padre, la madre, los hijos y los hermanos. El hombre se impone como padre, y como marido, mediante la

prohibición del incesto. Hemos de concluir, entonces, que dicha prohibición constituye primero y antes que nada una *apropiación*. Cada macho, ahora convertido o en proceso de convertirse en hombre, se apropia de una —o varias— hembras y de su descendencia, pero al mismo tiempo los machos como grupo se apropian de las hembras como grupo. El reconocimiento y la instauración del vínculo materno *exclusivo* entre una hembra y sus propias crías pasan y se encuentran al servicio del reconocimiento y la instauración del vínculo paterno. Es a partir de aquí, y probablemente no antes, ni como causa, sino más bien como consecuencia, que la circulación entre los grupos se convertirá en circulación *regulada* de únicamente hembras. Es decir, de ese bien en que se han convertido las hembras y que ahora podemos llamar “mujeres”, o sea madres, porque esto es lo que son potencialmente y lo que se espera que sean *todas* las mujeres.

A diferencia de lo propuesto por antropólogos como Robin Fox (2004), los sistemas de parentesco no habrían surgido por extensión de una unidad básica madre-hijos,<sup>88</sup> y es necesario desechar las especulaciones evolucionistas sobre la anterioridad de los sistemas de filiación matrilineal en relación con los patrilineales. La matrilinealidad no se contradice con la dominación masculina; simplemente ésta es ejercida por el tío materno en lugar de por el padre. Pero no debemos olvidar que, como ocurre entre los trobriandeses estudiados por Malinowski, la figura del padre está presente. De hecho, un varón trobriandés es a la vez padre y tío de los hijos de su hermana, y la autoridad que no ejerce sobre sus hijos la ejerce sobre los hijos de su hermana. Independientemente de que se reconozca o no el papel genitor del padre, la figura existe, y aunque podamos reducirla a la fórmula “marido de la madre”, no por ello deja de jugar un papel en relación con sus “hijos”, donde la autoridad posicional se encuentra sustituida por una afectividad más difusa (Malinowski, 1995). De hecho, la idea misma de que este hombre pueda ser concebido así, en tanto que “marido”, ya nos indica que nos encontramos plenamente dentro del género y de la dominación masculina que éste comporta. A la mujer trobriandesa le ha sido impuesto un “marido”, es decir, el matrimonio, y el hecho de que el juego del parentesco se encuentre aquí dominado por los hermanos en lugar

<sup>88</sup> “La idea de las unidades madre-hijo como adoquines de la sociedad. [...] es la continuación del debate existente en antropología social acerca de los orígenes y de los modelos de familia” (Moore, 2009:38).

de por los maridos, por los tíos maternos en lugar de por los padres, no cambia mucho las cosas en cuanto al género y la supremacía masculina. En realidad, las cosas pueden ponerse incluso peores para las mujeres, dado que las tendencias endogámicas de la matrilinealidad provocan que tengan que ser frecuentemente “robadas” a otros grupos (Meillassoux, 1981). Esto incrementa la violencia, tanto la de género como la masculina en general.

Desde la perspectiva del género, los sistemas matrilineales parecen ser más bien una adaptación específica, probablemente a unas determinadas condiciones ecológicas (Meillassoux, 1981), y sería erróneo considerarlos como una “etapa” en la evolución humana, o en la de los sistemas de parentesco o las formas de familia. De hecho, en ellos encontramos a la autoridad masculina ya firmemente establecida, lo cual, como hemos visto, no es posible sin la apropiación de las hembras y de sus crías por parte de los machos, es decir, sin la instauración de la paternidad. Cabe inferir, entonces, que la paternidad trobriandesa ha perdido su función de autoridad, la cual ha pasado al hermano. Pero el hermano sigue siendo un hombre, padre a la vez que tío. El hermano es el hombre que retiene a su hermana en lugar de cedérsela a otro hombre, y no es de extrañar, entonces, que la máxima prohibición en cuanto al incesto, entre los trobriandeses, sea la que instaure el tabú entre los hermanos. Podríamos preguntarnos, claro está, por qué los hermanos trobriandeses no tienen relaciones sexuales o contraen matrimonio con sus hermanas. La respuesta a la primera cuestión podría ser que de hecho sí las tienen... pero en sueños (Malinowski, 1975). La frecuencia de los sueños incestuosos —con el hermano o la hermana— parece ir aparejada con la severidad del tabú. En cuanto al matrimonio entre hermanos, su generalización destruiría el orden social generado por la prohibición del incesto, haciendo imposible el dominio masculino y por ende todo el sistema de parentesco y social que le están asociados. Cualquier grupo que hubiera optado por esta solución no hubiera sobrevivido mucho tiempo en un mundo de sistemas de supremacía masculina. Hemos de ver los sistemas matrilineales como sistemas de dominación masculina donde las mujeres también son retenidas por un grupo de hombres, sus hermanos. La matrilinealidad, vista desde la perspectiva del género, significa únicamente eso: el poder de los hermanos. No se trata de padres intercambiando a sus hijas para conseguir esposas para sus hijos varones, sino de hermanos cediendo temporalmente a sus hermanas para

conseguir sobrinos varones. En ambos casos, se trata de mantener la dominación masculina y de hacerlo generacionalmente. Porque ésta es la otra pieza del poder masculino: la diferencia generacional, la cual, para ser operativa, también depende del incesto. El orden instaurado por la prohibición de determinadas relaciones sociales y sexuales es tanto un orden de género como un orden generacional. Varones frente a mujeres, varones adultos frente a varones jóvenes, varones adultos frente a mujeres y jóvenes de ambos géneros: éstas son las líneas de dominancia fundamentales en cualquier sociedad humana.

Para tomar el control del sistema social, los machos humanos tuvieron que convertirse en hombres y padres, para lo cual necesitaron convertir en mujeres y madres a las hembras, y en hijos a las crías. En el sentido más amplio del término, entonces, el género empezó como un patriarcado. Es por ello que jamás se ha podido demostrar la existencia de un matriarcado en sociedad humana alguna, y menos la de una etapa “matriarcal” de la evolución humana. No hubo tal. Sin padres no hay género, que es lo mismo que decir que no hay mujeres, ni siquiera “madres”, al menos en el sentido que actualmente damos a esta palabra. Ello implica que los sistemas matrilineales tampoco pueden existir fuera del género, de la maternidad institucionalizada y, por muy elidida que se encuentre, de la paternidad. O, para expresarlo en otros términos, también los sistemas matrilineales son sistemas de dominación masculina, y no existirían sin ella.

La llamada “revolución del patriarcado”, es necesario convenirlo, no fue tal, o al menos no implicó nada que no estuviera ya presente desde los inicios, desde la verdadera revolución, la del “género”. El género fue patriarcal desde el principio, y el “patriarcado” histórico debe ser entendido más como una exacerbación, y quizás una mayor visibilización, del fondo patriarcal del género que como un verdadero cambio en la forma de organizar el mismo. Nos guste o no, el género tal como lo conocemos es el orden del padre, el orden que somete tanto a la mujer —convertida a su vez en *madre* de los hijos de ese hombre— como a la descendencia propia, destinada o bien a convertirse en bienes de intercambio (las mujeres), o en candidatos a perpetuar el orden masculino y patriarcal (los varones). El incesto y sus tabúes están ahí para hacer posible ese orden, y se encuentran, por lo tanto, tanto al servicio de la dominación masculina como al del poder de los padres.



## II PARTE: ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL GÉNERO<sup>89</sup>

¿Qué es el género? ¿Qué es el —o un— *hombre*? ¿Qué es la —o una— *mujer*? ¿Qué es lo masculino y qué lo femenino? Caben ante ello dos líneas de indagación y a la vez dos posturas: la nomotética (un intento de explicación), y la ideográfica (un intento de comprensión, o bien de hermenéutica, del género). En cuanto a la “explicación”, la única posible es de carácter histórico o antropohistórico, y de ella —o más bien del intento de la misma— se da cuenta en la sección correspondiente de este libro. Aquí nos ocuparemos del intento de comprender el género, de su hermenéutica, en una perspectiva estructural y semiótica.

Las ciencias humanas, y la antropología entre ellas, se ocupan del orden de lo simbólico. En palabras de Lévi-Strauss, “trabajan con símbolos de cosas que son ya símbolos” (1987:580). La “objetivación de lo subjetivo” operada por el análisis estructural no supone en modo alguno una reducción al paradigma científico natural. Las estructuras socioculturales, entre ellas el género, no son estructuras físicas ni neurobiológicas; su carácter, como se remarca en este libro, es fundamentalmente simbólico. Cuando la antropología opera —o pretende operar— como “ciencia humana”,<sup>90</sup> debe colo-

<sup>89</sup> En la elaboración de este capítulo sigo de cerca el trabajo sobre “estructuralismo y ciencias humanas” de José Luis Pardo (2001).

<sup>90</sup> Y no, o no únicamente, como “ciencia social”, es decir, al servicio de la resolución de los problemas inscritos en la llamada “cuestión social”. Dichos “problemas sociales” sólo tienen sentido dentro de formaciones sociales específicas, cuya continuidad se ve asegurada no ya tanto por la resolución de los problemas (que raramente es alcanzada), sino por el intento mismo de resolverlos. Con sus esfuerzos para resolver la cuestión social, las “ciencias sociales” refrendan el sistema —el capitalismo, para entendernos, que es donde dichas “ciencias” surgen— alimentando la ilusión de que, una vez resueltos sus problemas, el sistema funcionará a la perfección cum-

carse fuera de toda sociedad particular e intentar insertar las observaciones particulares (de una determinada sociedad) en un conjunto con un alcance más general.

#### EL GÉNERO COMO SISTEMA DE REGLAS U ORDEN SIMBÓLICO

Podemos hablar, antes que nada, de la distinción ya clásica entre la *Langue* (Lengua) y la *Parole* (Habla) aplicándola al género. El género existe como un sistema de reglas, que constituyen su ideal, pero se actualiza en situaciones fácticas, el “habla” del género, que siempre suponen una desviación con respecto a ese ideal. El conocimiento objetivo del género en tanto sistema de reglas depende únicamente de un procedimiento *científico* de justificación. Con ello se quiere decir que dicho conocimiento es exterior e independiente de la experiencia ordinaria o conciencia “interna” de los sujetos generizados. Aquí no nos ocupamos de este segundo nivel de problemas.

En un análisis estructural del género podemos distinguir el nivel de lo imaginario, el de lo simbólico y el de lo real, de todos los cuales nos ocuparemos con una cierta extensión. El nivel fundamental es el de lo simbólico, los “fonemas” del género, que remiten en última instancia a una realidad lingüística. En efecto, no existe ninguna otra “realidad” del género que su realidad lingüística, a partir de la cual se generan tanto su imaginario como su “realidad” objetiva o referente extralingüístico.

Si empleamos la metáfora teatral, considerando al género como una suerte de representación, obtenemos los siguientes resultados:

---

pliendo todas las expectativas depositadas en él (ideología). Se consagra así la idea de que el sistema no es malo en sí, ocurre simplemente que tiene “problemas”. Pero dicha idea es falsa; los supuestos problemas son generados por el propio sistema y constituyen, de hecho, una condición para su “funcionamiento”. Si quiere mantener una actitud a la vez científica y crítica, la antropología no debería caer en la celada de la cuestión social, sino que debe ocuparse de problemas antropológicos de carácter general y elaborar un conocimiento que permita criticar los sistemas sociales, como el capitalismo, en su conjunto. Esto sólo puede ser hecho desde una posición de exterioridad y a partir de un conocimiento antropológico de carácter no ya local —o no únicamente—, sino general.

- 1) *Lo real del género* vendría dado por las personas o los actores, es decir, los individuos o los cuerpos que pueden representar a los diferentes personajes de la obra. Sin embargo, como luego veremos, dichas personas o cuerpos no nos resultan directamente accesibles; sólo podemos saber de ellos por medio de su personaje o su papel, es decir, por medio de su género. Ello implica que la “identidad” real de la persona o cuerpo generizado correspondiente nos es siempre desconocida, hasta el punto de que la pregunta por dicha identidad deja de resultar pertinente. ¿Quién es —o qué es— Pedro Páramo en tanto persona, individuo o cuerpo *real*, por debajo de su género —de su máscara? La pregunta carece de respuesta e incluso de sentido. Y lo mismo puede decirse de Pepita Jiménez. En términos del género, Pedro es un hombre y Pepita es una mujer. Apelar al “sexo” tampoco resuelve nada (decir de Pedro que es un *varón*, o un macho, y de Pepita que se trata de una *hembra*), dado que el “sexo” es también una entidad imaginaria producida a partir de la simbólica del género, siéndonos su *realidad* desconocida casi por completo. Así, los “sexos” funcionan como *personajes* en el mismo nivel que los géneros, remitiendo los primeros al campo de producción imaginaria que llamamos “ciencia”. A pesar de sus pretensiones y reclamos en sentido contrario, la ciencia tampoco escapa a lo simbólico, es decir, a lo lingüístico; la realidad de la biología es, en última instancia, tan lingüística como la de cualquier ciencia humana, entre ellas, claro está, la propia lingüística. Desde esta perspectiva, la biología, como cualquier otro discurso, se limita a establecer determinados cortes en el flujo de lo real, y a fijarlos como entidades u objetos “reales” con los que poder operar simbólicamente. Los “sexos”, en su acepción biológica, son simplemente un ejemplo de dichos objetos, y como tales son de carácter puramente lingüístico, sin ninguna relación *directa* con “lo real”. En resumidas cuentas, todo esto implica que no existe *real* alguno del género —ni del sexo— fuera de lo puramente simbólico o lingüístico.
- 2) *Lo imaginario del género* vendría dado por los personajes representados en la obra, los cuales, si bien pueden serlo por diferentes actores, es decir, por diferentes individuos o cuerpos, en tanto personajes son siempre los mismos. Como obra, la del género cuenta en principio con un *dramatis personae*

reducido a *dos* personajes fundamentales, lo cual nos habla de su antigüedad y carácter fundamental en cualquier sociedad humana conocida (Cucchiari, 2000). Dichos personajes son el Hombre y la Mujer, o si se prefiere el Masculino y el Femenino. La caracterización de los mismos varía según diferentes culturas y épocas, y de igual modo aparecen de cuando en cuando personajes secundarios que participan de características de los dos personajes principales, estableciéndose diferentes cruzamientos o *gender-crossing* (Bolin, 2003; Cardín, 1984; Gómez Suárez, 2009). Algunos autores han querido elevar a estos secundarios a la dignidad de protagonistas, postulando la existencia de “terceros géneros” —o sexos—, o de sistemas con cuatro o incluso cinco géneros (Martin y Voorhies, 1978). Sin embargo, en un análisis más atento dichos géneros —o sexos— “supernumerarios” se nos revelan siempre como variaciones del tema principal, es decir, de los dos únicos personajes protagonistas. La diversidad caracterológica de los mismos, además, tiene unos límites bastante claros, establecidos por la investigación histórica y etnográfica. Su relación es asimétrica y el dominante es el Masculino, o sea el Hombre. La Femenina o Mujer aparece siempre en una posición subordinada, aunque el grado de subordinación pueda variar bastante. De igual modo, algunas actividades siempre o casi siempre las hacen los hombres, hasta el punto de constituirse en un distintivo de la masculinidad o la hombría; la caza y su prima hermana la guerra, por ejemplo. Incluso en alguno de los casos más “claros” de tercerización genérica, como el del *nadle* navajo, la caza y la guerra, es decir, el empleo de las armas, sigue estando reservado a los hombres “verdaderos” (Martin y Voorhies, 1978).

La panoplia de personajes representados, es decir, lo imaginario del género, puede ampliarse a partir de atribuciones de cantidad y de calidad, o valor, a los personajes protagonistas. Se puede ser, por ejemplo, más o menos hombre, o mejor o peor mujer. A partir de aquí aparecen nuevos personajes: el afeminado, el “hombre muy hombre”, la madre, la puta, la histérica,<sup>91</sup> etc. En algunas culturas, dichas distinciones se

<sup>91</sup> Michel Foucault (1989:126 y ss.) ha señalado la construcción de la figura de la Madre, con su contrapartida la “mujer nerviosa”, como formas más visibles de la histerización del cuerpo de la mujer en el siglo XIX.

constituyen en divisiones permanentes en el interior del campo social, de manera que los personajes parecen estar actuando en obras diferentes. Sin embargo, la diferenciación entre lo masculino y lo femenino se mantiene como divisoria fundamental.

Lo imaginario del género se cruza y se combina con los imaginarios de otras muchas obras que sólo existen gracias a él y, en cierto sentido, como extensión suya: el parentesco, el matrimonio o la familia. A partir de ahí, un hombre puede estar casado o soltero, ser padre o no, fungir como tío, primo cruzado o sobrino, etc. Y lo mismo ocurre con las mujeres. Algunos de estos personajes revisten una importancia crucial para el mantenimiento en pie de toda la representación, y de su fundamento genérico. Esto varía según las culturas, pero los papeles de “padre” y, sobre todo, el de “madre”, resultan cruciales para todo el sistema. Por supuesto, todos los personajes que podamos nombrar, concebir o *imaginar* a partir de la base genérica y de sus instituciones concomitantes son igualmente imaginarios, y su naturaleza por ende igualmente lingüística. Sólo existen por su nombre, y probablemente sea en este sentido en el que quepa entender primeramente la prohibición del incesto: se trata de evitar la confusión de nombres, y con ella la de personajes (Deleuze y Guattari, 1995). Es decir, la “madre” sólo puede existir como tal si se priva de tener relaciones sexuales con su hijo, porque entonces dejaría de ser “madre” —la madre de ese hijo.<sup>92</sup> Con el hijo ocurre lo mismo. En tanto “hombre”, puede tener relaciones sexuales —o concebir hijos— con esa mujer, pero al hacerlo destruye la condición de madre de la misma en relación con él, al igual que la suya de hijo en relación con ella. Como dicen Gilles Deleuze y Félix Guattari, no es posible tener al mismo tiempo a la persona y al nombre, es decir, al personaje, aunque quizá fuera más adecuado decir que no es posible tener al mismo tiempo al cuerpo y a lo que dicho cuerpo representa. Si eso ocurre, se produce la irrupción de lo Real, en el sentido lacaniano, es decir, se reanuda el flujo indiferencia-

<sup>92</sup> Eso no quiere decir que pierda su condición de “genitora”, pero la genitora y la “madre” no son lo mismo y ambas pueden y deben ser separadas en el nivel del análisis.

do de los cuerpos sin nombre y sin identidad, lo cual siempre implica, al menos como amenaza, una catástrofe para el orden social, en sí mismo de carácter imaginario y, por lo tanto, frágil.

- 3) *Lo simbólico del género* es lo que media entre lo imaginario y lo real, aquello por lo cual se pasa de lo real a lo imaginario. Ya hemos visto que lo real está más allá de nuestro alcance, al no ser de naturaleza lingüística. Como ha mostrado la semiología, nosotros vivimos en el lenguaje, de hecho *somos* lenguaje, por lo que cualquier realidad extralingüística sólo puede ser alcanzada —en realidad *imaginada*— a partir de la producción semiológica. Sin embargo, por mucho que nos lancemos en una semiosis ilimitada en busca del significado jamás llegaremos a otra cosa que a los límites marcados por una determinada semiótica de carácter empírico y cultural, es decir, convencional. Sólo a partir de cada una de las semióticas empíricas que recortan lo real, siempre con carácter convencional y contingente, se establece un dominio de lo imaginario que puede constituir la “realidad” para las personas que actúan en él y por él. Es necesario, por lo tanto, en el plano simbólico, ocuparse de la semiótica del género. Por supuesto, existen muchas semióticas empíricas del género, tantas como culturas, e incluso diferentes en el interior de una misma cultura. No obstante, como ya vimos, todas ellas parecen compartir unas características comunes, lo cual nos remite a una semiótica del género de carácter general. Dicha semiótica, como debería resultar obvio, en un primer momento sólo existe para el investigador, es decir, en el campo de una “ciencia del género”. Dicha semiótica es asimismo de carácter histórico. Cualquier intento de “naturalizarla” debe ser visto en los mismos términos, como una operación puramente contingente, convencional y en última instancia imaginaria.

Los *actantes* (Pardo, 2001) que constituyen lo simbólico del género son los géneros propiamente dichos, pero ya no en tanto personajes, sino en su calidad de símbolos. “Masculino” y “Femenino”, “Hombre” y “Mujer” no son cuerpos, sentidos ni nada por el estilo. Como ya dijimos, su realidad es puramente simbólica (lingüística), independientemente del cuerpo en el que encarnen y de la interpretación que reciban, y en tanto

símbolos su realidad depende únicamente de las relaciones establecidas entre ellos. Se trata de una realidad puramente relacional. En el género no hay otra cosa que diferencias; lo que caracteriza a un género es la diferencia en tanto que signo, y es dicha diferencia lo que le confiere valor y unidad. El género es un sistema de signos, y cualquier género, sea “masculino”, “femenino”, o algún otro si lo hay o se postula como tal, se define únicamente por su posición en el sistema. De esto se infiere que las diferencias que constituyen el género no tienen realidad positiva; toda su realidad es *opositiva*. “Masculino”, entonces, es lo que no es “femenino”, y viceversa. En relación con lo dicho en el punto anterior, un mismo actante puede estar presente en diferentes personajes; lo femenino, por ejemplo, puede estar presente en la mujer, pero también en el “afeminado” o la transexual (MtF), de igual modo que lo masculino puede estar presente, además de en el hombre, en la “marimacho” o el transexual (FtM),<sup>93</sup> o también en mujeres que alcanzan posiciones de poder,<sup>94</sup> mujeres soldado, etcétera.

Un género, entonces, no es propiamente un elemento, sino un *haz de rasgos distintivos*, definido por las diferentes *relaciones de oposición* que mantiene dentro del sistema.<sup>95</sup> Dichas relaciones son lo primero y lo último en cuanto al género: no hay términos sustantivos entrando en juego en relaciones diversas. Como ya dijimos, el “sexo” no puede jugar dicho papel de sustancia del género, puesto que con él ocurre lo mismo que con el género. Nos queda el cuerpo, pero el

<sup>93</sup> Las siglas remiten a las expresiones en inglés, *Female to Male* y *Male to Female*, usadas corrientemente para hablar de la transexualidad “de mujer a hombre” o “de hombre a mujer” (Martínez, 2005).

<sup>94</sup> En el caso de algunas realezas africanas, la posición de reina u otras homologables puede comportar la “esterilidad” natural —por menopausia— o forzada —mediante la renuncia a la sexualidad— de la mujer.

<sup>95</sup> Esto puede ser aplicado a la “persona” en un sentido más general, lo cual nos devuelve a lo ya mencionado al respecto. No es posible buscar a la persona debajo o aparte del género, puesto que volveremos a encontrarlos con un haz de rasgos distintivos (de complejidad variable según las distinciones que cada cultura ponga en juego), definido por sus relaciones de oposición dentro del sistema. Por ejemplo, niño por oposición a adulto, joven a maduro, titulado por oposición a (simple) ciudadano, rico por oposición a pobre, indígena por oposición a (simple) ciudadano, etcétera.

cuerpo no significa nada por sí mismo, por lo que tampoco cabe considerarlo como la “sustancia” del género —ni del sexo. Los géneros carecen pues de identidad sustantiva; sólo se dibujan —y se desdibujan— merced a la presencia o ausencia de tales *rasgos distintivos*.<sup>96</sup> Dichos rasgos pueden ser considerados como valores de una estructura virtual —el género— susceptible de actualizarse en diferentes realizaciones concretas: los personajes.

“Masculino” y “femenino” deben ser comprendidos entonces como signos, los cuales sólo existen por su pertenencia a un sistema. No hay signo —ni por lo tanto “género”— *trans-sistemático*; “masculino” y “femenino” —o cualquier otro signo “genérico”— no existen por sí mismos fuera del sistema de género.

Amplíemos un poco más estas nociones: nuestra experiencia perceptiva del género está estructurada por el lenguaje. Ver un género —hombre, mujer u otro— es siempre *ver algo como algo*, es decir, ver algo —¿un cuerpo?— como un “hombre”, como una “mujer”, como un *nadle*, una “transexual” o como lo que sea. Leemos el género en las personas, o mejor dicho en los cuerpos. Pero, ¿hay algo más? ¿Algo *anterior* o algo *exterior* al género? Dichas anterioridad y exterioridad sólo pueden ser imaginarias, ficciones. Podemos imaginar una sociedad anterior al género, como por ejemplo hace Salvatore Cucchiari en su intento de explicar el origen del género mismo. Pero no deja de ser una ficción, o como él mismo dice, una “especulación”, por muy disciplinada que resulte. Lo mismo podríamos afirmar en el caso de una persona sin género, en el sentido de lo que puede ser la persona *antes* del género. Puede que un recién nacido —o ya no digamos un feto— carezca de género, pero ¿es una persona? ¿En qué sentido diríamos que se trata de personas humanas? La mayoría de culturas no los han reconocido como tales, y cuando se les atribuye algo así como un “alma”, dicha entidad se encuentra siempre generizada. Nos resulta prácticamente imposible imaginar un ente “humano” sin género.<sup>97</sup> Tendríamos que re-

<sup>96</sup> Una vez más, lo mismo ocurre con la persona carente por completo de identidad sustantiva más allá del haz de relaciones que la constituyen en un momento y lugar concretos: “niño mexicano pobre de la etnia rarámuri”, por ejemplo, que podría llegar a convertirse años más tarde en “mujer (transexual) mexicana de clase media doctorada en antropología social”.

<sup>97</sup> Actualmente existe al menos un caso documentado de persona sin género *después* del género. Se trata de Norrie May-Welby, declarad@ como



montarnos al sexo de los ángeles, pero los ángeles no son personas, sino entes que se encuentran por encima de lo humano, como mediadores entre lo humano y lo divino. Desde luego, se puede decir de un recién nacido, o de un feto, que tienen “sexo”, pero esto sólo se puede hacer a partir de una concepción anatómica históricamente muy reciente (Le Breton, 1995) y que, como ya vimos, comparte con el género el hecho de tratarse de algo puramente imaginario.<sup>98</sup>

---

de género —o de sexo— “neutro” en 2010. Su caso resulta ilustrativo en varios sentidos. En primer lugar, algo como el género neutro sólo puede provenir de una resolución legal, la cual requiere de un dictamen “experto”. En este caso, se nos informa que esta persona fue aceptada como de género neutro sólo “después de que doctores no pudieran decir si Norrie es hombre o mujer” (“Ni hombre ni mujer”, <www.blog.com.co>, 03/17/2010). Por otro lado, la confusión entre “sexo” y “género” es completa, con lo cual se confirma que el género se lee en nuestra cultura contemporánea como sexo (Vendrell, 2009a, 2010b, 2011a), es decir, desde la óptica biológica. Se nos dice que Norrie, que ahora cuenta con 48 años, ya “a los 28 se hizo un cambio de género, pero resulta que tampoco se sintió a gusto como mujer”. Este “se hizo” nos indica que probablemente se trató de una “reasignación de sexo” mediante el cambio de la apariencia corporal por medio de terapia hormonal y, no sabemos hasta qué punto, de cirugía. Es decir, el llamado “cambio de sexo” (no de “género”) de los transexuales. Por su parte, Norrie se define a sí mism@ como “andrógeno” (o andrógino), sin que tampoco tengamos mayores especificaciones de lo que entiende por eso. Por último, conviene detenernos en ese “neutro” por medio del cual se califica su género, y que sólo resulta concebible como “no-hombre no-mujer”, dejándonos con un espacio vacío que sólo puede ser llenado con lo “real” desconocido (no se trata tampoco de intersexualidad), pero de ningún modo con el “andrógino”, que más bien vendría a ser una combinación o síntesis de ambos, hombre y mujer al mismo tiempo.

<sup>98</sup> En sentido estricto, se puede decir que lo que se le asignaba al recién nacido humano a partir de la observación de sus genitales era el género, no el “sexo”. Se podría decir asimismo que, al menos en el caso de los futuros “hombres”, se trataba más del protogénero que del género como algo terminado, dado que la construcción de la masculinidad se prolongaba hasta la madurez reproductiva y más allá, alcanzando su punto álgido o bien con la iniciación, o bien con el matrimonio y la paternidad. También las futuras “mujeres” tenían que llegar a concebir para alcanzar su condición plena de tales, pero ésta se les suponía desde el momento de nacer de una forma mucho más clara que a los hombres la suya. En el caso de nacer con genitales ambiguos, se recurría a una panoplia de soluciones, desde la eliminación hasta el encasillamiento en una categoría específica pasando, como en nuestra cultura contemporánea, por la cirugía correctiva y la construcción de una identidad de género “elegida” por acuerdo entre los padres y los médicos.

Sencillamente, no podemos saber lo que sea un “sexo” más allá de nuestra concepción imaginaria del sexo, por muy biológica, es decir, “científica”, que dicha concepción se nos presente.<sup>99</sup> De igual modo, es posible postular la ficción de una “humanidad” exterior al género; es algo que se puede hacer, por ejemplo, en la ciencia ficción o en el campo de la utopía.

El significado, la “realidad del género”, o de lo “masculino” y lo “femenino”, no precede al signo, al lenguaje del género. La cosa funciona al revés: el lenguaje del género *crea* al género. El lenguaje debe ser entendido como la *condición*, no la *expresión*, del pensamiento, y el género no escapa a esto. No se trata entonces de que los géneros se expresen por medio del lenguaje, sino de que (nos) pensamos generizadamente porque tenemos un lenguaje del género que gobierna nuestro pensamiento. No hay por lo tanto pensamiento del género —ni, claro está, género— sin signos genéricos. El elemento (masculino/femenino) no existe, repetimos, fuera del sistema (de género), dado que el significado no puede existir fuera del signo.

El género en tanto *significado* no es entonces una entidad “mental” o “lógica” ajena al signo, y menos aún es ninguna clase de “objeto físico”. El género en tanto significado es una de las caras del signo, es decir, un “algo” que quien emplea el significante o los significantes (masculino/femenino) entiende por género y que sólo puede decirse por medio de esos significantes. Veamos, por ejemplo, cómo puede descomponerse el semema “padre”, teniendo en cuenta que un semema resulta de la presencia o ausencia de una serie de rasgos semánticos distintivos que únicamente valen por sus relaciones (Pardo, 2001:24-25).<sup>100</sup> Las marcas semánticas de “padre” serían —o podrían ser— las siguientes:

<sup>99</sup> En una sociedad —o civilización— como la nuestra, donde la ciencia se presenta como la única garante de la “verdad”, existe una poderosa tendencia —alimentada incesantemente por los científicos y por los divulgadores de sus resultados— a colocar a la ciencia, en este caso la biología, fuera del campo cultural. Tendríamos entonces a la ciencia por un lado y a la cultura por el otro, por un lado el conocimiento y por el otro los “saberes” (Lamo de Espinosa *et al.*, 1994). Dicha operación, en la perspectiva que manejamos aquí, es ilegítima. La ciencia es tan “cultura” como el resto de la cultura, y el “conocimiento” científico es un saber en el mismo nivel, en el sentido de *cultural*, que cualquier otra forma humana de saber.

<sup>100</sup> Para mayores precisiones, véase Umberto Eco (1978).

(+)	(-)
ser animado	ser inanimado
humano	no humano
varón	mujer ( <i>género</i> )
pariente	no pariente
primer grado	otros grados
generación anterior	otras generaciones ( <i>generación</i> ) <sup>101</sup>

Dejaremos aquí de lado el análisis de las dos primeras marcas, aunque la segunda es sumamente importante para el tema que nos ocupa.<sup>102</sup> Si nos centramos en las que quedan, nos daremos cuenta de que dos de ellas (pariente/no pariente, primer grado/otros grados) conciernen al parentesco, el cual depende directamente de la existencia del género. Pero lo mismo ocurre con la generación, que sería muy difícil delimitar sin la existencia del género. De hecho, la fundamental prohibición del incesto<sup>103</sup> tiene que ver con ambos, género y generación, por un lado permitiendo, como ya vimos, la existencia de figuras como la de “madre”, “padre”, “hijos” y “hermano/a”, y por el otro impidiendo la confusión entre generaciones.

Retomando el esquema tripartito de partida, cabe insistir en que lo “real” del género, sea eso lo que sea y suponiendo que sea algo, es impotente a la hora de producir por sí mismo lo imaginario del género. La materia, eso que llamamos “cuerpo”, es impotente para segregar, en cuanto tal, un significado. Aquí debemos rehuir la tentación de recurrir al atributo “sexuado” añadido a “cuerpo”. Como ya dijimos, el “sexo”, al igual que el género, es un significado, no una realidad material. Por lo tanto, hablar de “cuerpo sexuado” es ya imponer un significado —que en última instancia depende del gé-

<sup>101</sup> Sobre la importancia, fundamental, del género y de la generación para la definición del “padre”, véase Balandier (1975).

<sup>102</sup> Entre las aportaciones recientes más sugestivas a esta cuestión se encuentran la de Giorgio Agamben (2007) y la de Jean-Marie Schaeffer (2009). En la parte del libro dedicada al género como hecho cultural se encontrará una amplia discusión de los postulados de este último. He tratado la cuestión evolutiva, en un sentido más amplio, en la primera parte del libro.

<sup>103</sup> Véase la primera parte del libro.

nero— a eso que llamamos “cuerpo” en cuanto materia. De hecho, también “cuerpo” es un significado, pero es preciso detenerse en alguna parte. La “semiosis infinita” no resulta muy útil cuando de lo que se trata es de comprender semióticas empíricas, como lo son las del género y, en nuestra cultura contemporánea, la del sexo. Tendremos en cuenta que “cuerpo” es un significado al igual que lo son “sexo” y “género” (macho/hembra, masculino/femenino, hombre/mujer) y que, en cuanto tal, ha de preceder a la materia (lo real). Lo expresa bien Thomas Laqueur (1994) cuando habla de “esa maraña a la que llamamos cuerpo”. Efectivamente, “cuerpo” como significado nos permite percibir al cuerpo en tanto producto imaginario, al igual que lo son el sexo y el género. Lo que sea el cuerpo “real”, o lo real del cuerpo, seguirá siendo irreductible a significado alguno, del mismo modo que el “cuerpo” imaginario es irreductible a la realidad material. Queda entonces un *resto* en lo real que, dada su exterioridad con respecto al significado, deviene amenazante. Es lo Real en el sentido lacaniano, pero también lo que la filosofía kantiana ya había reconocido como “la cosa en sí”. No podemos acceder a dicha cosa en sí, ni con respecto al “cuerpo”, ni mucho menos al “sexo” o al “género”. Cuando hablamos de estas cosas permanecemos siempre en el nivel de lo imaginario, irreductible, como ya dijimos, a la realidad material.

Lo Simbólico se encuentra en la articulación, el paso, de lo Real a lo Imaginario. Lo simbólico no se puede reducir ni a las causas (reales) ni a sus efectos (imaginarios). En el polo de las causas podemos encontrar “esa maraña que llamamos ‘cuerpo’”, y en el de los efectos los “cuerpos sexuados” (o racializados, de clase, jóvenes, viejos, sanos, feos, viciosos, enfermos, decrepitos, mutilados, y un largo etcétera de atributos). De igual modo situamos actualmente al “sexo” en su sentido biológico en el polo de las causas, siendo su efecto, una vez más, el cuerpo sexuado, y para algunos —biologistas— el género mismo, sus personajes, es decir, los hombres y las mujeres en sus diversos avatares. Pero, como ya dijimos, resultaría más correcto desplazar al “sexo” hacia el polo de los efectos imaginarios, y dejar en el de las causas reales únicamente a la *maraña*.

Para poder explicar cómo los cuerpos reales, *insignificantes* en sí mismos, se convierten en significados imaginarios, es decir, llegan a comprenderse como “sexos”, “varón”, “hembra”, “mujer”, “madre”, etc., es preciso transitar hacia el orden simbólico de la estructura.

Dicho orden simbólico no es el de los cuerpos ni el del sentido, sino el de la manera de combinarse los rasgos corporales<sup>104</sup> para producir sentido. Sin la mediación de lo simbólico resulta imposible cualquier transición de lo real del cuerpo a lo imaginario del mismo: el cuerpo significante.<sup>105</sup> Tenemos entonces que la producción de sentido tiene lugar en el orden simbólico, en el nivel de la estructura. El sentido no proviene ni de lo real ni de lo imaginario, ni de los “cuerpos” ni de sus efectos imaginarios, “sexos” o “géneros”; el sentido se produce únicamente en lo simbólico.

Parafraseando una vez más a José Luis Pardo (2001:29), nos gustaría que nuestros mitos sobre el género o el sexo, nuestras historias (de las mujeres, de la homosexualidad, o de lo que sea), nuestras ficciones o nuestros discursos (feminismo, teoría *queer*, y todos los *neos* y los *posts* que se nos ocurran), además de moldear nuestras vivencias (como mujeres, hombres, homosexuales, heterosexuales, gays, lesbianas, transexuales, etc.), tuvieran un sentido pleno, querríamos que fueran “más verdaderos que la verdad”, pero dicha verdad únicamente se corresponde con determinadas estructuras racionales históricamente encarnadas; de una de ellas nos ocupamos directamente aquí: el orden simbólico del género.

Parafraseando ahora a Claude Lévi-Strauss (1987), podemos igualmente afirmar que los mitos (y entre ellos en nuestro caso los de la ciencia) no dicen nada que nos instruya acerca del orden de los sexos o del género, la naturaleza de lo real de los sexos o del género, el origen del género o su destino. Por el contrario, los mitos (sobre el género) nos enseñan mucho sobre las sociedades de donde proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, esclarecen la razón de ser de las creencias (sobre los hombres, las mujeres, etc.), de las costumbres generizadas y de instituciones (dependientes del género) como el matrimonio o la familia. Pero los mitos nos permiten también distinguir ciertos modos de operación del espíritu (o el alma, o la mente...) humano, tan constantes en el correr de los siglos y tan generalmente difundidos, que pueden ser tenidos por fundamentales.

<sup>104</sup> Por supuesto, dichos “rasgos” pueden ser sometidos a semiosis al igual que el cuerpo, el sexo y el género.

<sup>105</sup> Podríamos introducir aquí la distinción postulada por Deleuze y Guattari (1995) entre el “cuerpo sin órganos” (¿lo real del cuerpo?) y el “organismo” (el cuerpo “organizado” a partir de lo simbólico, el cuerpo con sentido).

Uno de dichos modos de operación es sin duda el género, cuyo funcionamiento no en vano es de carácter fundamentalmente dual.

### SEMIOSIS DEL GÉNERO

El género es un sistema de reglas y sus reglas son convencionales; no son naturales ni pertenecen al dominio de lo real. Lo mismo ocurre con los sistemas de reglas dependientes directamente de la existencia del género: el matrimonio, la familia y el parentesco y, como base de todos ellos, con las reglas sobre el incesto —su prohibición— existentes en una sociedad dada. Como tales, todas estas “instituciones”, y por supuesto el género mismo, son susceptibles de un análisis semiológico. La semiología puede ser definida como la ciencia que se ocupa de todos aquellos sistemas de signos que cumplen los requisitos establecidos para el signo lingüístico.<sup>106</sup> Lo cual, a mi parecer, cumple el género en tanto sistema de signos. En su *Tratado de semiótica general*, Umberto Eco define al signo lingüístico como aquello que puede ser utilizado para mentir, lo cual ocurre incluso en los casos aparentemente más naturales, como en la expresión de las emociones. A diferencia de lo que pasa con los animales, las emociones humanas están sometidas a la cesura entre significante y significado, y los elementos expresivos de que constan pueden ser tratados como signos. Es decir, podemos preguntarnos por la sinceridad de dichas emociones. Lo mismo ocurre con los signos o elementos expresivos del género, incluyendo a las emociones contempladas como propias de cada género en cada cultura en particular. Encontramos una confirmación del hecho de que los signos del género pueden ser utilizados para mentir en el fenómeno

<sup>106</sup> No cualquier signo es un signo lingüístico y lo que decimos aquí no aplicaría, por ejemplo, para los indicadores. Edmund Leach (1978) realizó uno de los intentos más sugerentes de aplicar el análisis semiológico al campo de la antropología; su *Cultura y comunicación* puede ser leído como una introducción o una guía para el análisis estructural en antropología, y más en concreto como una antropología semiológica, o una antroposemiótica. Incluye un pormenorizado intento de adaptar la terminología empleada por los semiólogos a los intereses antropológicos. Aquí, siguiendo a José Luis Pardo, mencionamos únicamente algunos de los términos empleados por Leach.

conocido como “travestismo”,<sup>107</sup> donde personas —o cuerpos— clasificadas como de un determinado género pueden apropiarse de los signos del género opuesto para “mentir” sobre su identidad genérica. Esto puede tener lugar en situaciones muy variadas, desde aquellas socialmente previstas, donde el engaño carece de consecuencias sociales,<sup>108</sup> hasta situaciones de engaño “real” con diferentes propósitos —de carácter más personal o individual.

Las omnipresentes reacciones homofóbicas, en sociedades tan marcadamente heterosexistas como la nuestra, son un permanente recordatorio de hasta qué punto los signos del género son convencionales y pueden ser empleados para mentir, así como de la angustia que ello provoca. En general, se acepta mejor al homosexual o al gay que se ajustan a un estereotipo sónico que a los que no muestran tal distinción por medio de elemento expresivo alguno. Tanto el tradicional “puto” como el “mariquita” o la “loca” pueden provocar reacciones de burla, rechazo y hasta de repulsión,<sup>109</sup> pero el

<sup>107</sup> El caso de la transexualidad es diferente, porque ahí lo que se pretende es precisamente expresar la “verdad” del sujeto, una verdad que se concibe como “sexual” (es decir, inscrita en lo “real” de los cuerpos) pero que, para expresarse, debe recurrir a los signos del género (Vendrell, 2009b, 2010b, 2012). En este caso, dichos signos incluyen modificaciones corporales, con lo cual se confirma el carácter semiótico del propio cuerpo, donde cosas como los senos o los genitales “significan” en clave de género (o de “sexo”). Podemos incluir aquí también a los llamados “terceros” géneros (la transexualidad es una forma contemporánea, biologizada, de transversalidad de género), que encontramos en sociedades tradicionales o contemporáneas. De los *nadle* navajo, desaparecidos como tales —al menos en su forma tradicional— junto con su cultura, es poco lo que podemos saber más allá de los testimonios existentes, pero en México tenemos casos como el de los *muxe'*, donde la manipulación de los signos del género resulta evidente. En estos casos, dichos signos van asociados con identidades más o menos permanentes, convirtiéndose en expresión de la “verdad” genérica de la persona —o cuerpo— que los ostenta. El engaño vendría entonces de su disimulo o borramiento para salirse de la posición de género asignada. Esto puede provocar angustia —homofóbica— en el resto del cuerpo social, como la que a veces provocan los gays que no muestran ningún “signo” de su condición, lo cual los convierte en “infiltrados” que pueden ser vistos como una amenaza.

<sup>108</sup> Sería el caso de rituales de inversión como los diferentes tipos de carnavales o determinadas iniciaciones.

<sup>109</sup> También pueden ser simplemente “aceptados” o “tolerados”, pero esta tolerancia dependerá en gran medida de que se ciñan al lugar que la sociedad respectiva ha prescrito o reservado para estas personas. Muchas so-

homosexual “infiltrado”, que no se distingue mediante ningún signo de “afeminamiento”, provoca generalmente horror;<sup>110</sup> es aquí donde se encuentra la verdadera homofobia. En cierto sentido, “salir del clóset” es un acto tranquilizador para la sociedad de los “normales”, cuya reacción supuestamente favorable no es tanto de aceptación de la diferencia o, como se dice hoy, de la “diversidad sexual”, sino de alivio ante la posibilidad de tener ubicado al “otro”, que pierde así una buena parte de su carga amenazante. No se trata, entonces, de *reconocer* al otro en un sentido positivo, de aceptación plena, sino de *reconocerlo* en el sentido estricto de la palabra, es decir, de saber quién es. No es lo mismo sospechar que el vecino es gay, que *saber* que lo es. Lo segundo permite al menos ubicarlo, clasificarlo, elimina la ambigüedad y disminuye la angustia. La sospecha, en cambio, o ya no digamos la ignorancia completa, deja la puerta abierta al miedo, a la fobia propiamente dicha. Quizá deberíamos, en este sentido, revisar algunos de nuestros modernos entusiasmos con cosas como el desclosetamiento o el matrimonio gay, por no hablar de la famosa “felicidad en el *ghetto*”.<sup>111</sup> Por muy progresivos y “liberadores” que parezcan, lo cierto es que dichos avances no suponen mucho más que la ubicación a plena luz, en el espacio social, de determinadas clases “otras” de personas. Por muy legalizada que se encuentre su situación, y reconocidos sus derechos, esas personas siguen siendo “otras”, los “otros” a los que ahora permitimos vivir entre “nosotros” mientras permanezcan en

---

ciudades tradicionales han mantenido lugares y funciones para varones “feminizados” o en una situación de ambigüedad genérica, y los problemas suelen generarse cuando en dichas comunidades se producen procesos de *gaycización* (politización según modelos identitarios importados de la cultura urbana, extraños a la comunidad) que llevan a estas figuras a “salirse de su lugar” (por ejemplo, reivindicando derechos sociales o políticos más amplios). Podríamos establecer como regla general que de lo que se trata es de que dichas personas (por ejemplo, los *muze’* de Juchitán o los “marisoles” de Cuajinicuilapa) se mantengan en su sitio, bien visibles y circuncritos en el espacio social.

<sup>110</sup> En cuanto emoción, el “horror” se caracteriza por combinar el miedo y el asco (Miller, 1998), ambas discernibles en las reacciones homofóbicas en mayor o menor medida. Todo ello, como es conocido, puede desembocar en el odio y dar lugar a la agresión y a una violencia que puede llegar hasta el asesinato.

<sup>111</sup> Incluyendo los vagones reservados en el metro, o las líneas especiales de autobuses o taxis (véase el apartado “género y cultura material” en la tercera parte de este libro).



la luz (y mientras vivan —o pretendan hacerlo— como nosotros: monogamia, matrimonio, hijos...). El sistema de género vigente sale plenamente reforzado con ello, y sus instituciones fundamentales, por supuesto, también. Por ello he podido afirmar en otro lugar (Vendrell, 2009a) que la verdadera “subversión” del sistema no se encuentra tanto en la diversidad sexual “visible” (o militante, a través de los movimientos LGBTTTI), sino en aquella que permanece oculta y que he intentado rastrear en mis trabajos sobre el nomadismo sexual. Sin embargo, debo reconocer que el género se está viendo poco o nada afectado por dichos “nómadas”, cuyas experiencias sexuales no suelen modificar de forma sustancial, al menos en los casos por mí conocidos, sus afiliaciones genéricas de base. Esto, por cierto, no tiene nada de extraño si tenemos en cuenta que el género es mucho más antiguo, y fundamental, en la definición de lo humano que las preferencias sexuales convertidas en “identidades” exclusivas —y exclusivistas.

Podríamos decir, concluyendo esta reflexión, que las posibilidades de “mentir” con los signos del género se encuentran poco explotadas, porque dicha mentira, bien conocida socialmente, se encuentra, por ello mismo, encauzada dentro de unos límites precisos. La moderna “visibilización” de la diversidad contribuye a reforzar dicho encauzamiento, y no modifica para nada el sistema ni sus reglas de juego básicas.

La semiología contemporánea (Pardo, 2001:35-49) conduce como conclusión ineludible a la imposibilidad de un “juicio final”, también en el plano del contenido. No hay sentido recto, ni tránsito directo entre las palabras y las cosas. Toda semiótica es una metasemiótica, todo discurso es un discurso acerca del discurso, todo texto trata de otros textos, y todo lenguaje es necesariamente “indirecto”. Ello implica que cualquier cosa que digamos estará “referida” no a un objeto extralingüístico, sino a una interpretación, es decir, a un significado previamente establecido. Dicha interpretación, claro está, puede a su vez ser interpretada. Tenemos entonces una interpretación de interpretaciones. Preguntémonos de nuevo: ¿es posible ir más allá?

En lo que a nuestro objeto —u objetos— de estudio se refiere, la conclusión ineludible es que cosas como el “cuerpo”, el “sexo” o el “género” son interpretaciones. De igual modo, el uso de dichos “objetos” —cuerpo, sexo, falo, mujeres, útero...— no está inscrito en su forma natural o artificial, sino que depende siempre de una interpre-

tación que a su vez remite a una interpretación anterior, siendo la *convención* lo único que puede limitar la acumulación de interpretaciones. De este modo, cosas como lo que entendemos por cuerpo, sexo o, claro está, género, al igual que los usos que les damos o que consideramos correctos de ellos, son el fruto de acuerdos *convencionales*, algo así como un pacto entre interlocutores.<sup>112</sup> Dicho pacto es necesario para la fantasía, el juego y, claro está, la “realidad”. Por ejemplo, en la llamada “relación sexual” o en las relaciones entre los géneros: “yo soy un hombre, tú eres una mujer, él es un gay, etc.”, todo lo cual depende de acuerdos convencionales aceptados de alguna forma por todas las partes.

La *semiosis ilimitada* (Pardo, 2001:44) siempre presente como posibilidad, dado el principio de indeterminación subyacente a todos esos pactos (Eco, 1978), conlleva el posible hundimiento o disolución simultánea del sentido y de la verdad. Ello impide la constitución de una verdad objetiva acerca de los productos culturales (en nuestro caso, de una verdad objetiva del género, el sexo o el cuerpo) y a la vez una interpretación *válida* (es decir, última) de los mismos. Por ello, el plano semiológico trascendental debe concretarse en semióticas empíricas, es decir, en un plano semiótico real, una convención compuesta por conexiones efectivamente articuladas entre significados y significantes en una coyuntura dada. Entre la Lengua (plano semiológico) y el Habla (plano semiótico) cabe insertar entonces una Pragmática. En nuestro caso, podemos decir que entre la Lengua del género, que constituye su plano semiológico, con ca-

<sup>112</sup> Un ejemplo de ello sería el “contrato sexual” analizado por Carole Pateman (1995), que deja a las mujeres, en relación con el famoso “contrato social”, como parte contratada, siendo las partes contratantes únicamente masculinas. Otros pactos del mismo estilo serían los que definen las partes “sexuales” frente a las “no sexuales” del cuerpo, así como los usos legítimos de las mismas, qué se puede acoplar con qué, qué puede penetrar o ser penetrado por qué, qué puede tocar qué y de qué maneras, etc. En el caso del útero, tenemos el pacto que reduce a ello al cuerpo de las mujeres, convertidas así en máquinas de parir al servicio del orden de género masculinista. Pero quizás el mayor y más famoso de todos estos pactos o convenciones sea el que convierte a las mujeres en objetos o bienes de intercambio (valores de cambio a la par que de uso), un pacto que tiene obviamente relación con el “contrato sexual” (es decir, con el social tal como se define en el siglo XVIII), pero que a la vez resulta mucho más antiguo y se encuentra mucho más extendido, debiendo ser comprendido a partir de los orígenes del género (véase la primera parte del libro).

rácter abstracto y universal, y el Habla o las hablas, es decir, las semióticas concretas del género, para cada cultura, sociedad, grupo, subcultura, clase social, etc., cabría insertar igualmente una Pragmática del género, plano todavía mal estudiado y peor conocido. Nótese que no estamos postulando aquí una división entre la lengua y el habla del género para cada cultura particular, lo cual también podría hacerse, sino una división entre una lengua universal del género y su concreción particular en los sistemas socio-culturales concretos. A diferencia de lo que ocurre con el lenguaje, pensamos que la lengua universal del género resulta mucho más fácilmente identificable, al menos en sus reglas —su gramática— fundamentales: 1) división dual básica entre un plano masculino y otro femenino; 2) matrimonio entre personas clasificadas en uno y otro polo; 3) prohibición universal —aunque sus formas varíen— de relaciones entre determinadas posiciones definidas por el género y la generación, lo cual da lugar a lo que conocemos como “familia”, y en especial, como regla clave, y 4) posición asimétrica de lo masculino y lo femenino, con dominio del primero sobre el segundo. El hecho de que dicha gramática fundamental haya dado lugar a la asombrosa variedad de sistemas de parentesco, formas de matrimonio, arreglos familiares o grados de prohibición del incesto observadas y descritas por los antropólogos, junto con la también variable intensidad en cuanto a la supremacía masculina (sin romper sin embargo la regla fundamental), abre el espacio para una pragmática del género de la que no nos vamos a ocupar aquí. De lo que no pueden haber dudas es de su eficacia, es decir, que el género se ha mostrado como algo sumamente *práctico* en la organización social humana. Ni siquiera la sustitución del patriarcado por el machismo o, como diría Illich, del género vernáculo por el sexo económico —o sociedad unisex— ha puesto realmente en cuestión los principios fundamentales de la lengua del género. Hasta el punto que podríamos decir que la situación actual, contando como elemento clave con la introducción de eso que llamamos el “sexo”, no es más que la enésima modificación, o concreción semiótica, de la lengua básica del género. A pesar de recientes y todavía tímidos intentos,<sup>113</sup>

<sup>113</sup> En los cuales Australia lleva la voz cantante, no sólo por haber “legalizado” a la primera persona “sin género” o con “género neutro” en el mundo, sino por su intención de crear un “tercer género” para los intersexuales. Este último paso, sin embargo, no supone una novedad si tenemos en cuenta que otras sociedades ya lo dieron en el pasado (Martin y Voorhies,

la sociedad “posgénero” sigue siendo una quimera, algo que no llega siquiera al rango de utopía.<sup>114</sup>

---

1978), y tampoco supone el paso a la sociedad posgénero, sino simplemente un nuevo ajuste para incluir realidades ineludibles (reforzando de paso el sistema, como ya sabemos).

<sup>114</sup> En el sentido de que nadie, o nadie al menos con la suficiente voz pública, está proponiendo nada ni remotamente parecido a una sociedad posgénero o sin género. Teniendo además en cuenta que no está nada claro cómo podría organizarse dicha sociedad. Intentos como el de Donna Haraway (1995) con sus *cyborgs* deben sumarse, a mi entender, más bien a la cuenta de los “fracasos” al respecto. Desde su famoso “manifiesto *cyborg*”, las oportunidades de convertirnos en *cyborgs* se han multiplicado: internet y las famosas “redes sociales” proliferan como nunca, pero del *cyborg* apenas se habla (dejando aparte los cursos universitarios de “teoría del género”) y es dudoso que exista un porcentaje significativo de la población que hoy se considere así a pesar de estar “conectada” a la red de forma semipermanente.

### III PARTE: EL GÉNERO COMO HECHO CULTURAL

El género es un hecho cultural. Como tal, es susceptible de un análisis en términos estrictamente culturales, a lo cual se va a dedicar la tercera parte de este trabajo. En tanto que “cultura”, el género puede ser abordado desde los seis tipos de clases funcionales que según Jean-Marie Schaeffer (2009) la componen: cultura material, social, agentiva, institucional, normativa y simbólica.

#### GÉNERO Y CULTURA MATERIAL

La cultura material “se compone del conjunto de las producciones físicas desarrolladas por una comunidad: medios de subsistencia, habitaciones y otras arquitecturas, vías de comunicación, herramientas y utensilios de todo tipo, objetos técnicos y máquinas, objetos rituales, obras de arte y así sucesivamente” (Schaeffer, 2009:213).

#### *Los medios de subsistencia*

Todos los ítems que componen la cultura material pueden ser analizados, para cada cultura concreta, en términos de género. Sin embargo, es posible establecer una distinción entre las culturas que Iván Illich (1990) llamó de “género vernáculo” y la cultura contemporánea *unisex*, caracterizada por el “sexo económico”. En el mundo del género vernáculo, los medios de subsistencia, el espacio habitacional, las herramientas y utensilios, así como los objetos rituales, se encuentran estrictamente diferenciados en función del género; es decir, medios, espacios y objetos, todo ello tiene género, se encuentra generizado. No se trata únicamente de una etiqueta, sino de una se-

paración drástica, en muchos casos radical. Las actividades de subsistencia desempeñadas por la parte masculina son diferentes de las femeninas, y raramente se producen cruces.<sup>115</sup> Los ejemplos son innumerables a todo lo largo y ancho de la literatura etnográfica y también de la histórica. En cuanto a los medios de subsistencia, el caso clásico y, cabe suponer, más antiguo es el de las sociedades cazadoras-recolectoras, donde únicamente la parte masculina, es decir, los individuos clasificados dentro de la misma, goza de la prerrogativa de cazar. Como se sabe, dicha actividad, donde se da, suele ser la más prestigiosa, aunque no suponga el aporte calórico principal para el grupo. Éste proviene más bien de la “recolección” llevada a cabo preferentemente por las mujeres, muchas veces con ayuda de los niños. Sin embargo, la situación de supremacía masculina mantiene a esta actividad en una posición secundaria en cuanto al prestigio. Con el advenimiento de la agricultura, las mujeres ven en un primer momento incrementada su carga de trabajo. En general, los hombres no pasarán a ocuparse preferentemente de las labores agrícolas hasta la aparición de objetos técnicos complejos como el arado. La ganadería presenta todo tipo de variaciones, aunque suele ser un asunto reservado a los hombres —quizá por su asociación con la caza. En ocasiones esta apropiación reviste tintes dramáticos, al dejar a las mujeres prácticamente fuera del campo de la actividad económica. Esto puede traducirse en elevadas tasas de infanticidio femenino y, como consecuencia de ello, en poliandria; sería el caso de los toda del sur de la India (Murdock, 1987; Terradas, 1995). La sociedad industrial provoca la mutación definitiva: la liberación de la fuerza del trabajo sin distinción de géneros, dando lugar al “sexo económico” que compite por los mismos campos de actividad, aunque nunca o prácticamente nunca en las mismas condiciones (Illich, 1990).

<sup>115</sup> En aras de la simplificación, no nos ocupamos aquí de las actividades desempeñadas por los individuos que ocupan posiciones intermedias de género, en los casos en que éstas se dan, y que suelen ser un combinado de las actividades consideradas propiamente masculinas y de las femeninas. Esto hace que en determinados casos los individuos que ocupan este tipo de posiciones, cuando éstas se encuentran bien definidas culturalmente —como la posición *nadle* entre los antiguos navajo—, puedan considerarse privilegiados, e incluso gozar de un carácter sagrado. Harriet Whitehead (1996) efectúa un análisis comparativo de diversos casos en culturas indígenas estadounidenses.

*Espacios generizados*

Esta generización de los medios de subsistencia se traduce en la generización del espacio, ya sea el de la aldea, el habitacional propiamente familiar o espacios y arquitecturas especializados en cuanto se dé su aparición. En lo referente a las aldeas, un ejemplo clásico es el de aquellas sociedades que cuentan con “casas de los hombres” o *clubes* masculinos. Estas casas suelen presentar una posición central o dominante, y su acceso se encuentra reservado a los hombres. Las mujeres no pueden entrar en ellas, a veces nunca, a veces únicamente bajo condiciones especiales; en muchos casos la contravención de esta norma supone sanciones que pueden llegar hasta la muerte. En dichas casas la parte masculina del grupo convive de una forma más o menos comunitaria, según los casos; generalmente cada hombre cuenta con un espacio reservado, aparte de los espacios dedicados a las actividades comunes. Los jóvenes clasificados como masculinos pueden acceder a edades relativamente tempranas a dichos *clubes* para dar comienzo a sus iniciaciones a la vida adulta y a la masculinidad, las cuales pueden durar años y comportar relaciones sexuales entre los iniciandos y sus iniciadores de mayor edad.<sup>116</sup> Nada parecido existe para las mujeres en este tipo de sociedades; ellas se encuentran confinadas en sus respectivos espacios domésticos, junto con sus crías de ambos sexos. Al llegar a una cierta edad, los jóvenes varones pasarán a ocupar su puesto en la casa de los hombres, mientras que las chicas permanecerán en el núcleo familiar hasta casarse. Estos espacios domésticos, compuestos de una o varias casas o recintos habitacionales, junto con huertos, graneros, corrales, etc., suelen distribuirse de forma periférica en relación con la casa de los hombres.

El referido es únicamente un ejemplo de generización del espacio en el nivel de la aldea, la cual puede presentar numerosas variantes, aunque siempre dentro de la regla invariable de la división por géneros. En otros casos, el espacio se encuentra generizado en el interior mismo del recinto o casa donde habita la familia; el hombre, en su calidad de marido y padre, puede disponer de un espacio

<sup>116</sup> Un ejemplo clásico sería el de los kayapo del norte de Brasil (Dreyfus, 1972), de quienes, sin embargo, no se nos aclara si las iniciaciones comportan o no actividades de carácter sexual. Los ejemplos más conocidos de esto último proceden de Nueva Guinea (Godelier, 1986, 2004).

reservado para su uso exclusivo, mientras que la mujer puede reivindicar lo mismo con respecto al lugar donde se cocinan los alimentos. Los usos del espacio doméstico se encuentran sometidos por lo general a numerosas reglas, muchas veces reforzadas con concepciones referentes a la contaminación y al tabú (Douglas, 1991). Han sido estudiadas con profusión las reglas referentes a la mujer menstruante, la prohibición a que se encuentra sometida de cruzar, por ejemplo, sobre el hogar —el fuego— para no contaminarlo con su “impureza”, o la obligación de recluirse en recintos especiales mientras dura el sangrado.

Con la aparición de la agricultura y de sistemas sociales más complejos, con mayores densidades demográficas, la generización espacial se extiende a recintos como los mercados o los templos. En ciertos casos, sólo las mujeres van al mercado, en otros se trata de únicamente los hombres. Los templos, cuando imponen restricciones, suelen limitar su acceso a la parte masculina de la sociedad, excepto en los casos en que se dan cultos específicamente femeninos. Aquí el abanico de variaciones según las culturas es muy amplio, pero siempre encontramos la regla fundamental de la diferenciación, cuando no de la separación. Podría efectuarse un análisis detallado, cultura por cultura, de la generización del espacio. Una vez más, este tipo de segregación no empezará a romperse hasta el advenimiento de la sociedad industrial. Aunque en ella subsisten los espacios generizados, las reglas tienden a relajarse, empezando por el espacio doméstico y siguiendo por los demás. Sin embargo, aparecen nuevas segregaciones: las mujeres, al menos las de ciertos estratos socioeconómicos, sufrirán periodos de “encierro” en el espacio doméstico, perdiendo cualquier tipo de acceso a sus antiguas esferas de actividad económica, incluida en ciertos casos la propiamente doméstica (Ehrenreich y English, 1990). Otras mujeres, las antiguas campesinas o, en menor medida, las artesanas, pasarán a integrarse en un nuevo espacio “mixto” de trabajo: la fábrica, codo a codo con hombres y niños de ambos sexos. Las que queden fuera de estos circuitos definidos por la nueva legitimidad burguesa, pasarán en muchos casos a integrar el mundo de la prostitución, con sus propios espacios: burdeles, zonas rojas, casas de tolerancia (Varela, 1997). Caso aparte es el de las escuelas, segregadas también durante mucho tiempo por “sexos”, pero progresivamente abocadas a la “coeducación”, en muchos casos fomentada por el Estado. Mientras la Iglesia, o la educación en manos de órdenes religiosas, ha segui-



do apostando por la segregación, el Estado laico, a través de la escuela pública, ha optado generalmente por la coeducación. Por lo mismo, espacios habitacionales como los conventos han seguido estando segregados por géneros, al igual que lo están tradicionalmente las órdenes religiosas, femeninas por un lado y masculinas por el otro.

Sería ingenuo suponer que la segregación espacial por géneros ha desaparecido en la sociedad “unisex” contemporánea. Sin duda persiste, aunque de formas más sutiles y dando lugar a todo tipo de entrecruzamientos. Como apunta Beatriz Preciado (2011), uno de los últimos reductos de la segregación espacial por géneros, ahora convertidos en “sexos”, se da en el caso de los baños públicos, donde seguimos encontrando el cartelito indicador del género correspondiente. Esto ocurre en todo tipo de espacios más o menos públicos, desde las centrales camioneras hasta las galerías comerciales, pasando por espacios institucionales variados.<sup>117</sup> Esta segregación a la hora de ir a “hacer nuestras necesidades” contribuye a fijar la separación de los géneros y a que sea vista como algo “natural”. Si alguna vez un hombre teme haberse equivocado de recinto, dada la estilización de algunos indicadores de los mismos,<sup>118</sup> siempre

<sup>117</sup> Lo cual incluye a los universitarios y, todavía más curioso, aquellos dedicados al estudio del género. Los baños del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM se encuentran separados por género, y cada uno cuenta con su llave específica, etiquetadas respectivamente “hombres” y “mujeres”. Cuando le hice notar a una trabajadora del PUEG la posible incongruencia de mantener esta separación en una institución dedicada a los “estudios de género”, la impresión que obtuve fue la de que el tema no había sido siquiera planteado, y ya no digamos discutido. Cito la anécdota sólo para mostrar hasta qué punto la “naturalización” del género se encuentra inserta en nuestro espacio cotidiano, sin que se llegue siquiera a reparar en ella en muchos casos.

<sup>118</sup> Por ejemplo, un tornillo y una tuerca para representar, respectivamente, lo masculino y lo femenino, o una pipa para lo masculino y un sombrero con una pluma para lo femenino, etc. Un estudio detallado de estos carteles nos proporcionaría un amplio abanico de la semiótica del género en nuestra cultura (véase la parte dedicada al análisis estructural del género en este libro). En algunos casos, los símbolos devienen redundantes haciendo acopio de diversos signos del género. En Blecua (1974:33) encontramos un caso donde el baño de mujeres se encuentra indicado mediante una cabeza de perfil, silueteada, femenina, en el acto de pintarse los labios, siendo su contraparte para los hombres una cabeza de perfil masculina sosteniendo entre los labios una pipa y con una pajarita o corbatín en el cuello. Si oponemos ambos “símbolos” encontramos todo un sistema de oposiciones: el

puede recurrir a la presencia o no de mingitorios; esto último le confirmará que se encuentra en el lugar correcto. No se concibe, al parecer, que las mujeres puedan orinar de pie,<sup>119</sup> de igual modo que puede verse como poco masculino el que los hombres lo hagan sentados o en cuclillas, aunque así es como lo hacen en culturas como, por ejemplo, la islámica. El caso de los urinarios y los W.C. nos muestra la generización de las funciones fisiológicas básicas a través de la cultura material. Slavoj Žižek (2008), siguiendo a Lacan, ha empleado el ejemplo de los váteres, diferentes según los países, para afirmar que incluso evacuar puede ser visto como un acto ideológico. En nuestro caso, podríamos decir que se trata asimismo de un acto generizado, por el cual reaparece y se refuerza una determinada cultura del género, o el género como ideología. Otro ejemplo de segregación espacial contemporánea por géneros lo tenemos en la habilitación reciente en la ciudad de México de vagones del metro, autobuses e incluso taxis “sólo para mujeres”. La justificación que se da de ello es el permitir que las mujeres puedan viajar tranquilas sin temer acosos, asaltos, “frotamientos” o el consabido piropo por parte de los hombres. En principio la iniciativa parece correcta y políticamente impecable, pero en un análisis más en profundidad nos damos cuenta de que contribuye a reforzar y a naturalizar el modelo de la mujer acosada y el hombre acosador, con el agravante de suponer que las mujeres siguen precisando de una protección especial para moverse por el espacio público (consideran-

---

cabello (largo y curvilíneo en la mujer; corto y anguloso en el hombre), la propia forma de la cabeza (pequeña y ovalada en la mujer; grande y cuadrada en el hombre); el mentón huidizo frente a la barbilla bien marcada, y el lápiz de labios por oposición a la pipa. Por supuesto, esta última oposición se construye desde el hecho de que no se concibe a un hombre pintándose los labios, al igual que tampoco a una mujer fumando en pipa (Jáuregui, 1982). La contraparte de esta redundancia signica la encontramos en los famosos círculos con la cruz abajo para representar a la mujer y la flecha en la parte superior derecha para representar al hombre; aquí la connotación es más de “sexo” que de “género”.

<sup>119</sup> En la película *The Full Monty* (Peter Cattaneo, Twentieth Century Fox, 1997), que puede ser leída como una parábola sobre la crisis de la masculinidad contemporánea, aunada a la crisis económica, una mujer orina de pie en un mingitorio en los baños de un bar que ha sido habilitado para un espectáculo de *strip-tease* “sólo para mujeres”. La escena es contemplada por uno de los hombres protagonistas de la cinta, escondido en un W.C., lo cual llevará después al comentario de que “si las mujeres pueden orinar de pie, los hombres ya salimos sobrando”.

do como tal los medios de transporte públicos o semipúblicos).<sup>120</sup> Es como si las autoridades confesasen su impotencia a la hora de corregir el machismo ambiental —y habitual—, lo cual refuerza la imagen del hombre acosador y violento “por naturaleza”. Nada que hacer al respecto, parecen decirnos los promotores de esta iniciativa, excepto crear espacios protegidos... ¿para quién? Para la especie necesitada de protección, claro está: las mujeres.<sup>121</sup>

Son sólo dos ejemplos de la continua regenerización espacial en nuestra paradójica sociedad *unisex*. Podríamos encontrar muchos más, sin contar con que el espacio doméstico probablemente siga manteniendo en su interior segregaciones espaciales de todo tipo, al seguir ocupándose preferentemente las mujeres de tareas como la cocina, el cuidado de los niños o el lavado de la ropa (Beck y Beck-Gernsheim, 2001).

### *Movilidad, vías de comunicación y medios de transporte*

El ejemplo de la habilitación de transportes especiales para las mujeres nos lleva directamente a la cuestión de la movilidad. El género supone una movilidad diferente para hombres y mujeres, y esto ha encontrado a lo largo de la historia todo tipo de expresiones en la cultura material. Volviendo a lo más antiguo, el hecho de que los hombres se hayan reservado la caza, en especial la mayor, en prácticamente todas las culturas conocidas, los ha hecho dueños y señores de las vías de comunicación abiertas hacia el exterior de la comunidad así como de sus implementos; las mujeres se han visto por

<sup>120</sup> Del Programa Atenea, servicio exclusivo para mujeres, se ha llegado a decir que “contribuye a hacer de la ciudad de México una ciudad de vanguardia, más democrática, donde los derechos de las mujeres se reconocen, respetan y ejercen”, <[www.rtp.gob.mx/atenea\\_1.html](http://www.rtp.gob.mx/atenea_1.html)>, 18/07/2011, lo cual como mínimo parece una exageración. La realidad sigue siendo menos halagüeña (Escalante, 2007).

<sup>121</sup> Para que todo quede más claro, los autobuses van pintados de color rosa, y en el momento de escribir esto (julio de 2011) llevan impresos en los costados los retratos dibujados —junto con una reseña de su actividad— de iconos del feminismo mexicano como la antropóloga y psicoanalista Marta Lamas. Extraña combinación donde el refuerzo de la dicotomía cromática rosa/azul —símbolo primario de la segregación, y discriminación, por géneros— se nos presenta asociado y confundido con la militancia feminista.

lo general reducidas a transitar por vías internas o con un alcance mucho menor. Cuando aparece la guerra, son los ejércitos masculinos los que transitan por caminos y carreteras, convertidas poco a poco en verdaderas vías de comunicación deudoras de una ingeniería de complejidad creciente. Redes de carreteras como las del imperio romano, o de caminos como las del inca, sirven primordialmente para propósitos militares y comerciales, y por ellas transitan en primer lugar y de forma destacada hombres: soldados, correos imperiales, comerciantes o transportistas. Claro está que las mujeres no tienen su acceso vedado a dichas vías de comunicación, pudiendo acompañar a los ejércitos en su marcha, por ejemplo, o a sus maridos comerciantes, pero se tiene la clara impresión de que caminos y carreteras no se hicieron para ellas.<sup>122</sup> Lo mismo ocurre con las vías marítimas o fluviales. Es conocida la resistencia a llevar mujeres en los barcos, convertidas en signo de “mala suerte”. Los barcos, de guerra o de transporte, serán durante mucho tiempo un mundo casi exclusivamente masculino donde las mujeres sólo figurarán como pasajeras, y aun así debiendo superar toda clase de reticencias. Por supuesto, una “capitana” o cuerpo de oficiales marítimos predominantemente femenino es algo difícil de imaginar todavía hoy. De ahí mitos como el de las mujeres pirata, capaces de encender la imaginación masculina precisamente por su rareza y por contravenir todas las normas de género concebibles.<sup>123</sup> Las “capitanas” ad-

<sup>122</sup> En su novela posapocalíptica *La carretera*, Cormac McCarthy nos cuenta el periplo de un padre y su hijo varón caminando por carreteras desiertas en medio de un Estados Unidos desolado, sin comida e infestado de ladrones, asesinos y caníbales. Significativamente, la madre se niega a emprender el viaje, prefiriendo el suicidio. Es decir, la madre no puede salir a la carretera en el momento en que ya no hay nada que garantice mínimamente el transitar por ella, *pero el padre y el hijo sí pueden* —o creen que pueden— *hacerlo*. A partir de ahí la novela, llevada posteriormente al cine, se convierte en una historia de iniciación o aprendizaje —no tanto de la masculinidad como de la supervivencia— que entronca con ciertas formas del “nuevo hombre” profesadas en Estados Unidos contemporáneo. El padre construye una relación con su hijo equiparable a la de los “hombres de hierro” imaginados por Robert Bly (1992).

<sup>123</sup> Es necesario distinguir aquí entre los pocos casos históricamente documentados (entre ellos las “reinas piratas” chinas) y las recreaciones del tema en el imaginario contemporáneo, más deudoras de las fantasías masculinas que de realidad alguna creíble. Uno de los mejores ejemplos de esto último lo encontramos en *Cutthroat Island*, película con la que Renny Harlin intentó —sin éxito— resucitar el género de piratas en los noventa. En su

quieren de inmediato un estatus sospechoso en términos del género, y sólo pueden proceder de alguna forma de rebelión contra el *statu quo* establecido del mismo. A veces esta rebelión puede ser vista en términos positivos,<sup>124</sup> y otras aparecer como un reto a la condición masculina capaz de desencadenar consecuencias indeseables,<sup>125</sup> pero casi siempre se traduce en una “masculinización” de la mujer que adopta esa posición. Lo mismo ocurre con la vía aérea; todavía hoy los comandantes de los aviones comerciales y de pasajeros son abrumadoramente del género masculino, y las mujeres se encuentran relegadas a formar parte de la “tripulación de cabina”.<sup>126</sup> Las “mujeres piloto” son mitos de la historia de la aviación,

---

versión española la película fue retitulada, con bastante lógica, como “La Pirata”.

<sup>124</sup> Como la “Capitana del Yucatán”, personaje literario creado por Emilio Salgari, obligada a asumir ese papel por las circunstancias y alentada por su fervor patriótico.

<sup>125</sup> En la película *La tormenta perfecta* (Wolfgang Petersen, Warner Bros., 2000), sobre el mundo de los pescadores, aparece una rivalidad entre el capitán protagonista, que pasa por “una mala racha”, y una capitana con mucha mejor suerte. Sintiendo retado, el protagonista se lanza a una pesca suicida que culmina con el hundimiento del barco y la pérdida de su vida y de las de su tripulación. Ni que decir cabe que dicha tripulación se encuentra compuesta exclusivamente por hombres. “Sus mujeres”, madres, novias o esposas, se quedan en tierra y no pueden hacer otra cosa que esperar impotentes las noticias sobre la salvación o la muerte de los hombres (las tripulaciones del servicio de salvamento también son exclusivamente masculinas).

<sup>126</sup> Dando lugar, de paso, al mito erótico de las “azafatas”, o “edecanes” en mexicano. Dicho mito ha perdido gran parte de su potencial imaginario al entrar los hombres también a formar parte de la tripulación de cabina, o por el hecho de que muchas compañas hayan incluido los pantalones en el uniforme de las edecanes aéreas. Sin embargo, algunas compañías todavía parecen seleccionar a sus edecanes más por su belleza que por su competencia, reapareciendo en esos casos la falda. Álvaro Mutis recrea el mito erótico de las edecanes aéreas en *Ilona llega con la lluvia*, novela de su ciclo de Maqroll el Gaviro, y el cine contemporáneo lo ha recuperado en películas abiertamente *camp* como *Abajo el amor* o *El quinto elemento* (en este caso se trata de *ciencia ficción camp*). Apuntándose a la moda “retro” iniciada por la serie de televisión *Mad Men*, en septiembre de 2011 se estrenó *Pan Am*, “en la que veremos las historias de amor, venganza y espionaje de un grupo de azafatas que viajarán por todo el mundo, en una época en que la mujer prototipo estadounidense solía quedarse en casa cuidando de su perfecta familia” (Beatriz Vega, <smoda.elpais.com>, “Sucumbirás al look azafata”, 26/09/2011). El contraste entre la movilidad de la azafata y

sobre todo si han tenido muertes trágicas o, como en el caso de Amelia Earhart, han desaparecido sin dejar rastro.<sup>127</sup> Con esto se subraya su singularidad. En el campo bélico, sencillamente no existen o lo hacen en tan escaso número que pasan desapercibidas por completo.<sup>128</sup>

Regresando al suelo, y a las carreteras contemporáneas, quizás el medio de transporte emblemático de la masculinidad —o de una cierta idea de la misma— sea la motocicleta. Las motos, en especial las de gran cilindrada, han dado lugar a toda una mitología visual, en gran parte cinematográfica, convirtiéndose en el perfecto sustituto del hombre a caballo en tanto símbolo de “libertad” y de “rebeldía”

---

la inmovilidad —prácticamente el encierro— de “la mujer prototipo” de la época (años sesenta del siglo pasado) no puede estar más claro. Los extremos a los que se pudo llegar en los sesenta y los setenta en la utilización del cuerpo femenino para vender boletos de avión pueden contemplarse en la nota de Patricia Gosálvez correspondiente al 8 de noviembre de 2011 (“No todas eran como en Pan Am: alocados uniformes de azafata”, <blogs.elpais.com/turistario>). Pero quizá la muestra más descarnada de lo que se ocultaba tras el mito de la edecán aérea (versiones pornográficas aparte) la tengamos en las edecanes-*teiboleras* de *Iron Man*, recreación contemporánea del mito paralela al regreso de ciertas formas de hipermasculinidad (Vendrell, 2011b).

<sup>127</sup> La directora Mira Nair realizó un film sobre Amelia Earhart (*Amelia*, Fox Searchlight Pictures and Avalon Pictures, 2009) con la estructura y las convenciones del clásico *biopic*. Dicha película, quizás en contra de las verdaderas intenciones de su directora, consigue sembrar dudas sobre las capacidades como piloto y como navegante de Earhart. Ésta aparece retratada en la película más como personaje mediático y con una gran capacidad para las relaciones públicas —además de como *cabeza hueca*— que como piloto verdaderamente cualificada para dar cumplimiento a los retos que ella misma no dejó de marcarse.

<sup>128</sup> No existe equivalente femenino alguno del Barón Rojo ni en la primera ni en la segunda guerras mundiales (en esta última la figura del piloto-caballero que actúa prácticamente por su cuenta ha dado lugar al piloto militar perfectamente encuadrado —y disciplinado— en su escuadrón, pero sigue sin haber mujeres piloto). En una película como *Top Gun* (Tony Scott, Paramount, 1986), que puede ser considerada prácticamente como un opúsculo publicitario de la fuerza aérea estadounidense, las únicas mujeres que aparecen son una profesora de matemáticas (también en este caso erotizada), y la esposa de uno de los pilotos (deserotizada casi por completo). Curiosamente, hoy esta película se ve como un muestrario icónico de cierta cultura gay de los noventa (McNair, 2004); puede que los pilotos que aparecen en ella funcionen como emblemas de una determinada masculinidad gay... pero sigue sin haber mujeres piloto.

masculinas.<sup>129</sup> La imagen de un joven Marlon Brando a bordo de su moto enfundado en una chamarra de cuero encuentra quizá su mejor recreación contemporánea en dos personajes interpretados, lo que quizá no sea una simple casualidad, por el mismo actor: Tom Cruise. Un joven Cruise convertido en piloto de la fuerza aérea estadounidense —en *Top Gun*— emplea una moto de gran cilindrada para sus desplazamientos terrestres,<sup>130</sup> mientras que el mismo actor, años después, en el papel del agente Ethan Hunt, nos ofrece una emblemática pelea de machos motorizados como escena final de *Mission: Impossible 2*.<sup>131</sup> Entremedias, la lista de ejemplos sería interminable: desde la mítica *Easy Rider* hasta las últimas versiones de *Batman*, pasando por *Mad Max* y sus secuelas y por la inagotable recreación de los *Hell's Angels* en filmes de todo tipo, presupuesto y calidad. En muchas de estas películas, y por ende del imaginario contemporáneo, la moto se convierte en esa clase de cosa que, como ha señalado el antropólogo Maurice Godelier (1998) comentando a Mauss, “se prolonga en las personas” a la vez que las personas que la poseen se identifican plenamente con ella. En pocos casos como en el de la moto, cosa y persona llegan a fundirse hasta convertirse en prácticamente lo mismo, en el moderno “centauro” de la era industrial. La moto y su conductor aparecen como dominados por la misma fuerza, convirtiéndose en algo casi inseparable.<sup>132</sup>

Como símbolo de la masculinidad, y más concretamente de la *potencia* masculina, la máquina-moto resulta insustituible. Ni el coche, ni el avión ni mucho menos el barco le pueden hacer sombra. La moto se lleva *entre las piernas*, por lo que su traducibilidad en la imagen viril por excelencia, la del pene convertido en falo, resulta prácticamente inmediata. Una excelente muestra la tenemos en la portada de la revista *CNR* de agosto de 1998 (edición española). En ella encontramos un titular destacado: CÓMO TE PONE LA VIAGRA, Y OTROS MÉTODOS PARA NO FALLAR. En la fotografía, un galán joven y musculoso mira con cara entre asombrada y satisfecha ha-

<sup>129</sup> Georges Balandier (1994:105 y ss.) nos ofrece una interpretación de estas figuras desde la antropología política.

<sup>130</sup> Su antagonista femenina, por su parte, se desplaza en un cochecito perfectamente “femenino”.

<sup>131</sup> John Woo, Paramount Pictures, 2000.

<sup>132</sup> Emblemática al respecto resulta la ya comentada escena final de *Mission: Impossible 2*, donde la moto se mueve siguiendo los más mínimos deseos de su “jinete”, más allá de cualquier ley física verosímil.

cia la cámara —y hacia el público— exhibiendo, en lugar del pene en erección que sería esperable encontrar como resultado de la Viagra, la parte frontal de una moto de gran cilindrada. La idea es obvia: la Viagra te pone *como una moto*. Pero no se trata de un simple juego de palabras, sino de todas las asociaciones contenidas en el mismo, y de una forma perfectamente explícita en la imagen. La Viagra te pone *como una moto*, te pone *erecto*, pone *tu pene* como una moto, con toda la *potencia* de una Yamaha —ésa es la marca de la moto— de gran cilindrada. Con lo cual, la asociación pene-moto, y por extensión macho-moto, queda establecida sin lugar a dudas: un hombre, su masculinidad, es lo que es (vale lo que vale) su pene-falo, es decir su moto. Etcétera.<sup>133</sup>

¿Cuál es el papel de las mujeres en el mundo de la moto? Desde luego, el más emblemático es el de ir de “paquete”, es decir, subidas en la moto, detrás del hombre y, a poder ser, bien agarradas a él para no caerse. Lo contrario supondría prácticamente una inversión del género y sólo lo encontraremos como imagen jocosa, en las comedias o en versiones paródicas del tema. Existen mujeres motoristas, desde luego, pero, dejando aparte a las asumidas ya plenamente como lesbianas, su toma de posición al frente de la moto supone en mayor o menor medida su “masculinización”. Una mujer al frente de una moto, por ejemplo en los *Hell's Angels*, es una mujer “ruda”, lesbiana o no. Si además lleva a otra mujer de paquete, su lesbianismo quedará acentuado. Llevar a un hombre de paquete en dichas circunstancias queda, como dijimos, prácticamente descartado, y en cualquier caso supondrá una disminución radical de la “hombría” del sujeto en cuestión. Sólo en ciertos intentos, más bien escasos y

<sup>133</sup> Resulta significativo que James Bond, el “héroe” de más larga andadura cinematográfica de la historia del cine contemporáneo, casi nunca aparezca montado en una moto. En cierto sentido, como imagen de potencia masculina, la moto resulta demasiado obvia, proletaria e incluso soez (como en el anuncio de *CNR*, donde adquiere incluso tintes obscenos), totalmente inadecuada para una encarnación del perfecto *gentleman* británico como Bond, quien además en cuanto a potencia viril no necesita demostrar nada (o al menos no de una forma tan directa). Prácticamente la única escena en que vemos a James Bond montado en una moto de gran cilindrada es en el *remake* “apócrifo” de *Operación Trueno* protagonizado por un envejecido Sean Connery en los ochenta (*Never Say Never Again*, MGM, 1983). Da la impresión de que para reforzar la credibilidad en tanto héroe —y por lo tanto la virilidad— de un Bond sesentón los guionistas no hayan encontrado mejor recurso que... ¡subirlo a una moto!



abandonados prontamente, de crear personajes de heroínas femeninas equivalentes o mimetizadas de los héroes, como en la trilogía *Matrix* o las adaptaciones cinematográficas del videojuego *Tomb Raider*, encontramos a una mujer convertida en motorista en pie de igualdad con un hombre.<sup>134</sup> Es curioso que Lara Croft, *Tomb Raider*, en las dos películas rodadas hasta ahora del personaje emplee la moto, como si precisara exactamente de *esa* máquina para demostrar... ¿su hombría?

Siguiendo con ejemplos de movilidad terrestre, en el caso mexicano tenemos el mito de la trailera, verdadero icono erótico antes que contestatario o subversivo en modo alguno.<sup>135</sup> Al igual que ocurre con las capitanas, la trailera paga el precio de la masculinización, pudiendo encarnar algo parecido a la *butch* en el campo lésbico. ¿Existen mujeres que manejen tráileres en la realidad? Sin duda no de la forma o con el número suficiente para dar lugar a algo como la figura de la trailera, que una vez más hay que poner en la cuenta de las fantasías masculinas. De hecho, es igualmente difícil observar a mujeres manejando cualquier tipo de camión, desde los de pasajeros a los de reparto, por no mencionar las “rutas”. Todos ellos aparecen como cotos masculinos, y de igual modo las mujeres taxistas son escasas.<sup>136</sup>

De todo junto podríamos concluir que las vías de comunicación y las máquinas que actualmente transitan por ellas siguen siendo mundos muy escorados hacia lo masculino, incluso en la sociedad pretendidamente *unisex* actual.

### *Herramientas, utensilios, objetos técnicos, máquinas*

Los objetos tienen género. En ocasiones, algunos utensilios, como “el arco y el cesto” de los guayaquí (Clastres, 2010) o de muchas cul-

<sup>134</sup> En *Matrix Reloaded*, segunda parte de la trilogía, la protagonista femenina de la serie, Trinity, aparece pilotando con maestría una moto de gran cilindrada, llevando de paquete al “Cerrajero”, personaje masculino pero con una virilidad disminuida, por no decir ausente.

<sup>135</sup> Su versión más popular parece ser la de “Lola la trailera”.

<sup>136</sup> Encontramos operadoras en el metro, quizá por las características especiales de este medio, móvil pero a la vez “fijo”, donde los riesgos para la operadora son menores que los que se puedan encontrar en la carretera o en las calles.

turas de la antigua Norteamérica (Whitehead, 1996), adquieren el valor de símbolos de la diferencia de género misma, pudiendo resultar decisivos a la hora de asignar el género, mediante determinadas pruebas, en casos dudosos (Cardín, 1984). Generalmente, la parte masculina se reserva el uso de determinadas herramientas y, sobre todo, el de las armas, quedando para las mujeres los utensilios propios de su campo de actividad. Según Iván Illich, en el mundo del género vernáculo la separación es estricta: cada género con sus utensilios, lo cual quiere decir que las mismas o parecidas restricciones que pesan sobre las mujeres lo hacen sobre los hombres en lo que respecta a los objetos “femeninos”. Numerosas culturas cuentan con mitos donde se explica o legitima esta situación, a veces invirtiéndola. Se nos cuenta, por ejemplo, que determinadas herramientas y técnicas o incluso las armas, fueron inventadas por las mujeres, pero que al mostrarse éstas incapaces de usarlas correctamente o de forma no abusiva, los hombres terminaron por apropiarse de dichos inventos fundando, de paso, el orden actual. En la mayoría de los casos, las restricciones con respecto al uso de las herramientas masculinas o las armas por parte de las mujeres son severas, y las sanciones van de acuerdo con ello. Del mismo modo, no reciben ningún aprendizaje ni en lo referente a la fabricación ni al uso de dichos utensilios.<sup>137</sup>

<sup>137</sup> La serie cinematográfica de James Bond, ese compendio de la estereotipia genérica contemporánea, no nos defrauda a la hora de proporcionar ejemplos de lo que estamos diciendo. En la tercera entrega de la serie, *Goldfinger*, aparece una mujer piloto —y jefa de una banda de mujeres piloto— quien, quizá como compensación por ello, resulta ser completamente ignorante con respecto a las armas. La película contiene una didáctica escena en la que vemos al agente 007 dando una lección magistral sobre las armas y sus peligros (disparar un revólver calibre 45 en un reactor en pleno vuelo) a su antagonista Pussy Galore; de este modo la mujer piloto queda completamente descalificada como usuaria de armas de fuego a la vez que vemos reafirmada la absoluta superioridad en la materia de Bond (por su parte un consumado piloto de todo tipo de artefactos aéreos, desde globos a reactores). La lista de las escenas en que el agente británico aparece usando todo tipo de armas, vehículos y máquinas como si formaran parte constitutiva de su ser sería inacabablemente tediosa, así que resumiremos la idea en esa imagen del Bond encarnado por Pierce Brosnan, en *Die Another Day*, provocando que las ametralladoras de su nuevo carro-*gadget* destruyan el manual de instrucciones del mismo sin ni siquiera haberse molestado en abrirlo.

Esta segregación por género del mundo de los utensilios se prolonga con el aumento de la complejidad técnica. En algunos casos, los hombres se harán cargo de máquinas y tecnologías complejas aunque éstas entren dentro del campo de actividad anteriormente reservado a las mujeres; sería el caso, como ya mencionamos, del arado tirado por animales. También ocurre que ciertas actividades sean desempeñadas por uno u otro de los géneros según las culturas, con lo que las herramientas y máquinas implicadas se considerarán propias de uno u otro género según corresponda. La cestería no siempre es una actividad femenina, como tampoco la alfarería o el tejido. Lo mismo ocurre con la ganadería y el conjunto de actividades asociadas: generalmente son las mujeres las que ordeñan la leche, pero en el caso *toda* los hombres se han reservado esta actividad, junto con los espacios y objetos necesarios para llevarla a cabo. De cualquier lista que podamos hacer al respecto, por somera que sea, extraeremos la impresión general de que los hombres pueden invadir, y de hecho lo hacen, el campo “femenino”.<sup>138</sup> *Pero lo contrario no ocurre*; es decir, hay ciertas cosas que *siempre* las hacen los hombres: la caza mayor y la guerra. No encontramos mujeres cazadoras en ninguna cultura humana conocida, en el sentido de la caza como actividad compartida o predominantemente femenina. Ya se ha discutido mucho sobre el tema de la caza de animales pequeños o la colaboración en la caza de los grandes pero, como tal, la caza es una actividad masculina y el “grupo de cazadores” es siempre masculino, por completo o de una forma abrumadora. La guerra es todavía, si cabe, más exclusiva en cuanto al género. Las mujeres guerreras sólo han existido en el mito<sup>139</sup> o formando cuerpos especiales en circunstancias muy específicas, como las de ciertas monarquías tradicionales africanas. Pero esto, hasta la entrada de las mujeres en los ejércitos contemporáneos, ha sido únicamente la excepción que confirma la regla. Incluso hoy, las mujeres-soldado son

<sup>138</sup> En realidad, esto no es así, dado que en cada cultura ambos campos o esferas de actividad se encuentran bien delimitados. Lo que pasa es que ciertas actividades pueden ser desempeñadas por ambos géneros; en estos casos el que sea el hombre o bien la mujer varía según las culturas.

<sup>139</sup> El mito ineludible de referencia aquí es el de las amazonas, en el cual se invierte el orden de supremacía masculina en aras de su legitimación. De igual modo, las diosas cazadoras, como Artemisa-Diana, funcionan como arquetipos invertidos de la regla de género instituida: las mujeres (humanas, domésticas, domesticadas) no cazan.

minoritarias en los ejércitos y, como en los casos vistos en el apartado precedente, se encuentran sujetas a la masculinización.

Esa clase especial de utensilio que son las armas, entonces, ha sido un asunto primordial por no decir exclusivamente masculino. Desde el arco como símbolo de la masculinidad en tantos pueblos hasta un cazabombardero contemporáneo, donde el arma deviene máquina, los usuarios siempre son exclusiva o primordialmente hombres. Antes de la época contemporánea, cuando se permite por primera vez a las mujeres el uso de armas (aunque siempre encuadradas en cuerpos mixtos institucionalizados, ya sean policiales o militares), los casos que conocemos de ello son singularidades que juegan un papel parecido al de las mujeres pirata, las capitanas, las mujeres piloto o las trailers, todas ellas fruto más de la fantasía masculina que de la realidad.

Entre los objetos técnicos o máquinas que en el mundo del género vernáculo han sido empleados preferentemente por las mujeres, figura el telar. No siempre han sido ellas las tejedoras, pero la tendencia a considerar esta actividad como propia de lo femenino se encuentra ampliamente difundida, y en algunos casos adquiere el estatus de símbolo máximo de la feminidad. Las matronas romanas, aun en los casos en que ya no desempeñaban ninguna de las tareas anteriormente propias de su género —efectuadas por esclavos a partir del enriquecimiento de las familias patricias— seguían ocupándose de tejer, actividad con un valor quizá ya más simbólico que práctico. Con la llegada de la sociedad industrial, los telares se van a agrupar en fábricas y veremos a decenas, cientos o incluso miles de obreras operando máquinas tejedoras de complejidad creciente. Junto con ello, conforme avance la organización del trabajo en las sociedades capitalistas las mujeres operarán o se convertirán en una pieza más de máquinas o cadenas de montaje complejas. Pero, aun así, es raro encontrarlas a cargo de la maquinaria pesada, por ejemplo en la construcción o en las minas. Del caso del transporte ya hemos hablado en el apartado anterior.

En el momento de las guerras mundiales del siglo pasado, cuando los hombres se encuentran masivamente en los diversos frentes, las mujeres adquirirán un mayor peso en la industria, por ejemplo de armamento, y tendrán acceso al manejo de máquinas como las locomotoras o los tranvías. Sin embargo, el regreso de la paz suele suponer un retroceso en algunos de estos campos de actividad, como si su ocupación por parte de las mujeres hubiese revestido en

todo momento un carácter provisional; con esto se refuerza la idea de que no se trata de actividades propias de las mujeres o de que no es “natural” que ellas se ocupen de cierto tipo de trabajos.<sup>140</sup>

### *Objetos rituales*

De nuevo cabe hablar aquí de una separación estricta entre géneros, quizá la más estricta. Dado que la casi totalidad de los sistemas religiosos conocidos emanan de —y a la vez legitiman— sociedades fundamentadas sobre la supremacía masculina, las mujeres han estado casi siempre apartadas de la liturgia o han ocupado en ella posiciones secundarias, con lo que ello supone de exclusión en cuanto al manejo de los objetos rituales o sagrados. En muchos casos, la mujer es vista como contaminante y peligrosa en relación con el ritual, por lo que se la mantiene apartada de él mediante una serie de reglas y de sanciones severas. Desde los *churinga*, las flautas sagradas u otros objetos similares de pueblos cazadores-recolectores, guardados y manejados exclusivamente por hombres, hasta los objetos de la liturgia católica, pasando por las lecherías-templo de los *toda*, las mujeres se encuentran completamente excluidas de la manipulación de lo sagrado, misma con la que se refuerza su subordinación. Ello supone también restricciones en cuanto al acceso o la circulación por determinados recintos sagrados.

En ciertas culturas aparecen cultos propiamente femeninos, y entonces la situación se invierte, cayendo las prohibiciones sobre los hombres. Pero dichos cultos suelen ocupar una posición subordinada en los panteones y las cosmologías oficiales, siendo tolerados únicamente mientras no pongan en peligro la jerarquía y el orden establecidos. Estos cultos, como el de Isis en la antigua Roma —importado de Egipto—, no deben confundirse con los colegios u órdenes conformados por mujeres y plenamente integrados en la religión oficial, como las vestales romanas o las monjas cristianas de diversas órdenes. En estos casos el culto, colegio o convento se encuentran en todo momento bajo la supervisión y la dirección masculinas.

<sup>140</sup> Al respecto puede consultarse el volumen 9 (Thébaud, 1993) de la *Historia de las mujeres en Occidente* dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot.

*Obras de arte*

La cuestión del arte ha estado tan ineludiblemente vinculada con la supremacía masculina que ha podido ser utilizada, y lo es todavía hoy, como una de las principales justificaciones de la supuesta inferioridad natural de la mujer. Al igual que hemos visto en otros campos, la mujer artista ciertamente ha existido a lo largo de la historia, pero su excepcionalidad es tal, al menos hasta los tiempos modernos, que acaba por confirmar la regla de que el arte es algo que hacen los hombres y que las mujeres, en cualquier caso, se limitan a contemplar. Poco o nada sabemos de los tiempos antiguos, donde el arte es todavía algo primordialmente anónimo. En el mundo griego o romano no hay mujeres artistas, al menos documentadas, y es necesario esperar al Renacimiento para encontrar, junto con la salida del artista del anonimato, a figuras como Artemisia Gentileschi o Sofonisba Anguissola.<sup>141</sup> Ellas, junto con la retratista de María Antonieta de Francia, Élisabeth Vigée-Lebrun, y algunos casos aislados más, constituyen la casi totalidad de la presencia femenina en la historia del arte antes del siglo XIX. E incluso entonces, o posteriormente, no puede decirse que las cosas hayan dado un giro radical. Los casos de artistas malogradas o malditas del XIX como Camille Claudel son conocidos y han sido explotados hasta la saciedad por la literatura, el cine y también, por qué no decirlo, la chismografía. Incluso en las vanguardias históricas, las mujeres prominentes se pueden contar con los dedos de una mano; no hay equivalente alguna de un Picasso, por ejemplo, ni pintoras surrealistas que puedan parangonarse ni lejanamente, en cuanto a su fama o

<sup>141</sup> En julio de 2011 Sofonisba Anguissola es la única mujer cuya obra se expone en el Museo del Prado, una de las principales pinacotecas del mundo; tres cuadros entre los 1 100 colgados en las galerías del museo. Por si el dato no fuera suficientemente impactante, de los ocho mil cuadros que componen los fondos del Prado, sólo 45 corresponden a autoría femenina, y se reparten entre una veintena de mujeres, la mayoría del siglo XIX (<<http://www.lavanguardia.com/cultura/20110725/54190702191/Sofonisba-anguissola-es-la-unica-mujer-cuya-obra-se-expone-en-el-prado.html>>). Hasta hace poco tiempo, ninguno de estos escasos cuadros estaba a la vista del público. La invisibilización de la pintura femenina es, pues, prácticamente completa, y más si tenemos en cuenta que Anguissola (1532-1625) cayó prácticamente en el olvido tras su muerte y que gran parte de sus obras fueron adjudicadas a pintores varones de renombre como Zurbarán, Tiziano o El Greco. Sobre Anguissola y sobre la presencia femenina en la historia del arte, véase Chadwick (1991). Sobre Artemisia Gentileschi, véase Pérez Carreño (1993).

influencia, con un Dalí, un Max Ernst, un Miró o un Magritte. Tampoco el *pop-art* cuenta con el equivalente femenino de Andy Warhol. En la música el panorama todavía parece más sombrío, lleno de hijas, hermanas, esposas, amantes o alumnas de compositores famosos, sin apenas mención por méritos propios en las historias al uso.<sup>142</sup> Etcétera.<sup>143</sup>

Las razones de ello, a mi juicio, se pueden resumir parafraseando lo expresado por John Gagnon (1980) en referencia al hecho de que las mujeres no hubieran presidido la General Motors: en principio no hay nada que impida que las mujeres hagan arte; si las mujeres no han hecho arte, o no han hecho más, ha sido simplemente porque los hombres no han dejado que lo hicieran.

Hasta aquí un somero repaso de cultura material en el sentido clásico u ordinario del término. Hemos ofrecido de la misma sólo unas pinceladas, como aproximación a un tema que por sí mismo daría para escribir uno o varios libros. Lo importante aquí es comprender cómo dicha cultura se encuentra sesgada y atravesada por completo por el género, mismo que se encuentra expresado, reforzado y se ve al mismo tiempo *naturalizado* gracias a ese sesgo. Medios, espacios, vías, herramientas, máquinas, objetos rituales, arte... nada escapa al género ni a la puesta al servicio de su conservación y transmisión. Quisiéramos ahora, sin embargo, entrar en la discusión de la

<sup>142</sup> Fanny Mendelsohn, Clara Schumann y Alma Mahler estarían entre los casos más notorios (Notrica, s.f.). En el siglo XX el número de compositoras parece aumentar (Sofía Gubaidulina, Alla Pavlova...) pero siguen siendo prácticamente desconocidas, incluso para el público ya en sí reducido de la música culta. No ocurre así con las solistas como Anne Sophie Mutter (violín) o Marta Argerich (piano), o las cantantes, que siempre fueron más populares, incluso entre un público amplio.

<sup>143</sup> Nos hemos centrado en las llamadas "artes mayores" por ser las más antiguas y practicadas, con las lógicas diferencias, en cualquier cultura humana. Pero lo mismo podría decirse de artes contemporáneas como el cine. El número y la relevancia de las mujeres directoras ha sido a lo largo de la historia del séptimo arte, y lo sigue siendo hoy, incomparablemente menor que el de los hombres. Hasta el punto de que resulta difícil, o imposible, encontrar a una mujer directora con una lista propia en cualquier tienda dedicada a la venta de cine, aunque sea en la sección de "cine de arte". Como resultado de ello, gran parte, si no la totalidad, de la imagen de la mujer en el cine contemporáneo ha sido creada por directores masculinos: Antonioni, Fellini, Bergman, Godard, Rohmer, Truffaut, Hitchcock, Wenders, o en la actualidad Wong Kar Wai, entre muchos otros pero casi ninguna otra.

que para nosotros constituye una de las producciones físicas fundamentales de cualquier comunidad humana, hasta tal punto naturalizada que ha sido situada prácticamente fuera de lo cultural: el cuerpo sexuado.

### *El cuerpo sexuado como cultura material*

Puede resultar paradójico aludir al cuerpo como un producto o artefacto cultural, pero estoy convencido de que se trata del único enfoque verdaderamente fructífero si lo que queremos es comprender cómo ha sido constituido y cómo funciona el cuerpo humano.

El cuerpo humano es un cuerpo sexuado, ciertamente, lo cual parece derivarse directamente de la evolución biológica de nuestra especie, y más en concreto de la evolución de la “sexualidad humana”. Sin embargo, un repaso, por somero y al azar que lo hagamos, de la literatura existente al respecto producida por biólogos evolutivos, etólogos o primatólogos nos lleva rápidamente a la conclusión de la incapacidad radical de dichos enfoques para explicar no ya las conductas sexuales o genéricas, sino el cuerpo sexuado en sí mismo.

Para empezar, como ha sido puesto de relieve por Beatriz Preciado (2011), la forma quizá más clara, menos comprometida *a priori* de caracterizarnos es hacerlo como “cuerpos que hablan”. Se trata de cuerpos, en efecto, pero en el “que hablan” estriba una diferencia fundamental con cualquier otro cuerpo sexuado de cualquier otra especie. Por mucho que actualmente esté de moda —o exista una poderosa corriente al respecto— estrechar la distancia entre lo humano y lo animal, poniendo en cuestión la idea misma de una “excepción humana” (Schaeffer, 2009), lo cierto es que los humanos son los únicos seres que hablan, y que ello, lejos de resultar un añadido al sustrato biológico o un “pequeño detalle”, es algo fundamental. Lo comprenderemos mejor si le quitamos ese “que hablan” al cuerpo humano: el resultado no será un humano sin la capacidad del habla, sino un cuerpo poco o nada reconocible como humano.

Lo que ocurre es que nuestros cuerpos están contruidos a partir de sistemas simbólicos, y entre ellos el primero y principal: el lenguaje. Sin lenguaje no hay cuerpo *humano* que valga; puede haber un cuerpo, ciertamente, pero su humanidad resultará por lo menos



dudosa. Al sustrato físico heredado y dependiente de un diseño genético le podemos llamar de muchas formas: *res extensa* (Descartes), cuerpo sin órganos o máquina deseante (Deleuze y Guattari),<sup>144</sup> o simplemente “cuerpo” por oposición a cosas como el espíritu, el alma, la mente o la conciencia, oponiendo lo físico a lo inmaterial, pero para que dicho sustrato se constituya en un cuerpo reconocible como humano es precisa la acción cultural, misma que empieza por el lenguaje. Sólo el lenguaje y la cultura en un sentido amplio nos permiten organizar, significar y subjetivar los cuerpos (Agamben, 2010; Castilla del Pino, 2003; Deleuze, 2006), produciendo así esos “cuerpos que hablan” a los que llamamos seres humanos.

No se trata de *añadir* significados a lo preexistente, es decir, la cultura a lo biológico, sino de construir lo biológico a partir de la cultura, es decir, lo material a partir de lo simbólico.<sup>145</sup> Sin cultura no hay cuerpo humano, y quizá sea ésta una de las características que más radicalmente permiten diferenciar la cultura humana de cualquier otra actividad animal a la que por analogía u homología pudiéramos llamar también “cultura” (Schaeffer, 2009). En mi opinión, hablar de “cultura humana” es en sí un pleonismo, dado que en realidad no hay otra, del mismo modo que lo humano no existe ni es concebible al margen de la cultura.

El cuerpo sexuado humano no es, pues, un producto natural, sino algo radicalmente artificial, es decir, cultural. No se trata del cuerpo sexuado, o sexo biológico, como sustrato o base del género, sino de la acción de éste, en tanto constructo cultural, sobre el cuerpo para constituirlo en “sexo”. Hay que recordar, en primer lugar, que la noción de sexo biológico como base natural del género es bastante reciente (Laqueur, 1994), y que su surgimiento debe ser explicado en términos históricos. El sexo biológico no ha sido “descubierto”, sino “inventado”, y dicho invento ha sido efectuado desde el género. Desde un sistema dualista extremo de género, basado en la dicotomía masculino/femenino, los cuerpos han podido ser leídos como “sexos” inconmensurables en términos biológicos sólo cuando se ha dado una determinada conjunción de condiciones de posibili-

<sup>144</sup> El concepto de “máquina deseante” suele asociarse con Gilles Deleuze y Félix Guattari a raíz de su obra *El Anti Edipo* (1995 [1972]), pero lo encontramos también empleado por el psiquiatra Carlos Castilla del Pino en su *Teoría de los sentimientos* (2003).

<sup>145</sup> Véase la segunda parte de este libro.

dad. En este sentido, el “sexo biológico” es un acontecimiento cultural cuya aparición depende de unas determinadas circunstancias, lo cual permite situarlo históricamente.<sup>146</sup> Lo mismo ocurre con el género, el cual, sin embargo, es mucho más antiguo (Cucchiari, 2000). Sólo así se explican cosas como el tratamiento dado por nuestra cultura a la “intersexualidad”, la cual ha sido negada, tratada como una anomalía y radicalmente obliterada por medios quirúrgicos tan pronto éstos han estado a disposición del estamento médico. Podemos especular con la hipótesis de que, caso de acontecer el sexo biológico en una sociedad como la de los antiguos navajo, que disponían de una categoría de género, *nadle*, para el hermafroditismo, los sexos biológicos reconocidos hubieran podido ser tres, y no dos. Al fin y al cabo, se ha determinado una prevalencia del dos por ciento o más de personas que presentan rasgos genitales ambiguos al nacer, una cifra digna de tenerse en cuenta, como de hecho lo hicieron los navajo. En nuestro caso, el modelo de respuesta ante este hecho “estadístico” ha sido más parecido al de los pokot de Kenia (Martin y Voorhies, 1978). Los pokot daban un nombre especial a los hermafroditas, *sererr*, a los cuales o bien mataban al nacer, o bien dejaban en una especie de limbo en cuanto al género, como personas fuera del género, un excedente o resto sin lugar en la sociedad, condenados a llevar una vida marginal. Nuestro modelo se parece al de los pokot en el hecho de que nosotros tampoco hemos dado lugar en nuestras sociedades a los intersexuales. A las personas nacidas con características genitales ambiguas no les ha quedado otro remedio que asimilarse como han podido a uno u otro de los géneros reconocidos, y sería interesante —aunque quizá muy difícil— investigar cuántos pudieron haber sido muertos al nacer, al menos hasta que la medicina tomó el asunto en sus manos y decretó la corrección quirúrgica —y más tarde hormonal y psicológica— para dichos cuerpos. El resultado final ha sido igualmente el de la asimilación, pero debiendo ir ésta acompañada de un cuerpo reconstruido *ad hoc*. Una derivación de esto ha sido la “reasignación de sexo” en el caso de los transexuales, personas que por razones complejas, todavía no elucidadas satisfactoriamente, consideran que su cuerpo se encuentra “equivocado” con respecto a su género (Vendrell, 2009b, 2010b, 2012). Los transexuales leen su género como su “verdadero sexo”, es decir, leen el género en términos de sexo

<sup>146</sup> Véase el primer capítulo de la primera parte.

biológico, como de hecho hacemos actualmente todos. Dado que el sexo se considera algo ineludiblemente material, lo sitúan en el cuerpo, pero no en la apariencia del mismo, sino en alguna de sus profundidades. El sexo verdadero —sobre el cual se habla en el lenguaje del género, claro está, porque el sexo biológico no habla— se encontraría en las gónadas, los cromosomas, las hormonas o en los recovecos del cerebro, en cualquier lugar menos en la anatomía visible —genitales y caracteres sexuales secundarios—, la cual se considera “equivocada”. ¿Cómo puede un sexo verdadero gonadal, hormonal, cromosómico o cerebral producir un cuerpo aparentemente del sexo contrario? La explicación se deja a los “expertos” en esos campos, biólogos, médicos u otros especialistas afines, mismos a los que luego se encarga la “reasignación” o corrección del cuerpo —o de su apariencia— para hacerlo encajar con *su verdad*.

Los cuerpos modificados de los intersexuales o los transexuales son únicamente dos ejemplos, elegidos aquí por su obviedad, de construcción cultural del cuerpo, del cuerpo como cultura material. Pero el tema no se agota aquí, ni mucho menos. De hecho, como ha señalado Beatriz Preciado (2011), la corrección del cuerpo transexual puede ser vista como una reconstrucción de algo que ya fue construido una primera vez a partir de la asignación de género efectuada al nacer. Y en esta primera construcción entramos todos, no únicamente los transexuales e intersexuales, sino cualquier ser humano reconocible como tal.

La construcción del cuerpo sexuado humano se efectúa a partir del género como hecho ineludiblemente cultural. Cabe deducir de ello, entonces, que el cuerpo sexuado es asimismo un hecho de cultura, una producción física desarrollada por una comunidad humana. Como tal, tiene muchas, por no decir prácticamente todas, de las características atribuibles a las producciones que hemos visto hasta aquí conformando la cultura material: es un medio de subsistencia, puede funcionar y desplegarse como un espacio,<sup>147</sup> es una herramienta o utensilio, a la par que objeto técnico complejo o “máquina”, puede operar como objeto ritual y convertirse también en objeto de arte. Por supuesto, todo ello igualmente generizado y formando parte del género inscrito en el cuerpo, en su materialidad, es decir, del género somatizado.

<sup>147</sup> Pierre Bourdieu (2000:20) nos habla de “una topología sexual del cuerpo socializado”.

## GÉNERO Y CULTURA SOCIAL

Para Jean-Marie Schaeffer (2009:214), “la *cultura social* corresponde al conjunto de las regulaciones sociales no codificadas genéticamente e irreductibles a simples relaciones individuales *ad hoc*. Se trata más precisamente de regulaciones resultantes de aprendizajes sociales en el sentido técnico del término: hechos de facilitación social, de emulación y de mimetismo”.

Como paso previo para entender *el género como cultura social* debemos analizar y someter a crítica algunas de las afirmaciones anteriores. En primer lugar, si hablamos de “regulaciones sociales no codificadas genéticamente” damos a entender que existen otras que sí lo están, lo cual dista mucho de haber sido probado en lo referente a las relaciones sociales humanas. Como bien apunta Schaeffer, lo social es anterior a lo cultural. Con ello lo que se quiere decir es que existen sociedades en muchas especies animales, algunas de ellas muy antiguas. Encontramos “sociedades” en el ámbito de los insectos, por ejemplo, como las encontramos en un gran número de especies más cercanas genéticamente a nosotros. Si nos limitamos a los primates, y dentro de ellos a los antropomorfos, encontramos vida social en prácticamente todos excepto quizá los orangutanes y, si consideramos que con la pareja no basta, en los gibones. Pero otros primates no antropomorfos, como los mandriles o los geladas, viven en formaciones sociales complejas. Serge Moscovici (1975) efectuó hace algunas décadas un análisis de dichas agrupaciones sociales que, a mi juicio, tiene todavía vigencia. También Robin Fox (1990) intentó extraer de su estudio las claves para comprender la evolución de las sociedades humanas. En todos estos casos, ciertamente, se puede considerar que la mayoría, si no la totalidad, de las regulaciones sociales están genéticamente codificadas. Pero en cuanto pasamos al caso humano nos encontramos con algo que está ausente en el resto de las especies, incluyendo a las más cercanas: la cultura. Dejando aparte la polémica recientemente reavivada sobre si los primates antropomorfos tienen “culturas” (Fernández-Armesto, 2008; Rivera Arrizabalaga, 2009; Schaeffer, 2009), sigue siendo cierto que estas supuestas culturas carecen de un componente fundamental, si no esencial, que sí está presente en las culturas humanas y que, además, es en las únicas donde lo está: la cultura simbólica (Giedion, 2000).

De la cultura simbólica en relación con el género se hablará en el apartado correspondiente. Aquí sólo se pretende hacer hincapié en el peligro que supone separar, aunque sea para efectos analíticos, la cultura *social* de la cultura *simbólica*. Sólo así se entiende que se pueda dejar abierta la puerta a la existencia, en el caso humano, de regulaciones *sociales* codificadas genéticamente. Uno se pregunta de qué clase de regulaciones se podría tratar. ¿Qué parte de las regulaciones sociales humanas podría ser atribuida a una codificación genética? Desde luego, si consideramos, como el biólogo Ambrosio García Leal (2005), que la heterosexualidad se encuentra codificada en nuestra herencia genética o, como en el caso del también biólogo y escritor científico Jared Diamond (2007), que hemos evolucionado de forma natural hacia la monogamia y la familia nuclear, entonces tendrá sentido que busquemos la codificación genética de dichas regulaciones sociales. Pero la evidencia de dicha codificación es débil o inexistente, y en cualquier caso no explica las numerosísimas excepciones a estas reglas supuestamente innatas de nuestra vida social. En este sentido, resulta interesante comparar las formas de organización social de diversos primates en el cuadro elaborado por el primatólogo Frans de Waal para *Scientific American* (2003). Enseguida nos damos cuenta de que mientras para cada especie existe una “dominante”, digámoslo así, para sus relaciones sociales, en el caso de los humanos la impresión es totalmente la contraria: la de que se relacionan socialmente —y sexualmente— de todas las formas posibles, es decir, todas las que son dominantes para sus parientes cercanos primates y aun otras nuevas. Es difícil que este “caos” en cuanto a la vida social humana, que parece copiada de la de todos los demás sin haber dado lugar a ninguna pauta clara, sea el producto de alguna clase de codificación genética, a menos que postulemos que los humanos presentan codificaciones genéticas diferentes en cuanto a la regulación de su vida social. Pero esto pondría en entredicho la noción de una especie humana única.

Lo más prudente, entonces, sería dejar de lado la posibilidad misma de regulaciones sociales genéticamente codificadas para nuestra especie, al menos mientras no se demuestre claramente su existencia, y quedarnos con la codificación *cultural* de dichas regulaciones. En realidad la sociedad humana se encuentra regulada desde la cultura, por lo que el orden evolutivo parece haberse invertido. Es decir: no se trata de que la cultura haya surgido y se haya construido sobre unas regulaciones sociales previas, sino más bien de que las

regulaciones sociales humanas se han desarrollado, se mantienen y se transmiten a partir de la cultura. No sabemos cómo pudo haber sido la sociedad humana antes de la cultura, y ni siquiera si a esa sociedad puede llamársela propiamente humana. Sin duda las especies que nos precedieron en el proceso de hominización fueron de carácter social, pero nuestra información sobre los aspectos concretos de su vida social, de sus *regulaciones*, es escasa o nula. Todas estas especies han desaparecido, y nuestros parientes más cercanos vivos están, al mismo tiempo, muy alejados evolutivamente de nosotros. Además, como acertadamente señala Robin Fox, no basta con la cercanía genética, sino que hay que tener en cuenta el factor ecológico. Dadas las condiciones ecológicas de su desarrollo, las sociedades de nuestros antepasados homínidos se podrían haber parecido más a las de mandriles o geladas que a las de chimpancés o bonobos. Sea como sea, desde el momento en que aparece y se impone la cultura simbólica, la cultura social queda supeditada a ella. Desde entonces, como bien apunta Schaeffer, las regulaciones sociales resultan del aprendizaje social.

En este sentido, y por muy “técnicamente” que se quiera tomar el término “aprendizaje social” (Bandura, 1982; Bandura y Walters, 1985), los hechos de facilitación social, de emulación y de mimetismo dependen de esquemas o programas culturales para funcionar, todos ellos de naturaleza simbólica. Los hechos de facilitación social, por ejemplo, sólo pueden tener sentido en un medio social determinado, y los medios sociales humanos son irreductiblemente culturales, y por ende diversos. No existe ninguna sociedad humana conocida, por otro lado, sin cultura simbólica. Dicha sociedad es casi inconcebible para el caso humano. No puede haber evidencia alguna, entonces, más allá de la mera especulación, de algo así como “facilitadores sociales” independientes de los programas culturales simbólicos. En cuanto a la emulación y al mimetismo, sin duda tienen un papel, pero en un sentido tan vago que pueden servir para hacer de un infante humano lo mismo un humano propiamente dicho que un lobo u otro animal de los que han sido asociados con los niños salvajes o selváticos (Le Breton, 1998; Malson *et al.*, 1973). Es dudoso que el mimetismo por sí solo pueda servir para inculcar regulaciones sociales en los seres humanos, dado el carácter propiamente cultural de dichas regulaciones.

Trasladada esta distinción al campo que nos ocupa, nos encontramos con la división, establecida para efectos analíticos, entre el

género como relación social y el género como construcción simbólica (Moore, 2009). A mi modo de ver, si de lo que se trata es de comprender el género, dicha distinción resulta de una eficacia más que dudosa. Por un lado, parecería que poner el acento en uno u otro de los enfoques, para efectos de investigación, es perfectamente legítimo y puede resultar fructífero. Pero a la vez, por lo dicho anteriormente, resulta peligroso. Disociar la relación social de la construcción simbólica nos lleva a hablar de las relaciones sociales de género como si éstas pudieran existir más allá o al margen del sistema de género en cuanto sistema de símbolos, como si dichas relaciones sociales pudieran reducirse a “hechos de facilitación social, de emulación y de mimetismo”. Pero pocos investigadores estarían dispuestos a reducir las relaciones de género a *regulaciones* resultantes de aprendizajes sociales “en el sentido técnico del término”. No parece posible concebir hechos de facilitación social entre los géneros sin una concepción previa de los mismos, que cabe entender como de carácter irreductiblemente cultural, en su sentido simbólico. En cuanto a la emulación y el mimetismo, ciertamente pueden actuar como mecanismos de aprendizaje social del género, pero esto siempre ocurrirá a partir de modelos proporcionados por la cultura simbólica.

Estudiar el género como relación social dejando de lado su carácter de construcción simbólica nos lleva asimismo al atolladero, denunciado por el propio Schaeffer, de reducir lo social a “relaciones individuales *ad hoc*”. Si convenimos en que las personas, o los individuos generizados, pueden actuar y establecer relaciones sociales por su cuenta, independientemente de los modelos, esquemas o estructuras provistos por su cultura, la pregunta que deberíamos ser capaces de contestar es de dónde proviene dicha capacidad. Esto nos remitiría a una cultura social disociada o disociable de lo cultural en su sentido simbólico, o bien a una capacidad de agencia —y previamente de “identidad”— por parte de los individuos cuya única explicación, más allá de lo cultural, se encuentra en la codificación genética. Es decir, en cualquier caso se trata del regreso a formas esencialistas de concebir a las personas o a los géneros. Se puede llegar así al extremo de analizar las acciones y a los actores sociales desde una perspectiva individual, hablando de cosas como el “empoderamiento” de las mujeres en determinadas situaciones y eludiendo cualquier posible generalización en términos del género como sistema o estructura (Lamphere, 1974). Confieso que nunca he sido capaz de entender cuál pueda ser el sentido o la utilidad

de semejante proceder. Dejando de lado las posibles críticas al individualismo metodológico que comporta, no consigo comprender cuál pueda ser el objetivo de estos énfasis y “demostraciones” a toda costa de la capacidad de empoderamiento de las mujeres, a título individual y en situaciones muy determinadas, dejando de lado la estructura de dominación masculina en el seno de la cual se efectúa dicho empoderamiento. Si la meta es “desnaturalizar” la opresión sufrida por las mujeres, mostrando su capacidad para ocupar posiciones de poder, pienso que se trata de un objetivo correcto, pero con una estrategia errónea. La desnaturalización o, por retomar un término empleado por Pierre Bourdieu (2000), la “rehistorización” de la opresión sufrida por los humanos clasificados como mujeres no pasa por el individualismo metodológico, sino por la deconstrucción de las estructuras de dominación y de las constantes que las mantienen y perpetúan a lo largo de la historia de ese orden que llamamos el género. Al igual que no es posible acabar con la esclavitud, o ni siquiera comprenderla en cuanto fenómeno histórico, simplemente contando la historia de la rebelión de Espartaco u otras similares, no será posible dismantelar ni —paso previo ineludible— comprender la dominación masculina centrándonos en las estrategias de empoderamiento empleadas por determinadas mujeres en determinados contextos. Como apunta Sherry B. Ortner en un texto famoso:

The universality of female subordination, the fact that it exists within every type of social and economic arrangement and in societies of every degree of complexity, indicates to me that we are up against something very profound, very stubborn, something we cannot rout out simply by rearranging a few tasks and roles in the social system, or even by reordering the whole economic structure. [...] I try to expose the underlying logic of cultural thinking that assumes the inferiority of women; I try to show the highly persuasive nature of the logic, for if it were not so persuasive, people would not keep subscribing to it (Ortner, 1974:67-68).

Más adelante, la autora establece una diferenciación en tres niveles del problema de la subordinación femenina; vale la pena una vez más citar *in extenso*.



- 1) The universal fact of culturally attributed second-class status of woman in every society. Two questions are important here. First, what do we mean by this; what is our evidence that this is a universal fact? And second, how are we to explain this fact, once having established it?
- 2) Specific ideologies, symbolizations, and socio-structural arrangements pertaining to women that vary widely from culture to culture. The problem at this level is to account for any particular cultural complex in terms of factors specific to that group—the standard level of anthropological analysis.
- 3) Observable on-the-ground details of women's activities, contributions, powers, influence, etc., often at variance with cultural ideology (although always constrained within the assumption that women may never be officially preeminent in the total system). This is the level of direct observation, often adopted now by feminist-oriented anthropologists (Ortner, 1974:68-69).

Convertido en un trabajo de referencia, el texto de donde proceden estas citas, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", se ocupa del primero de los niveles diferenciados por Ortner, de lo que ella llama "the problem of the universal devaluation of women". Para ello, el análisis no puede hacerse depender de datos culturales específicos (sería el segundo nivel), sino del análisis de la "cultura" tomada genéricamente "as a special sort of process in the world". La posición de la autora, que comparto plenamente, queda resumida como sigue:

As for the third level, it will be obvious from my approach that I would consider it a misguided endeavor to focus only upon women's actual though culturally unrecognized and unvalued powers in any given society, without first understanding the overarching ideology and deeper assumptions of the culture that render such powers trivial (Ortner, 1974:69).

Queda así expresada de una forma clara y difícilmente mejorable una postura metodológica que, por desgracia, no ha gozado del mejor de los predicamentos en los años transcurridos desde que Sherry B. Ortner publicó por primera vez este trabajo. Ni qué decir tiene que se trata de la posición asumida igualmente en el libro que tienen ustedes entre las manos, y de ahí la prolijidad a la hora

de citar a Ortner. Aunque su trabajo ha sido ampliamente discutido y criticado desde su aparición, las críticas suelen centrarse en el esquema “naturaleza = mujer / cultura = hombre” propuesto por la autora, dejando de lado el planteamiento metodológico. Por mi parte, pienso al igual que ella que sin una adecuada comprensión del primer nivel del problema de la “subordinación femenina/dominación masculina”, la investigación de los otros dos niveles, en especial del tercero, se encuentra lastrada desde el principio. Es necesario, por tanto, afrontar el hecho universal de la atribución *cultural* de un estatus “de segunda clase” a las mujeres, para explicar el cual precisaremos de explicaciones de carácter igualmente cultural. Si de lo que se trata es de entender la ideología omniabarcante y las asunciones culturales profundas que vuelven trivial cualquier “empoderamiento” de las mujeres en situaciones vitales concretas, la respuesta se encuentra sin duda en el nivel cultural, y dentro del mismo en la clase funcional que define por excelencia a la cultura humana: la simbólica.

Cualquier estudio de la cultura social del género, entonces, debe hacerse en conexión con el estudio de la cultura simbólica del género. Podemos analizar las regulaciones sociales de las relaciones entre los géneros como resultantes de aprendizajes sociales, pero dichos aprendizajes carecen de sentido si no pueden ser remitidos a la cultura simbólica del género, tanto en los aspectos específicos de cada cultura como en los universales.

#### GÉNERO Y CULTURA AGENTIVA

La cultura agentiva está constituida por el conjunto de las secuencias motrices, socialmente reguladas y aprendidas, y de las que forman parte hechos tan diversos como los gestos y las secuencias técnicas, por un lado, y los ritos, la danza, el canto o incluso la música, por el otro. La cultura agentiva es teleológica, es decir que las secuencias motrices que la constituyen se encadenan para formar unidades funcionales. En la medida en que uno de los ámbitos de la cultura agentiva es el de la producción de objetos, la cultura material depende de la existencia de una cultura de este tipo (Schaeffer, 2009:214).

Qué duda cabe, entonces, de que cualquier análisis de la cultura agentiva desde una perspectiva de género nos llevará a constatar di-

ferencias entre los géneros según pautas muy parecidas, si no idénticas, a las observadas en el caso de la cultura material.

Hay que introducir aquí, también, lo comentado en el apartado anterior con respecto a las “regulaciones resultantes de aprendizajes sociales en el sentido técnico del término”, mismas que ahora vemos dando lugar al conjunto de secuencias motrices que constituyen la cultura agentiva. Dichas secuencias deben ser asimismo puestas en relación con la cultura simbólica, en concreto con el género como sistema de símbolos.

Para empezar, ambos géneros no van a aprender lo mismo. En el mundo del género vernáculo, pero también en la sociedad actual, tendremos entonces dos culturas agentivas, diferenciadas en grado diverso según las diferentes sociedades y sus culturas en un sentido general. Se puede hablar de una cultura agentiva masculina y de una femenina, con gestualidades y secuencias técnicas diferentes en cada caso, al igual que se da una forma diferente de participar en los ritos, la danza, el canto o la música. En última instancia, cada género contará con la cultura agentiva *ad hoc* para la producción de los objetos correspondientes.

En el terreno de la gestualidad, el análisis se descompone siguiendo la diversidad cultural y se cruza con las gestualidades de clase. Pierre Bourdieu (2000, 2009) ha efectuado aportaciones muy finas al respecto, partiendo de la sociedad cabileña norteafricana. Lo importante es retener esa diferenciación entre géneros en cuanto a la gestualidad, inscrita en los cuerpos por medio del aprendizaje social. Desde luego, dicha gestualidad, en tanto conjunto de secuencias motrices socialmente reguladas y aprendidas, forma parte del conjunto de regulaciones sociales que hemos llamado “cultura social”.

Las secuencias técnicas adquieren en nuestro caso una importancia primordial, puesto que se encuentran sujetas a restricciones y prohibiciones de todo tipo cuando de separar a los géneros se trata. En el caso de las sociedades vernáculos, las prohibiciones afectan a ambos géneros; las mujeres no pueden manejar ciertas herramientas y, sobre todo, las armas, pero los hombres han sido asimismo excluidos del aprendizaje de la cultura agentiva doméstica. De la imposibilidad, por ejemplo, de los hombres para cocinar los alimentos y de las desgracias que ello puede llegar a acarrear son una muestra los asesinatos de mujeres en México en las postrimerías del periodo colonial analizados por Steve J. Stern (1999). Otra imagen célebre es la de los solteros descritos por Claude Lévi-Strauss (1991),

reducidos a una condición miserable por carecer de todo aquello que puede proporcionar la cultura agentiva de la esposa. No se trata únicamente, además, de la inhabilidad o incapacidad derivadas del aprendizaje, sino de verdaderas prohibiciones sociales. La cultura agentiva y la “cultura social” se encuentran inexorablemente imbricadas, aunque con mayor fuerza en las sociedades tradicionales que en las modernas. En algunos casos, como los guayaquí descritos por Pierre Clastres (2010), la falta o la pérdida de habilidad o capacidad como cazador de un varón puede traducirse en su pérdida de la calidad de tal, para pasar a convertirse en “mujer”, siendo vista así por el resto del grupo a todos los efectos incluidos los sexuales.

La diferenciación de la cultura agentiva por géneros adquiere especial relevancia en las sociedades donde la pertenencia genérica pasa por la adscripción de un determinado campo de actividad, ya sea en el terreno socioeconómico como en el ritual, religioso y político. De hecho, en las sociedades tradicionales esto se da siempre en mayor o menor medida, pero adquiere una relevancia especial en ciertos grupos o en determinadas “áreas culturales”. Sería el caso, por ejemplo, de las antiguas sociedades habitantes de lo que hoy es Norteamérica. Según Harriet Whitehead (1996), el hecho de que en dichas sociedades el género se conciba más bien desde la actividad desempeñada que desde factores como las sustancias corporales (lo cual sería el caso, por ejemplo, de Nueva Guinea) facilitó la aparición de fenómenos de *gender-crossing*, géneros cruzados o lo que Anne Bolin (2003) llama “transversalidad de género”. Esto dio lugar a diferentes clases de situaciones, desde las tradiciones “dos espíritus” (antes conocidas en la literatura etnográfica como *berdache*), hasta los “géneros hermafroditas” como el *nadle* navajo o las mujeres “corazón de hombre” entre los piegan del norte, analizadas por Oscar Lewis (1986). Para Whitehead, el elemento fundamental en todas estas tradiciones de cruce de géneros se encuentra en la posibilidad de desarrollar actividades o ejercer funciones en principio reservadas para “el otro” género, o incluso funciones propias cuando se da algo parecido a un “tercer género”, como sería el caso del *nadle* navajo. Hemos de convenir, entonces, en que algunos individuos poseerán la cultura agentiva de los dos géneros, o se trasladarán de la de un género (el suyo de partida) hacia la del otro. En resumen, tendremos “hombres” dedicados a tareas domésticas o propias de las mujeres como cocinar, coser o tejer, y “mujeres” de-

dicadas a la compra y venta de caballos, como las “corazón de hombre”. Sin embargo, como admiten Martin y Voorhies, incluso en el caso más claro de “tercer género”, los *nadle* navajo, hay un grupo de actividades que les están prohibidas: cazar y guerrear. Aunque dichas personas gocen, al parecer, de funciones rituales específicas e incluso de un carácter “sagrado” (Cucchiari, 2000), estando su papel intermedio —y mediador— entre lo masculino y lo femenino bien definido, la caza y la guerra, es decir, las armas, quedan fuera de su alcance. La cultura agentiva referente a la fabricación y al uso de las armas sigue estando reservada a la parte claramente definida como masculina del grupo, como ya veíamos al hablar de la cultura material. Podría decirse, incluso, que dicha exclusividad constituye uno de los elementos definitorios más claros de lo masculino, quizás el principal en muchas culturas tradicionales.

En dichas culturas, rito, danza, canto y música suelen estar unidos, o al menos mucho más de lo que lo están en nuestras sociedades contemporáneas. Los ritos suelen estar separados por géneros, como lo está el acceso a los objetos rituales (véase el apartado sobre la cultura material), e incluso, cuando ambos géneros participan, desempeñan distintas funciones u ocupan espacios diferenciados. Como es lógico, ello afectará asimismo a las cuestiones, en principio inextricablemente asociadas con el rito, la danza, el canto y la música. Cabe contar aquí con numerosas e importantes variaciones interculturales, e incluso intraculturales cuando se alcanzan determinados niveles de complejidad en cuanto a la estratificación social. Para el caso de los rituales “femeninos” entre los griegos antiguos, por ejemplo, Marcel Detienne (1996) analiza el contraste entre las *tesmoforias*, fiesta de las mujeres “decentes”, mujeres-madres detentadoras del poder sobre el ámbito doméstico al precio de la pérdida de toda libertad sexual, y las *adonisias*, fiesta de las mujeres “libres”, es decir, cortesanas, *hetairas*, prostitutas, cuya “libertad” en el terreno erótico comporta la exclusión de la vida “decente” como madres y esposas de ciudadanos. En cada caso, las ceremonias, las danzas, los cantos y la música son diferentes.<sup>148</sup> Lo mismo encontra-

<sup>148</sup> Cabe tener en cuenta que las *hetairas* son las bailarinas, cantantes, músicas, malabaristas y entretenedoras en general del mundo griego clásico, poseedoras por tanto de una “cultura agentiva” gestual y técnica, incluyendo el aspecto sexual, sin duda negada a las mujeres “decentes” de la polis. Las *hetairas* son las únicas que asisten a los *symposia* o banquetes griegos inmortalizados, entre otros, por Platón, y son las mujeres que apa-

remos si oponemos estos rituales femeninos a otros “masculinos”, o reservados a la parte masculina de la polis, incluyendo todo el ceremonial político y, claro está, el guerrero. Las mujeres griegas no participan en política ni van a la guerra, como muy bien nos muestra —y se lo mostraba igualmente a los antiguos griegos— el “mundo al revés” mítico de las amazonas (Tyrrell, 1989). Tampoco lo hacen, como es sabido, los menores, los extranjeros ni los esclavos, aunque hay que tener aquí en cuenta que los menores clasificados como varones, una vez superados los aprendizajes e iniciaciones correspondientes —incluida la paideia pederástica— llegarán a adquirir el derecho de participar en política y el deber de combatir, cosa que nunca sucederá con las mujeres —“decentes” o no—, los extranjeros ni, por supuesto, los esclavos. Lo mismo, con alguna variación, podría ser trasladado al mundo romano.<sup>149</sup>

La cultura agentiva incluye las secuencias motrices, socialmente reguladas y aprendidas, incluyendo gestos y técnicas, de lo que hoy llamamos “sexualidad”. Existe aquí un fuerte contraste entre las culturas poseedoras de algún tipo de *ars erotica* y las que no han desarrollado esta faceta de lo “agentivo”.<sup>150</sup> Sin embargo, incluso en las primeras lo erótico suele estar reservado, en cuanto a su cultivo, a determinados grupos sociales, clases o, en el ejemplo mejor conocido, castas. Constituye este último la India antigua, que nos ha dado el celeberrimo *Kama Sutra* y otros textos erotológicos (Comfort, 1999). El *Kama Sutra*, en lo que comporta en cuanto a ideología y en cuanto a *praxis*, es un texto para la vida cortesana, la cual siempre hay que contemplar en perspectiva de género. Los hombres que aparecen en el *Kama Sutra* son los cortesanos de su época, es decir, hombres de la clase alta política y guerrera de su tiempo, mientras que las mujeres son *cortesanas* en un sentido parecido a las hetairas griegas, “mujeres del placer”; los textos que componen el *Kama Sutra* parecen, de hecho, compuestos más para ellas, en su

---

recen representadas en los vasos griegos —otra pintura se ha perdido— en dichos contextos. Sobre la hetaira —o “hetera”— en los banquetes griegos, véase Calame (2002).

<sup>149</sup> Sobre la “bisexualidad” en el mundo antiguo grecorromano, véase Cantarella (1991).

<sup>150</sup> Para el contraste entre culturas con *ars erotica* y culturas —la nuestra, en realidad— con *scientia sexualis*, el texto clásico sigue siendo el de Michel Foucault (1989). He analizado más ampliamente lo que supone tener una “ciencia del sexo” en Vendrell (2005b).

función de hacer placentera la vida de los hombres privilegiados de los palacios de la época, que para ellos. Podría analizarse el *Kama Sutra* desde la perspectiva de la cultura agentiva y nos encontraríamos con una increíble colección de secuencias motrices cuyo aprendizaje ha debido resultar largo y arduo: gestos medidos hasta el detalle, rituales, danzas, canto, música y todo tipo de habilidades eróticas y complementarias, desde las gastronómicas hasta la herboristería pasando por el enseñar a hablar a determinadas aves. Algo que sin duda debió requerir una dedicación completa por parte de las cortesanas de India de los primeros siglos de nuestra era, el trabajo de una vida. Ejemplos parecidos los encontramos en la antigua China (Van Gulik, 1977, 2000) con el *Fang Pi Shu*<sup>151</sup> y en Japón, con las famosas *geishas* y las mujeres del “mundo flotante”. Nada o casi nada parecido, en cuanto a la sofisticación de la cultura agentiva implicada, encontramos en Occidente. Las hetairas griegas sin duda tuvieron su *Kama Sutra* o algo que cumpliera esa función, aunque no haya llegado hasta nosotros, y para las mujeres galantes romanas —o mejor dicho para sus *galanteadores*— escribió Ovidio su *Arte de amar*. Pero dejando aparte el carácter de obra personal de esta última, no hay que olvidar que a Ovidio le costó el destierro; esto nos indica que su libro no tiene mucho que ver con los tratados erotológicos orientales, compendiados a lo largo de décadas o siglos de tradición, además de que no existe en Roma ningún grupo femenino especializado equivalente a las cortesanas indias, japonesas o incluso griegas.<sup>152</sup> No encontraremos algo parecido a una tradición erotológica en Occidente hasta los siglos XVI-XVIII, y aun así se trata de algo mal conocido y que sólo de una manera forzada

<sup>151</sup> Aparte de los conocidos trabajos de R. H. van Gulik, para el conocimiento de la erotología china disponemos del estudio del doctor Wou-Chan Cheng, editado por Jean-Jacques Pauvert en su *Bibliothèque Internationale d'Érotologie*, núm. 11, París, 1963.

<sup>152</sup> ¿Qué clase de mujer era la “cortesana” en Roma? Textos como el de Ovidio (Cristóbal, 1995), o la famosa poesía elegíaca de autores como Catulo, Propertio, Tibulo o el mismo Ovidio no nos lo aclaran demasiado. La cortesana romana dista de estar tan bien definida, al menos en las fuentes disponibles, como la hetaira griega. De hecho, Ovidio al inicio de su libro previene sobre su lectura a las “matronas”, es decir, a las mujeres casadas opuestas a aquellas entregadas a los amores cortesanos. Como se sabe, esto no lo salvó de la *relegatio*, aunque para la misma pueden haber existido causas desconocidas. Sobre la “elegía erótica” romana, véase el estudio de Paul Veyne (1991).

puede ser comparado con la erotología oriental.<sup>153</sup> Menos información tenemos todavía en lo referente a otras partes del mundo, América incluida, aunque la “libertad sexual” de las antiguas sociedades oceánicas —no exactamente una erotología en el sentido de los ejemplos anteriores— haya alimentado prolijamente, y siga haciéndolo, el imaginario occidental.<sup>154</sup>

Con la llegada del mundo contemporáneo ocurre con la cultura agentiva lo mismo, o prácticamente, que con la cultura material. Como apunta Schaeffer, ambas se encuentran íntimamente relacionadas, ya que la cultura material depende de la existencia de una cultura agentiva. Gran parte de las secuencias motrices separadas por géneros dejarán de estarlo con la entrada en la sociedad “unisex”, pero con idénticas limitaciones que las que veíamos para la cultura material. Ahora ciertamente las mujeres pueden emplear herramientas y útiles complejos, pero eso no quiere decir que lo hagan o que lo hagan en la misma medida que los hombres. Sólo en el ámbito de ciertas secuencias gestuales la confusión ha llegado a ser casi total, en gran parte debido a la pérdida de ciertos códigos de “urbanidad” tradicionales. La entrada —recientísima— de las mujeres como “oficiantes” de determinados ritos, por ejemplo en iglesias protestantes como la anglicana, ha estado rodeada de polémica y de las protestas del sector masculino de dichas iglesias, o al menos de una parte significativa del mismo. En cuanto a la música, las mujeres cantan rock y tocan el violín y el piano,<sup>155</sup> pero siguen brillando por su au-

<sup>153</sup> Eduard Fuchs ofrece abundantes indicaciones al respecto en su profusa *Historia ilustrada de la moral sexual*, que sólo se ha editado en español en versión reducida (Fuchs, 1996). Pero seguimos careciendo de un *corpus* de estudios lo suficientemente riguroso y completo como para poder hablar de un *ars erotica* occidental, si tal cosa de hecho existiera. Otra fuente posible para acercarse a la erotología occidental pudiera ser la literatura; al respecto, véase Alexandrian (1990).

<sup>154</sup> Incluido el imaginario antropológico, con libros sin embargo tan poco conocidos —y todavía menos estudiados— como el de Bengt Danielsson (1956).

<sup>155</sup> Determinados instrumentos musicales han llegado a estar generizados de tal manera que han podido convertirse en símbolo, más que de la liberación, de la opresión de las mujeres en determinadas épocas: es el ejemplo del piano en la era victoriana, cuando su cultivo se convierte en prácticamente un aditamento de las jóvenes burguesas, a las que al mismo tiempo se prohíbe tocar el violín. Por otro lado, no nos representamos con facilidad a mujeres trompetistas, ni siquiera en el jazz (de hecho, nos cuesta imaginarnos a mujeres en el jazz como no sea cantando), o a cargo de los timbales.



sencia a la hora de tomar la batuta. Las diferencias de género, basadas en supuestas capacidades físicas o emanadas de tradiciones al parecer inalterables, siguen presentes en la danza clásica. Etcétera. En cuanto a las armas, las mujeres aprendieron a producirlas en las fábricas de armamento, cuando fue necesaria la movilización masiva de su trabajo en las mismas mientras los hombres estaban en el frente.<sup>156</sup> Pero eso no les dio el derecho de usarlas directamente, como profesionales de la guerra, hasta fechas muy recientes. Desde todos los puntos de vista concebibles, el mundo de las armas, junto con el poder que comporta su fabricación, tráfico y uso, sigue estando reservado de una forma prácticamente completa a los hombres.<sup>157</sup> Como ya vimos, esta diferencia se incrementa cuando se trata del manejo de máquinas de guerra complejas como los aviones.

En el plano sexual, la confusión es en apariencia total, pero al igual que lo visto en otros terrenos, ello sólo es así en apariencia. Hay que hacer aquí una importante aclaración: en el mundo capitalista industrial surge y se desarrolla algo que no había existido en ninguna otra parte ni en ningún otro momento de la historia de Occidente, lo que Michel Foucault llamó el “dispositivo de sexualidad”. Dentro de dicho dispositivo, la “sexualidad” se convierte en una categoría central, con rango “científico”, y se le otorga capacidad para definir a las personas. Aparece una ciencia de la sexualidad, emanada fundamentalmente de la medicina y de las relaciones de ciertos sectores de la misma con el ámbito jurídico, por un lado, y con los aparatos decisores del Estado por el otro. Estamos en el mundo de la biopolítica, para la cual la regulación de las conductas sexuales y reproductivas resulta central. No es éste el lugar para extenderse sobre el dispositivo sexual y sus efectos, por lo que me limitaré a un intento de caracterizar la situación a grandes rasgos. Podríamos decir que tenemos, en el mundo contemporáneo —Occidente y el

<sup>156</sup> Al respecto se pueden consultar los trabajos recopilados en el volumen 9 (de la edición española) de la *Historia de las mujeres* dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot (1993).

<sup>157</sup> En una de las películas-denuncia más impactantes que se han realizado sobre el tráfico de armas y sus vínculos con el complejo militar-industrial estadounidense (y con el ruso en pleno desmantelamiento tras la caída de la URSS), *Lord of War*, de Andrew Niccol (2005), las únicas mujeres que aparecen, aparte de la esposa del protagonista (reducida por lo demás únicamente a su papel de consumidora pasiva) son prostitutas. No hay mujeres traficantes, policías, compradoras, vendedoras o políticas corruptas.

resto del mundo en mayor o menor grado bajo su influencia—, dos grandes tendencias en cuanto a la cultura agentiva sexual. Por un lado, una ciencia o grupo de ciencias, agrupadas a veces confusamente bajo la etiqueta “sexología”, que se ocupan de algo llamado la “sexualidad” o el “sexo” desde una óptica fundamentalmente médica, es decir, orientada hacia metas de salud, tanto individual como pública. Como se puede observar repasando someramente los escasos, imperfectos y dificultosamente implantados programas de “educación sexual”, allí donde existen, dicha educación se limita a un conocimiento somero de la anatomofisiología sexual, seguido de uno mucho más extenso sobre las enfermedades y los peligros de la práctica, para terminar con unas recomendaciones terapéuticas reducidas a su mínima expresión, por ejemplo con respecto al uso de los preservativos.<sup>158</sup> No hay en la “educación sexual” nada ni remotamente parecido a un *ars erotica* como los mencionados aquí. Más que de un “agenciamiento” de los cuerpos por parte de sus titulares, de lo que cabría hablar es de un entrenamiento básico que luego facilitará el poner el cuerpo en manos de los expertos o profesionales inhabilitantes (Illich, 1978, 1990), en todo lo referente a su gestión con fines ya sea reproductivos, ya sexuales *tout court*. ¿De dónde proviene entonces el conocimiento propiamente “erótico”? Puede tener fuentes muy diversas, desde luego, pero quiero destacar aquí una que brilla con luz propia en las sociedades industriales y posindustriales contemporáneas: la pornografía. Su extensión sin precedentes, tolerada por las autoridades mientras no invada —o no lo haga en exceso— ciertas áreas “protegidas” de

<sup>158</sup> Una muestra reciente de esto la tenemos en la “imposición” de la educación sexual en primaria y secundaria, en Nueva York, después de dos décadas sin impartirse por las presiones de grupos religiosos y conservadores. Dicha medida se justifica por “los embarazos no deseados” y el “contagio de enfermedades venéreas”, y el programa se sintetiza en enseñar “cómo usar un preservativo y cómo evitar embarazos no deseados”. Por si fuera poco, los padres están autorizados “a dispensar a sus hijos en los días en que se enseñe sobre métodos anticonceptivos”, aunque se deberá asistir obligatoriamente a clases “como las de anatomía y reproducción”. Se nos cuenta, además, que al parecer sólo 20 de los 50 estados estadounidenses “incluyen algún tipo de educación sexual en los temarios de las escuelas públicas”, y que, incluso en estos casos, “muchos de ellos lo que hacen es enseñar abstinencia”, <[www.elpais.com/articulo/sociedad/Nueva/York/impone/educacion/sexual/](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Nueva/York/impone/educacion/sexual/)>, 11/08/2011. La situación no parece muy diferente en países como España (mismo artículo) o México (Vendrell, 2005b).

la vida social, o no afecte a menores de edad, la acredita, a mi juicio, como el único y verdadero “arte del erotismo” que ha sido capaz de producir Occidente. Cualquier persona que quiera tener acceso a un abanico amplio de prácticas, fantasías, “perversiones” y, aunque en una medida mucho menor, “saberes” sobre el cuerpo sexuado y lo que es posible hacer con él, puede actualmente conectarse a alguna de las cientos de miles o millones de páginas web de carácter pornográfico, donde encontrará, traducido las más de las veces en puras imágenes, todo lo que desee conocer al respecto. Desde luego, este *ars erotica* pornográfico, si es que se le puede llamar así, poco o nada tiene que ver con los tradicionales antes mencionados, pero de lo que pueden haber pocas dudas es de su carácter irreductiblemente “democrático”, o al menos “popular”. No nos encontramos ya aquí en presencia de complejas tradiciones cortesanas como las recogidas en el *Kama Sutra*, o textos para las elites como los de Ovidio, sino de una auténtica avalancha de imágenes de todo tipo, para todos los gustos, y a disposición de prácticamente todo el mundo. Y como no podía ser de otra forma, la pornografía tampoco escapa al género. Dejando aparte la pornografía específicamente gay, o la dirigida a mujeres, la parte del león se la lleva la pornografía pensada y producida de forma explícita para un público masculino. Por ello, gran parte de la misma, si no la totalidad, constituye un reflejo del sistema de género en tanto sistema de supremacía o dominación masculina. Esto incluiría a la categoría *femdom*, que no deja de ser la proyección de fantasías primordialmente masculinas. Gran parte de la pornografía que circula por la red, aunque algunos textos recientes hayan querido minimizarlo (McNair, 2004), es sin duda vejatoria para las mujeres, cuando no descaradamente violenta. No es de extrañar, por ello, que las críticas y las actitudes prohibicionistas hayan provenido tanto de la derecha política como de ciertos sectores del feminismo más radical, suscitando alianzas en un principio anómalas (Osborne, 1993). En este sentido, ocurre con la pornografía algo muy parecido a lo que ocurre con la prostitución. Ambas formas de venalidad corporal tienden a confundirse, por mucho que las “actrices” porno quieran mantener la ficción de que lo suyo es un trabajo o profesión “digna” que nada tiene que ver con la venalidad del trabajo sexual ordinario.<sup>159</sup> En ambos casos, la implicación de la parte masculina

<sup>159</sup> Véase al respecto el libro de Isabel Pisano (2001) y la película basada en el mismo: *Whore* (España, 2004, dirigida por Luna).

y de la femenina son por completo diferentes, aunque —¿por necesidades del guión?— haya muchos más hombres trabajando en la pornografía que en la prostitución, al menos en la explícitamente heterosexual.

No se puede decir que la pornografía o la prostitución, así como tampoco la sexualidad políticamente correcta vendida por la “democracia” sexológica, suponga agenciamiento alguno de su cuerpo por parte de las mujeres, aunque desde luego esto aparece más claro en los dos primeros casos. Sin embargo, la pornografía contiene un potencial subversivo, o al menos de descentramiento del modelo sexológico de vida sexual, considerable. En este sentido, y quizás únicamente en éste, es en el que se podría hablar de ella como un *ars erotica*. Aunque, ciertamente, las fantasías sadomasoquistas presentadas bajo categorías como el *femdom* o, más específicamente, el *facesitting*, entre muchas otras, sigan siendo fundamentalmente proyecciones fantasmáticas masculinas, no deja de ser cierto que al menos permiten visualizar a las mujeres en una situación de poder o “empoderamiento” que rompe los esquemas heterosexistas convencionales. Dejando aparte el contenido fetichista, que admite muchas interpretaciones, la práctica del *strap-on*, por ejemplo, nos muestra a mujeres con pene, es decir, con *dildo*, penetrando analmente a hombres sumisos, hombres que han cambiado, o quizá sería mejor decir “transferido”, su poder de actuar a la mujer. Otro caso es el del “CFNM”, siglas correspondientes a la expresión *Closed Female Nude Male*. En estos videos vemos a mujeres total o parcialmente vestidas, casi siempre en grupo o al menos en parejas, sirviéndose sexualmente, abusando o prácticamente violando a hombres desnudos, una vez más colocados en una situación de impotencia (a veces mediante ligaduras) y de completa pasividad. Una variante de esto son las “fiestas” donde grupos más o menos extensos de mujeres son servidas sexualmente por hombres cuya posición no es otra que la de “sexoservidores” o prostitutas. Tales fiestas pueden ser tanto del tipo *ladies night*, con los *strippers* actuando en la forma en que a veces lo hacen sus colegas femeninas del *table dance*, como del tipo “despedidas de soltera” o similares. Lo interesante aquí es observar el uso aparentemente liberado de su cuerpo por parte de estas mujeres, al menos en cuanto a lo que se representa, por mucho que sepamos que tanto ellos como ellas han cobrado un dinero por representar esas escenas. Lo que se nos muestra aquí es una verdadera inversión de la doble moral tradicionalmente reservada a los

hombres, siendo aquí las “novias”, “esposas”, “prometidas”, las que hacen libre uso de sus cuerpos y las que establecen relaciones venales con cuerpos masculinos que no son ya los de sus poseedores tradicionales, novios, maridos y demás, sino los de hombres reducidos a la condición de *strippers*, prostitutas, sexoservidores o trabajadores sexuales. Sin duda, un estudio de todas estas escenas, y muchas más, en términos de cultura agentiva, es decir, de las secuencias motrices, gestos y secuencias técnicas implicadas, nos mostraría pautas socialmente reguladas para todo ello, dando lugar a “unidades funcionales” con un carácter altamente convencional y, por supuesto, completamente aprendido. ¿Una cultura sexual agentiva femenina? No creo que sea posible ir tan lejos, sobre todo teniendo en cuenta que en su casi totalidad dichas representaciones están pensadas para la mirada masculina, al igual que lo está la casi totalidad del “lesbianismo” pornográfico.

La pornografía rompe cualquier barrera o tabú sexual, cruzando edades, sexos e incluso las prohibiciones del incesto. El único tabú que sobrevive es el del sexo con menores de edad, para cuyo visionado sería preciso cruzar la barrera legal.<sup>160</sup> En este sentido, como en tantos otros, la pornografía es un producto conspicuo de nuestra cultura sexual contemporánea, una pieza clave del dispositivo de sexualidad. Podríamos decir, casi sin dudar, que ahí es donde se encuentra la única “educación” sexual disponible en nuestras sociedades, al menos en lo erótico. Quizá sea por ello que la educación sexual reglada no haya terminado de despegar nunca, y que tampoco a nadie haya parecido importarle mucho.<sup>161</sup> Quien quiera aprender cómo succionar un pene, un clítoris o un ano, cómo penetrar “al estilo perro”, cómo usar el dildo —o la sorprendente variedad de los mismos existente—, o prácticas como el *fist-fucking*, dispone de imágenes gratuitas sobre todo ello en internet, tomadas desde todos los ángulos posibles y para la más amplia variedad de cuerpos —y de combinaciones de los mismos— imaginable. Mientras la educación sexual reglada sigue mostrando cortes en sección de los órganos sexuales tomados de enciclopedias médicas, el hentai japonés muestra dichos cortes en pleno coito, y en todas las variantes

<sup>160</sup> Tabú sin embargo ampliamente transgredido en las páginas dedicadas a la pornografía dibujada, en especial en la de procedencia japonesa, los famosos manga, hentai o anime.

<sup>161</sup> He explorado más detalladamente las aporías de la “educación sexual” en Vendrell (1996).

del mismo. Mientras la educación sexual desglosa interminables listas de enfermedades y peligros sexuales, la pornografía pone en imágenes la lista completa de *parafilias* del DSM IV, del V y de los que vayan a venir cuando los médicos, psiquiatras y otros “especialistas” tengan que hacer sitio a lo inventado incesantemente por los productores pornográficos ávidos de mantener su cuota de mercado o de hacerse un hueco en el mismo. Los dos mundos, el de la sexología “democrática” y el de la pornografía “popular”, se han convertido en un espejo deformante el uno del otro, con lo que la *scientia sexualis* y el *ars erotica* han entablado en nuestro mundo verdaderas *liaisons dangereuses*, todavía insospechadas, al menos en este nivel, en la época en que Foucault estableció su distinción.

#### GÉNERO Y CULTURA INSTITUCIONAL

La cultura institucional “es el conjunto de las regulaciones sociales fundadas en el régimen deóntico de la intencionalidad colectiva”. Según Schaeffer, “contrariamente a la cultura social, la cultura institucional presupone el lenguaje, que al mismo tiempo constituye la institución originaria”. Pero la cultura institucional “no puede nacer sino sobre el fondo de una cultura social y, por tanto, de una regulación garantizada por procesos de aprendizaje social, aunque sea tan sólo porque el operador deóntico fundamental que posibilita el hecho institucional, a saber, el lenguaje, no es adquirido por la vía institucional, sino por la del establecimiento social de un recurso mental ‘innato’” (Schaeffer, 2009:214). Estas declaraciones plantean varios problemas, y antes de pasar al análisis de la cultura institucional del género conviene que nos detengamos en ellos.

La problemática que aparece aquí nos remite a la ya planteada al hablar de la cultura social. Como ya dijimos, resulta discutible hablar de una “cultura social” humana sin lenguaje y de carácter no simbólico. Podemos estar de acuerdo en considerar al lenguaje “la institución originaria”, pero entonces todavía se comprende menos cómo dicha institución pueda ser al mismo tiempo “el operador deóntico fundamental que posibilita el hecho institucional”. El lenguaje, o bien es una institución, por muy originaria que la consideremos, o bien es ese “recurso mental innato” que, una vez establecido “por aprendizaje social”, va a posibilitar “el hecho institucional”, pero resulta difícil pensar que pueda ser ambas cosas a la vez. ¿A qué

se refiere Schaeffer con “el establecimiento social de un recurso mental ‘innato’” —por mucho que ponga ese *innato* entre comillas? El lenguaje, ¿es un recurso mental innato que, a la vez, precisa ser establecido socialmente? ¿Qué es exactamente lo innato del lenguaje entonces? ¿Qué ocurrirá con el lenguaje si no se produce ese establecimiento social? Creo que hay aquí un problema, valga la redundancia, *de lenguaje*. Como ha establecido, entre otros, Norbert Elias (1994), lo innato del lenguaje es únicamente su posibilidad, pero dicha posibilidad sólo se convertirá en realidad en un medio social concreto, el cual convertirá la posibilidad heredada de tener un lenguaje en un lenguaje *concreto*. Es decir que, como también parece apuntar Schaeffer, sin sociedad, sin “establecimiento” o “aprendizaje” sociales, no habrá lenguaje alguno, por mucho que lo poseamos en tanto “recurso”. Pero en el momento en que dicho recurso pase a concretarse en hecho, no lo hará como “lenguaje” en abstracto, ya que tal cosa no existe, sino como un determinado lenguaje perteneciente a una determinada cultura —y sociedad— y portador, por tanto, de toda la carga simbólica de dicha cultura. Cualquier establecimiento social del recurso “innato” que llamamos lenguaje sólo puede tener lugar en el seno de una cultura concreta, misma que habrá establecido los mecanismos necesarios para posibilitar el aprendizaje de dicho lenguaje, un determinado lenguaje y no cualquier lenguaje o “el Lenguaje”. Estos mecanismos de transmisión de la competencia lingüística, en la forma concreta que dicha competencia adopta en la cultura de referencia, son ya de por sí de carácter institucional, y su carencia supondrá que el recurso innato “lenguaje” no llegue a concretarse en forma alguna. No es tanto el lenguaje en sí, por tanto, lo que constituye un recurso innato, sino las condiciones que lo hacen posible, tanto las de carácter cerebral —no “mental”—, como el resto de las características anatomofisiológicas necesarias. Cabe considerar al lenguaje, entonces, plenamente como una institución, dejando la discusión sobre su carácter “originario” o no para otra ocasión.

Teniendo en cuenta lo anterior, no tiene sentido afirmar, como lo hace Schaeffer, que “la cultura institucional no puede nacer sino sobre el fondo de una cultura social”, ya que dicha cultura ya es en sí misma institucional, empezando por el lenguaje. Si convenimos en que no hay, y difícilmente podría haber, una sociedad *humana* sin lenguaje, el carácter “institucional” de la propia cultura social queda bastante claro. Pero podemos ir un poco más allá y afirmar

que cualquier cultura social humana funciona y existe únicamente con base en sus instituciones. La cultura institucional y la social, en el caso humano, tienden a confundirse, y no es que la una constituya el fondo de la otra, sino que una y otra son prácticamente lo mismo, y ambas se encuentran articuladas a partir de la cultura simbólica.

Si tomamos uno de los ejemplos que da Schaeffer de institución, “el matrimonio”, esto queda —si cabe— más claro. El matrimonio como cultura institucional no nace sobre ningún fondo de cultura social, sino que se constituye en sí mismo en condición de posibilidad de esa “cultura social”. Si pensamos como Schaeffer, y creemos en una cultura social en tanto conjunto de regulaciones sociales “resultantes de aprendizajes sociales en el sentido técnico del término: hechos de facilitación social, de emulación y de mimetismo”, podríamos intentar encontrar el fondo puramente social de algo “institucional” como el matrimonio. Pero de inmediato nos damos cuenta de que esa cultura social sobre la cual se construiría el matrimonio no es pensable sino desde el matrimonio mismo, es decir, desde la institución. ¿A qué hechos de facilitación social, de emulación y de mimetismo nos podríamos remitir como fondo social —no institucional— del matrimonio? ¿El emparejamiento? Pero, ¿qué se pretende emular, o imitar, con el emparejamiento? ¿Cuál sería el modelo? ¿Cómo podría existir modelo alguno para el emparejamiento —heterosexual, por lo demás— sin la institución del matrimonio? Como señaló René Girard (2005), a mi juicio de forma correcta, la noción de un parentesco “biológico” sólo puede construirse a partir del parentesco como cultura, es decir, como institución. La mirada que proyectamos sobre lo biológico, o sobre lo social, y las formas en que los percibimos, provienen de nuestras construcciones culturales, las cuales son en su mayor parte instituciones en tanto “regulaciones sociales fundadas en el régimen deóntico de la intencionalidad colectiva”, todo lo cual se basa y depende de la cultura simbólica, no de una misteriosa cultura social pre o extrasimbólica y pre o extrainstitucional.

El matrimonio como institución, además, no puede existir sin el género como institución (Cucchiari, 2000). En las sociedades humanas contemporáneas, el género constituye una institución tan originaria como el lenguaje, una institución fundamental, de la que tampoco se puede decir que se base en una cultura social previa a lo institucional. ¿Cuál sería esa cultura social como fundamento del



género? (A menos que consideremos al propio género como un recurso “innato”, lo cual, como hemos visto en la primera parte de este libro, no resulta plausible.) El género como institución, la división de las poblaciones humanas en una parte masculina y otra femenina, con un diferencial jerárquico en favor del primer término, es “originario” en el sentido de que sin él no son posibles, ni siquiera pensables, todo un conjunto de instituciones: matrimonio, familia, parentesco, heterosexualidad exclusiva, y todo aquello de que dependen o que llevan aparejado en cuanto a reglas, prescripciones y prohibiciones, es decir, la cultura social que esas instituciones hacen posible y constituyen en sí mismas.

La cultura social no es, entonces, el fundamento de la institucional, sino que ocurre más bien al revés, siendo la cultura institucional un paso más, un paso intermedio en nuestro camino hacia lo que constituye propiamente la cultura humana, que es casi como decir la cultura sin más: lo simbólico. Como ya dijimos, el género puede ser visto como un sistema de símbolos o como un manojo de relaciones sociales; es ambas cosas, pero también es una institución, y una institución originaria.

La cultura institucional básica sin la cual no resulta concebible la sociedad humana tal como la conocemos, la formada por instituciones como el matrimonio, la familia o el parentesco, depende para su existencia de una institución originaria que aquí llamamos “género”. Esto equivale a decir que la cultura institucional humana se encuentra cruzada por el género de arriba abajo, hasta el punto de no resultar comprensible sin el mismo. Esto ha sido así al menos desde el paleolítico superior y sigue siendo así hoy, a pesar de las contestaciones y las “crisis” sufridas, no tanto por el género en sí como por algunas de sus manifestaciones, en los últimos 200 años. El género resulta tan fundamental como resultan las instituciones que de él dependen, y que contribuyen a perpetuarlo por medio de una “cultura normativa” de la que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

#### GÉNERO Y CULTURA NORMATIVA

Tanto la cultura institucional como la normativa tienen que ver con reglas, “la diferencia corresponde a la que existe entre reglas constituyentes y reglas reguladoras. El matrimonio es una institución, la

fidelidad es una norma” (Schaeffer, 2009:214). Los efectos *reguladores* del género se nos mostrarán de un modo más claro, entonces, en la cultura normativa. Podemos decir que si bien las propias instituciones, en tanto “reglas constituyentes”, dependen a veces para su existencia del género como regla constituyente fundamental, como sería el caso del matrimonio, será en las reglas reguladoras o normas de funcionamiento de dicha institución cuando veamos al género, en tanto sistema jerárquico, directamente en operación. Retomando el ejemplo que nos da Schaeffer, ciertamente la fidelidad puede ser una de las normas clave de la institución “matrimonio”, pero dicha norma regulará de forma muy diferente la conducta de ambos géneros, y actuará de forma diferente también entre culturas o grupos más o menos delimitados dentro de una misma cultura. Además, el contenido de la norma “fidelidad” puede presentar amplias variaciones y ser entendido de muy diversas formas. La transgresión a dicha norma, por último, supondrá sanciones diferentes según el género. En los sistemas de “honor” mediterráneos, por ejemplo, la “infidelidad” de la mujer, ya sea en calidad de esposa, o de hija o hermana esposables, sufrirá de inmediato un castigo severo, mientras que la “infidelidad” del marido puede no recibir castigo alguno, o incluso ser recompensada con prestigio social.<sup>162</sup> Este complejo, por el cual se espera del marido poca o ninguna fidelidad reales, mientras que por parte de la mujer ésta debe ser estricta, trasciende los sistemas de honor para impregnar la casi totalidad de la cultura occidental, por no decir de las culturas donde existe alguna forma de matrimonio basado en la fidelidad. Porque dicha norma no aplica siempre; existen formas de “matrimonio” donde la norma de la fidelidad no existe, o no existe al menos como fidelidad *sexual*, que es como solemos comprenderla nosotros.

Como apunta Schaeffer, el estatus definido por la regla constituyente “matrimonio” es hasta cierto punto independiente del comportamiento individual: “a partir del momento en que alguien es declarado casado, poco importa su comportamiento (fiel o infiel), estará casado: se trata de un estatus institucional que define (en parte) lo que uno es como persona (un hombre casado y no un solte-

<sup>162</sup> En cualquier caso, el castigo del infiel estará a cargo de los parientes masculinos de la mujer “deshonrada”, o de los de su propio grupo, a fin de evitar males mayores —la *vendetta*—, nunca o casi nunca a cargo de otras mujeres. La mujer infiel, por su parte, será castigada por los hombres de su propio grupo, él mismo “deshonrado” por su conducta.

ro)". Ciertamente, el estar casado es un estatus institucional, pero la medida en que dicho estatus defina lo que uno es como persona variará mucho entre diferentes culturas o grupos, y de igual modo lo hará la importancia de su comportamiento. En algunos casos, el incumplimiento de la regla reguladora "fidelidad" dejará las cosas más o menos como están, dependiendo también del género infractor, pero en otros supondrá automáticamente el fin del "estar casado" y la pérdida concomitante de tal cosa como estatus institucional. Aunque, ciertamente, uno pueda estar "mal casado o bien casado", y que esto no suponga estar "más o menos casado" sino seguir simplemente "casado", dicho estatus sólo tiene validez mientras se mantiene, y en la mayoría de las culturas humanas no tiene por qué mantenerse siempre; puede terminar como consecuencia del incumplimiento de la norma. Por ende, las normas o deberes implicados por el matrimonio y por el estatus de "casado" que comporta, que además son por lo general diferentes para cada uno de los géneros, pueden ser de muy diversas clases. La "fidelidad" puede ser una de las normas o deberes fundamentales del matrimonio tal como se da en las sociedades industriales contemporáneas, pero en otras puede tener más importancia el hecho de que cada uno de los géneros cumpla con la parte que le toca en la división de las tareas. En el caso de las mujeres, además, en la mayoría de las sociedades la "fecundidad" actúa como verdadero deber, norma o regla reguladora. La fecundidad puede tener un peso mucho mayor que la "fidelidad", y una mujer puede ser repudiada antes por ser estéril que por ser "infiel", disolviéndose con ello el matrimonio. Puede darse el caso, incluso, de que el cumplimiento de ciertas reglas reguladoras del matrimonio ni siquiera dependa de los esposos, sino de las familias, como por ejemplo en el caso de la dote pagada, o no, en tiempo y forma. El ejemplo elegido por Schaeffer da para un análisis mucho más complejo que el efectuado por él, que, para empezar, ni siquiera incluye la perspectiva de género. Pero también podemos aplicar el análisis al género mismo desde la perspectiva de la cultura normativa. Como hemos visto, el género mismo es una institución, y por lo tanto una regla constituyente que, a su vez, incluye diversas reglas reguladoras o normas. La fidelidad, por volver al ejemplo, puede ser norma de la institución matrimonial, pero también una norma de la institución genérica propiamente dicha, y más en concreto del estatus institucional que llamamos "mujer" cuando es *ella* la que realmente debe ser fiel.

## GÉNERO Y CULTURA SIMBÓLICA

Llegamos así a la última de las clases funcionales que según Jean-Marie Schaeffer componen la cultura, misma que para nosotros constituye el verdadero meollo de toda la cuestión: la cultura simbólica. En los términos empleados por dicho autor, esta última clase funcional “corresponde al conjunto de los dispositivos no genéticos que permiten hacer circular y compartir contenidos intencionales o información (en el sentido cibernético del término)” (Schaeffer, 2009:214-215). Desde luego, hablar de cultura simbólica es hacerlo de “dispositivos no genéticos”. Lo que ya no queda tan claro es que existan dispositivos “genéticos” que permitan el tipo de circulación descrito o de participación en el caso humano. No nos extendemos más sobre esta discusión.

Seguendo a Searle, Schaeffer afirma que

[...] la existencia de una cultura institucional presupone la de una cultura simbólica en la medida en que la realidad institucional consiste en la imposición de un estatus intencional a un hecho bruto [...], imposición que no es eficaz salvo que sea compartida, lo que presupone la existencia de un vehículo público susceptible de expresar su contenido proposicional (Schaeffer, 2009:215).

Esto coincide plenamente con lo dicho por nosotros al comentar la cultura institucional del género, pero, como ya dijimos, pensamos que la afirmación debería extenderse para abarcar asimismo la “cultura social”. Schaeffer ilustra esto con el ejemplo de la imposición del estatus de moneda a caracolas; en nuestro caso queda bastante claro que de lo que se trata es de imponer el estatus de género —los diferentes estatus genéricos, que suelen ser fundamentalmente dos— a cuerpos. Decimos cuerpos y no sexos, porque, recuérdese, el “sexo” es asimismo un contenido o estatus intencional al que correspondería también como hecho bruto el cuerpo.

Además de su función constituyente para las instituciones, la cultura simbólica,

[...] bajo la forma del lenguaje, se ha convertido en un vector casi universal para la codificación, la adquisición, transmisión y difusión de cualquier contenido cultural y sobre todo de contenidos con función cognitiva, expresiva, afectiva, volicional, normativa o incluso estética (Schaeffer, 2009:215).

Creo que de la afirmación anterior se puede eliminar el “casi”, dado que el lenguaje es universal, y con él la cultura simbólica; no se conocen culturas “humanas” sin lenguaje ni, por supuesto, sin símbolos.

No nos extenderemos mucho más sobre la importancia de la cultura simbólica para el género, de la que ya hemos hablado en los apartados dedicados a “clases funcionales” de cultura como la social, la institucional y en realidad todas las demás también. Sencillamente, sin cultura simbólica no hay cultura, o al menos cultura humana, que es la que nos interesa aquí. Por lo tanto, sin cultura simbólica no habría género, en ninguno de sus aspectos culturales o clases funcionales: ni el social, ni el institucional, ni el normativo, ni el agentivo, ni el material. Pero ocurre, además, que la propia cultura simbólica se encuentra generizada. El género cruza de parte a parte cualquier lógica simbólica específica, empezando por el propio lenguaje, o los diferentes lenguajes. Esto se puede —o se podía— observar de forma especialmente clara en el mundo del género vernáculo (Illich), pero dista de haber desaparecido hoy. La codificación, adquisición, transmisión y difusión de cualquier contenido cultural se efectúa mediante símbolos generizados, empezando por el propio género como contenido cultural.

El género puede ser considerado, entonces, como un sistema de símbolos, y analizado desde esta perspectiva. Dichos símbolos variarán entre las diferentes culturas, y serán más claros y estables en culturas preindustriales —género vernáculo— que en las contemporáneas. A partir de dichos sistemas o “dispositivos”, por retomar el término empleado por Schaeffer, se organiza todo lo demás, desde las instituciones —con sus normas— hasta los agenciamientos y la cultura material, pasando por las regulaciones que componen la cultura social.



CONCLUYENDO: SOBRE LA VIOLENCIA DE GÉNERO,  
EL GÉNERO DE LA VIOLENCIA Y EL GÉNERO  
COMO VIOLENCIA

Este libro lleva por título *La violencia del género* porque su propósito es mostrar al género mismo como una forma de violencia. Sin embargo, una vez llegados al final del mismo, quisiera retomar dicho propósito desde la perspectiva de la llamada “violencia de género”, uno de los problemas a los que, al menos de forma aparente, se enfrentan nuestras sociedades globalizadas contemporáneas.

La violencia de género, llamada a veces también violencia machista, o sexista, suele ser considerada como una disfunción o un desarreglo dentro de algo que, de no ser por esos brotes violentos, resultaría ser un sistema o arreglo social armonioso y pacífico. Tendríamos por un lado lo masculino, encarnado en los hombres, por el otro lo femenino, en las mujeres, ambos polos con toda la panoplia de variantes que hoy se les admiten, y como resultado o derivación lógica de ello; tendríamos cosas como el emparejamiento, e instituciones como el matrimonio y la familia. Todo ello, a pesar de la investigación realizada desde múltiples disciplinas, a pesar de la información histórica y etnográfica disponible, de las aporías detectadas, de la evidencia abrumadora acumulada diariamente en todo tipo de documentos, periodísticos, médicos, académicos, jurídicos, policiales, o de muy otras procedencias, sigue presentándose como formando parte del orden de lo inevitable, de un “real” que muy pocos se cuestionan seriamente, dado que se trata de una realidad, como hemos visto, plenamente *naturalizada*. Partiendo de esta naturalización de estructuras e instituciones cuyo origen y carácter plenamente históricos he intentado mostrar aquí, ante los desarreglos que de ellas se derivan o las disfunciones detectadas, caben dos tipos de respuestas. Una, que podríamos considerar tradicional, ha sido el uso institucionalizado de la violencia, o la institucionalización de la violencia misma. En las sociedades que, *grosso modo*, podemos

agrupar aquí bajo el epíteto de “tradicionales”, o que Iván Illich hubiera llamado de “género vernáculo”, el uso de la violencia para mantener y reforzar el orden de género se encuentra por lo general institucionalizado. Las correcciones necesarias son aplicadas dentro de la legitimidad social y cultural vigente, y lo son por parte de aquellos legitimados para ello: padres, maridos, hermanos, a veces también la madre, o el tío... El resto del grupo no se inmiscuye, y mucho menos lo hacen otro tipo de “autoridades”. Los castigos pueden ser de muy diversos tipos, como ya vimos, pero no es esto lo que nos interesa aquí. Lo importante es contemplar estas respuestas como plenamente insertas en el orden social, previstas por él, y tan incuestionables como la dominación masculina misma. De hecho, se espera que dichas violencias no tengan que hacer su aparición, o que lo hagan sólo muy de tarde en tarde. Quizás ello haya podido generar esa impresión de armonía —a mi entender falsa o mal comprendida— que pudo darle el género vernáculo a Illich, al contraponerlo al sexo económico o la sociedad “unisex”. Armonía, sí, pero al precio de un sistema o estructura de poderes firmemente asentado en la cosmovisión y el *ethos* de esas sociedades, de tal modo que, como ha señalado el sociólogo Niklas Luhmann, la violencia sólo hace su aparición cuando se producen atentados directos o cuestionamientos graves del equilibrio de poderes establecido. Se trata, entonces, de una violencia *social*, en el sentido de ejercida por sus detentadores en nombre del cuerpo social en su conjunto, amenazado por los comportamientos de algunos de sus miembros. Una vez ejercida esa violencia, se espera que regrese la “normalidad”, es decir, en sentido estricto el poder, un poder que no requiere de violencia alguna porque se encuentra firmemente asentado en estructuras sociales incuestionables.

Muy distinta es la situación en las sociedades contemporáneas. Con el dismantelamiento del “género vernáculo” y la consiguiente y por algunos llamada “crisis del género”, confundida a veces con la del patriarcado, la violencia resurge de otra forma y es contemplada también de un modo distinto. En primer lugar, el hundimiento del poder patriarcal deja la dominación masculina, como si dijéramos, en el aire. Desaparecidas las viejas cosmologías, es decir, las legitimaciones tradicionales, y dado que el sistema sigue siendo al parecer necesario, surge la necesidad de reforzarlo de otro modo. Es lo que algunos autores han querido ver como la sustitución del patriarcado por el machismo. Si el antiguo patriarcado encontraba su



legimitación en cosmovisiones de carácter religioso, el nuevo machismo lo va a encontrar en nuevos saberes y en nuevas tecnologías: las ciencias, en especial la medicina y sus derivados, van a jugar un papel destacadísimo a la hora de proveer nuevas legitimaciones, y junto con ellas veremos la aparición de todo un mundo de “expertos” dedicado primordialmente a la corrección de las disfunciones del sistema. La violencia, entonces, deviene “machista” y, como se ha observado, se recrudece y se incrementa. De igual modo lo hacen las profesiones y las “terapias” encargadas de ponerle coto y de plantearse, como horizonte utópico, su final. Dado que el poder mismo antes preservado por la violencia patriarcal ha perdido su legitimidad, la violencia ya no puede ser ejercida en su nombre, o al menos no de una forma legítima. Se la desplaza entonces hacia el ámbito de los “locos” y los “criminales”, de los “violentos”, los “machistas”, los “homófobos”, los “asesinos seriales”, los “psicópatas” y toda una amplia panoplia de personajes cuya función principal, vista desde la perspectiva del orden social, es la de contribuir a su preservación cerrando las fisuras que el desempoderamiento patricarcal ha abierto en él. Para nosotros, entonces, la violencia que ahora llamamos *de género*, ha dejado de ser legítima. No puede ser obra de personas, mayormente de hombres, “normales”. No puede escudarse en el “castigo” o la “corrección” de comportamientos desviados o transgresores. Carece de “derecho” alguno, puesto que el propio derecho de los antiguos patriarcas —o sus representantes— a ejercerla ya no existe. La violencia preservadora del orden de género ha dejado de ser legítima, defendible e incluso, para muchos, comprensible. Y sin embargo ahí está, porque el sistema la sigue necesitando para su preservación. Los crímenes de todo tipo contra mujeres, hombres feminizados, gays, transexuales o travestidos, niños, etc., siguen estando ahí y cumpliendo con su función reguladora, preservativa e incluso, podría decirse, preventiva, sólo que ahora los vemos como eso, como “crímenes”, y los adscribimos a individuos desviados, “locos o criminales”, y no ya a patriarcas u hombres en general en pleno uso de sus prerrogativas y derechos.

¿Qué se obtiene con esto? Desplazando la violencia hacia los locos y criminales se obtienen fundamentalmente dos cosas: 1) preservar el sistema de género o de dominación masculina, junto con todas las instituciones que le vienen asociadas y que, pese a las numerosas “crisis” de reestructuración sufridas, al parecer siguen resultando indispensables para el capitalismo, y 2) mantener la visión

de dicho sistema como algo incuestionable, “natural” y en esencia armónico, incluso como algo potencialmente igualitario, afectado únicamente por desarreglos y disfunciones menores —locos y criminales— corregibles por medio de medidas de carácter político, legislativo, judicial, médico, social y un interminable etcétera. En definitiva, lo que se consigue, o al menos se pretende, es mantener oculta la violencia del sistema en sí por la vía de enfocar la atención en violencias más o menos puntuales, mismas que funcionan como una válvula de seguridad del propio sistema. Como suelen afirmar psiquiatras, psicólogos y otros profesionales, no todos los hombres matan, no todos violan, no todos son “violentos”. Dejando aparte el hecho de que no matar, no violar o no acosar no necesariamente significa que no se sea violento, lo cierto es que todos los hombres, como colectivo, por muchas diferencias que se quieran establecer en el interior del mismo, sí se benefician de los actos cometidos por unos pocos asesinos —feminicidas—, violadores, acosadores, golpeadores, machistas y demás. Los beneficios son dos: en primer lugar, la preservación del sistema, al impedirse su cuestionamiento de fondo, les permite mantener sus privilegios y ventajas de género en tanto que “hombres”, y en segundo, el hecho de haberse desviado la violencia hacia un porcentaje reducido de la población masculina, los “locos y criminales”, o los “machistas”, permite al resto relajar considerablemente su condición “masculina” y jugar —aunque no todos lo hagan, desde luego— al “nuevo hombre”, es decir, el hombre que se cuida, expresa sus emociones —no violentas— y, dado el caso, acude a recibir las terapias adecuadas para todo ello.

La violencia sigue siendo esencialmente masculina, incluso cuando la ejercen las mujeres, ya sea por delegación o en situaciones creadas por las estructuras de la dominación masculina. La violencia humana —de hecho la única, porque no tiene caso hablar de “violencia” en el ámbito animal o en la naturaleza en general— tiene por ello género. Desde la caza a la guerra, pasando por la gradación de pequeñas y grandes violencias dedicadas a la preservación de los órdenes instituidos por los humanos, el fondo es masculino, es decir, el propósito último es la preservación del orden masculinista, la dominación masculina. Lo hemos visto a lo largo de los análisis y ejemplos desgranados en las páginas precedentes, y en mi opinión no vale la pena insistir más en ello. No se trata de que los hombres sean violentos “por naturaleza”, claro está, sino más bien del hecho de que la construcción del varón supone la del ser violento.

to, mientras que la de la mujer supone todo lo contrario, la construcción de la víctima potencial, en tanto ser subordinado, sometido, dominado. Esto no quiere decir, por supuesto, que todos los hombres ejerzan violencia o resulten igualmente violentos, así como tampoco todas las mujeres se dejan victimizar o someter de la misma forma. Pero en general, del individuo socialmente clasificado como hombre se espera que ejerza o sea capaz de ejercer la violencia, en especial en cuestiones de vigilancia de las prerrogativas de género, mientras que de la mujer no se espera tal cosa, sino más bien que sea capaz de soportar estoicamente las violencias de muy diversos tipos ejercidas sobre ella por los varones con derecho a ello.

Como ya dijimos, actualmente muchos hombres pueden relajarse ante el imperativo de la violencia, desviándola hacia otras actividades, incluso vicariamente —como es el caso del deporte. Para corregir, el Estado moderno dispone de nuevas profesiones, y como válvula de escape del sistema en su conjunto están los hombres “violentos” y “machistas” —se supone que los demás no lo son, o no tanto—, los locos y los criminales feminicidas. Por su parte, a las mujeres ya no se les pide tanto estoicismo, al menos aparentemente, sino que se espera de ellas que “no toleren” la violencia masculina, que denuncien, que se separen de sus maltratadores, que se hagan respetar y que acudan a la ley para defender sus derechos. Decimos, sin embargo, que todo esto es más aparente que real porque al mismo tiempo se espera de las mujeres —y se las presiona para ello— que sigan sujetándose a instituciones como el matrimonio y la familia, es decir a una heterosexualidad procreadora y a la crianza de “sus” hijos y a la vez, claro está, de los del “padre” de los mismos. Sobre la violencia inherente a todo ello, la sociedad calla. La atención se centra en los fallos, los fracasos: matrimonios que salen mal, embarazos adolescentes o madres solteras, familias conflictivas, rotas o reconstituidas, malas madres, etc. El modelo sigue siendo muy claro, casi tanto como la imposibilidad práctica de ceñirse al mismo para una inmensa mayoría de las personas, excepto al precio de fuertes (re)presiones, una violencia simbólica asfixiante y, en muchos casos, violencias de carácter psicológico e incluso físico. Sólo la punta del iceberg de esta situación llega a los periódicos y a los salones universitarios, y de esta punta es de la que se ocupan primordialmente los profesionales encargados de ello, así como los estudios académicos en general. La estructura, como dijo un conocido semiólogo, permanece oculta, ausente.



## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2007), *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- (2010), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- ALDOVASIO, James M.; Olga SOFFER y Jake PAGE (2008), *El sexo invisible*, México, Lumen.
- ALEXANDRIAN, Sarane (1990), *Historia de la literatura erótica. La mejor síntesis histórica de un género secularmente prohibido*, Barcelona, Planeta.
- (1993), “El siglo XX. Nacionalismos y mujeres”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 9, Madrid, Taurus.
- ARSUAGA, Juan Luis e Ignacio MARTÍNEZ (1998), *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid, Temas de Hoy.
- ASKEW, Sue y Carol ROSS (1991), *Los chicos no lloran. El sexismo en educación*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- BADINTER, Elisabeth (1981), *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, Paidós/Pomaire.
- BÁEZ-JORGE, Félix (2010), “Mitología y simbolismo de la vagina dentada”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 18, núm. 104, julio-agosto, pp. 51-55.
- BALANDIER, Georges (1975), *Antropo-lógicas*, Barcelona, Península.
- (1994), *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.
- BANDURA, Albert (1982), *Teoría del aprendizaje social*, Madrid, Espasa-Calpe.
- y Richard H. WALTERS (1985), *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Madrid, Alianza Universidad.

- BARNETT, Samuel Anthony (1977), *La conducta de los animales y del hombre*, Madrid, Alianza Editorial.
- BAUDRILLARD, Jean (1996), *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2000), *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra.
- BECK, Ulrich y Elisabeth BECK-GERNSHEIM (2001), *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós/El Roure.
- BLECUA, Alberto (1974), “Perdióse un quaderno’: sobre los cancioneros de Baena”, en *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 9 (1974/1979), pp. 229-266.
- BLECUA, José Manuel (1974), “Semántica y sociedad”, en J.M. Blecua et al., *Lingüística y significación*, Barcelona, Salvat, pp. 28-33.
- BLY, Robert (1992), *Hombres de hierro*, México, Planeta.
- BOLIN, Anne (2003), “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”, en José A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa, pp. 231-260.
- BOURDIEU, Pierre (1999), *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2009), *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI.
- BRODRICK, A. Houghton (1981), *La pintura prehistórica*, México, FCE.
- BUTLER, Judith (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- CALAME, Claude (2002), *Eros en la Antigua Grecia*, Madrid, Akal.
- CAMPBELL, Bernard (1985), *Ecología humana. La posición del hombre en la naturaleza*, Barcelona, Biblioteca Científica Salvat.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del (2003), “Cuestión de pelotas. Hacerse hombre, hacerse el hombre en el fútbol”, en José María Valcuende del Río y Juan Blanco López (eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Madrid, Talasa, pp. 66-99.
- CANTARELLA, Eva (1991), *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal.
- CARDÍN, Alberto (1984), *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, Tusquets.
- CASO, Ángeles (ed.) (2008), *Madame Roland. Memorias privadas*, Madrid, Siruela.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (2003), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets.

- CHADWICK, Whitney (1991), *Women, Art, and Society*, Londres, Thames and Hudson.
- CHODOROW, Nancy (1974), "Family Structure and Feminine Personality", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 43-66.
- CHOUZA, Paula (2012), "Feminicidio 'por honor'", en *El País*, Sociedad, 6 de marzo.
- CLASTRES, Pierre (2010), *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus editorial.
- CLOTTE, Jean y David LEWIS-WILLIAMS (2010), *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, Ariel.
- COMFORT, Alex (1999), *El Koka Sastra. Escritos eróticos indios ilustrados basados en el Kama Sutra*, Barcelona, Ediciones B.
- COPIEC, Joan (2006), *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós.
- CORDÓN, Faustino (1981), *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico*, Barcelona, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Cocinar hizo al hombre*, Barcelona, Tusquets.
- \_\_\_\_\_ y Antonio NÚÑEZ (1979), *Conversaciones con Faustino Cordón sobre biología evolucionista*, Barcelona, Península.
- CRISTÓBAL LÓPEZ, Vicente (1995), *Ovidio: arte de amar. Amores*, Barcelona, Planeta-DeAgostini.
- CUCCHIARI, Salvatore (2000), "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 181-264.
- DANIELSSON, Bengt (1956), *Love in the South Seas*, Nueva York, Reynal and Company.
- DAVIS, John (1983), *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2006), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- \_\_\_\_\_ y Félix GUATTARI (1995), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ y Félix GUATTARI (1997), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques (2010), *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.

- DETIENNE, Marcel (1996), *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, Akal.
- DIAMOND, Jared (2007), *El tercer chimpancé. Origen y futuro del animal humano*, Barcelona, Debate.
- DIEGO, Estrella de (1992), *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Visor.
- DIJKSTRA, Bram (1988), *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*, Nueva York, Oxford University Press.
- DOUGLAS, Mary (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- DREYFUS, Simone (1972), *Los kayapo del norte. Estado de Pará-Brasil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- DUBY, Georges y Michelle PERROT (1993), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus.
- DUHET, Paule-Marie (1974), *Las mujeres y la revolución (1789-1794)*, Barcelona, Península.
- DUMONT, Louis (1999), *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus.
- DURKHEIM, Émile (1996), *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel.
- ECO, Umberto (1978), *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen.
- EHRENREICH, Barbara y Deirdre ENGLISH (1990), *Por tu propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Madrid, Taurus.
- ELIAS, Norbert (1994), *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península.
- ENGELS, Friedrich (1992), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- ESCALANTE GONZALBO, María de la Paloma (2007), *Violencia, vergüenza y violación. ¿Cómo se construye el miedo en la ciudad?*, México, INAH.
- FAGAN, Brian (2011), *Cromañón. De cómo la Edad de Hielo dio paso a los humanos modernos*, Barcelona, Gedisa.
- FALUDI, Susan (1992), *La guerra contra las mujeres. La reacción encubierta de los hombres frente a la mujer moderna*, México, Planeta.
- FEDERICI, Silvia (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe (2008), *Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Zeta.



- FIGES, Eva (1980), *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial.
- FOUCAULT, Michel (1989), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de poder*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Los anormales*, México, FCE.
- FOURIER, Charles (2000), *Jerarquía de cornudos*, México, Coyoacán.
- FOX, Robin (1990), *La roja lámpara del incesto. Investigación de los orígenes de la mente y la sociedad*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial.
- FUCHS, Eduard (1996), *Historia ilustrada de la moral sexual 1. Renacimiento*, Madrid, Alianza.
- FULCHER, James (2009), *El capitalismo. Una breve introducción*, Madrid, Alianza Editorial.
- GAGNON, John (1980), *Sexualidad y cultura*, México, Editorial Pax/Librería Carlos Césarman.
- GARCÍA LEAL, Ambrosio (2005), *La conjura de los machos. Una visión evolucionista de la sexualidad humana*, Barcelona, Tusquets.
- GEERTZ, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GELLNER, Ernest (1986), *La sociedad musulmana*, México, FCE.
- GIEDION, Sigfried (2000), *El presente eterno: los comienzos del arte*, Madrid, Alianza Forma.
- GIL CALVO, Enrique (2006), *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*, Barcelona, Anagrama.
- GILMORE, David D. (1994), *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- GIRARD, René (2005), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GODELIER, Maurice (1986), *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (1998), *El enigma del don*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Métamorphoses de la parenté*, París, Fayard.
- GOLDBERG, Herb (1979), *The New Male. From Self-Destruction to Self-Care*, Nueva York, William Morrow and Company, Inc.
- GOLDBERG, Steven (1976), *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza Editorial.
- GÓMEZ SUÁREZ, Águeda (2009), *Culturas sexuales indígenas. México y otras realidades*, Santiago de Compostela, Andavira Editora.

- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora (1994). *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Madrid, Eudema.
- GOSÁLVEZ, Patricia (2011), “No todas eran como en Pan Am: aloca-dos uniformes de azafata”, en <blogs.elpais.com/turistario>, 8 de noviembre.
- GRAY, John (2000), *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo glo-bal*, Barcelona, Paidós.
- GUILAINE, Jean y Jean ZAMMIT (2002), *El camino de la guerra. La violencia en la prehistoria*, Barcelona, Ariel.
- HAIDLE, Miriam Noël (2012), “Polifacético, flexible e ingenioso”, en *Investigación y Ciencia*, edición española de *Scientific American*, núm. 425, febrero, pp. 78-86.
- HAPGOOD, Fred (1981), *Por qué existe el sexo... masculino. Un estudio sociobiológico sobre la evolución de los seres vivos*, México, Fondo Educativo Interamericano.
- HARAWAY, Donna J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinven-ción de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- HARRIS, Marvin (2005), *Bueno para comer*, Madrid, Alianza Editori-al.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Caníbales y reyes*, Madrid, Alianza Editorial.
- HASS, Hans (1987), *Del pez al hombre*, Barcelona, Biblioteca Cien-tífica Salvat.
- HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.
- HEUSCH, Luc de (1973), *Estructura y praxis. Ensayos de antropolo-gía teórica*, México, Siglo XXI.
- ILLICH, Iván (1978), *Energía y equidad. Desempleo creador*, México, Posada.
- \_\_\_\_\_ (1990), *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Pla-neta.
- INVESTIGACIÓN Y CIENCIA (edición española de *Scientific American*) (2003), *La conducta de los primates*, Col. “Temas”, núm. 32.
- JÁUREGUI, José A. (1982), *Las reglas del juego: los sexos*, Barcelona, Planeta.
- JORDAN, Ellen (1999), “Los niños peleoneros y sus fantasías lúdicas. La construcción de la masculinidad en la temprana edad es-colar”, en Marisa Belausteguigoitia y Araceli Mingo (eds.), *Géneros prófugos. Feminismo y educación*, México, PUEG-UNAM/ Paidós, pp. 225-249.

- KELLY, Linda (2004), *Las mujeres de la revolución francesa*, Buenos Aires, Ediciones B.
- KURNITZKY, Horst (1992), *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI.
- LACAN, Jacques (2008), *El Seminario 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1993), *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- LAGARDE, Marcela (1997), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio; José María GONZÁLEZ GARCÍA y Cristóbal TORRES ALBERO (1994), *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad Textos.
- LAMPHERE, Louise (1974), "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 97-112.
- LAQUEUR, Thomas W. (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- LEACH, Edmund (1978), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- LE BRETON, David (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1998), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión/SAIC.
- (1999), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1987), *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI.
- (1991), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.
- LEWIS, Oscar (1986), "Las mujeres 'corazón de hombre' en la tribu de los Piegan del Norte", en Oscar Lewis, *Ensayos antropológicos*, México, Grijalbo, pp. 287-306.
- LO RUSSO, Giuditta (1998), *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*, Madrid, horas y HORAS.
- LOMAS, Carlos (comp.) (2006), *Los chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación*, Barcelona, Paidós.

- LONZI, Carla (1981), *Escupamos sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama.
- LORENTE ACOSTA, Miguel (2011), en <<http://www.elpais.com/articulo/sociedad/pandemia/violencia/machista/desgarra/Latinoam>>, 18 de febrero de 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1975), *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata.
- (1995), *Estudios de psicología primitiva*, Barcelona, Altaya.
- MALSON, Lucien *et al.* (1973), *Los niños selváticos (mito y realidad)*, Madrid, Alianza.
- MAREAN, Curtis W. (2010), “Cuando el mar salvó a la humanidad”, en *Investigación y Ciencia*, núm. 409, octubre, pp. 24-31.
- MARTIN, M. Kay y Barbara VOORHIES (1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ, Moisés (2005), “Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de sexo”, en Grupo de Trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- MARTÍNEZ, Ignacio y Juan Luis ARSUAGA (2003), *Amalur. Del átomo a la mente*, Madrid, Temas de Hoy.
- MAY, Larry (1998), *Masculinity & Morality*, Ithaca, Cornell University Press.
- MCAIR, Brian (2004), *La cultura del striptease. Sexo, medios y liberalización del deseo*, Barcelona, Océano.
- MEILLASSOUX, Claude (1981), *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI.
- MILLER, William Ian (1998), *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus.
- MOORE, Henrietta L. (2009), *Antropología y feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- MORELL, Virginia (2002), “Geladas: ¿los reyes de la colina?”, en *National Geographic* en español, vol. 11, núm. 5, pp. 92-112.
- MOSCOVICI, Serge (1975), *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI.
- MURDOCK, George Peter (1987), *Nuestros contemporáneos primitivos*, México, FCE.
- NATIONAL GEOGRAPHIC (en español) (2002), *Los orígenes del hombre. De los primeros homínidos al Homo sapiens*, edición especial.
- NATIONAL GEOGRAPHIC ESPAÑA (2003), *La evolución del hombre: De África a Atapuerca*, edición especial.
- NOTRICA, Eduardo (s.f.), “La resignación y el olvido. El papel de las mujeres compositoras en el siglo XIX”, en *Amadeus*, 89, pp. 29-31.

- ORTNER, Sherry B. (1974), "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-87.
- y Harriet WHITEHEAD (1996), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSBORNE, Raquel (1993), *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- PAGLIA, Camille (2006), *Sexual personae. Arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson*, Madrid, Valdemar.
- PARDO, José Luis (2001), *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal.
- PATEMAN, Carole (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- PAUVERT, Jean-Jacques (1963), *Bibliothèque Internationale d'Érotologie*, París.
- PÉREZ CARREÑO, Francisca (1993), *Artemisia Gentileschi*, Madrid, Historia 16.
- PERISTIANY, Jean G. (1968), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor.
- PESET, José Luis (1983), *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Crítica.
- PISANO, Isabel (2001), *Yo puta. Hablan las prostitutas*, Barcelona, Random House Mondadori.
- PITT-RIVERS, Julian (1979), *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica.
- POLINGER FOSTER, Karen (2004), "Jardines botánicos y parques zoológicos de tiempos remotos", en *Investigación y Ciencia. Temas 37: Civilizaciones antiguas*, pp. 22-29.
- PRECIADO, Beatriz (2010), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama.
- (2011), *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama.
- QUIGNARD, Pascal (2009), *La nuit sexuelle*, París, J'ai lu.
- RAWSON, Philip (1973), "Early History of Sexual Art", en Philip Rawson (ed.), *Primitive Erotic Art*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, pp. 1-76.
- RIVERA ARRIZABALAGA, Ángel (2009), *Arqueología del lenguaje. La conductiva simbólica en el Paleolítico*, Madrid, Akal.

- RODRÍGUEZ, Encarna (2001), *Neoliberalismo, educación y género. Análisis crítico de la reforma educativa española*, Madrid, La Piqueta.
- ROMERO CUADRA, José Luis y Rafael ÁLVARO VÁZQUEZ (2006), *Anti-psychologicum. El papel de la psicología académica: de mito científico a mercenaria del sistema*, Barcelona, Virus.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist y Louise LAMPHERE (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- ROUSSET, Jean (1985), *El mito de Don Juan*, México, FCE.
- RUBIN, Gayle (2000), "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-96.
- RUIZ-DOMÉNEC, José Enrique (1993), *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori.
- SABATER PI, Jorge (1993), *Gorilas y chimpancés del África Occidental*, México, FCE.
- SAHLINS, Marshall (1990), *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo XXI.
- SANAHUJA YLL, María Encarna (2002), *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE.
- SCIENTIFIC AMERICAN (2003), *New Look at Human Evolution*, Special Edition.
- SEARS, Robert L. (1970), "Desarrollo del rol genérico", en Frank A. Beach (dir.), *Sexo y conducta (coloquio)*, México, Siglo XXI, pp. 102-131.
- SEED, Patricia (1991), *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta/Alianza Editorial.
- SPENDER, Dale y Elizabeth SARAH (1993), *Aprender a perder. Sexismo y educación*, Barcelona, Paidós.
- STERN, Steve J. (1999), *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, México, FCE.
- STRATHERN, Marilyn (1990), *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

- TATTERSALL, Ian (2006), "How We Came to Be Human", en *Becoming Human. Evolution and the Rise of Intelligence, Scientific American Special Edition*, vol. 16, núm. 2, pp. 66-73.
- TERRADAS, Ignasi (1995), *Requiem toda: ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los toda ante la muerte*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- THÉBAUD, Françoise (1993), *El siglo xx. La nacionalización de las mujeres* (Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 5), Madrid, Taurus.
- THOMAS, Chantal (1993), *La reina desalmada. Maria Antonieta en los panfletos*, Barcelona, Muchnik.
- TYRRELL, William Blake (1989), *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México, FCE.
- UCKO, Peter J. y Andréé ROSENFELD (1967), *Arte paleolítico*, Madrid, Guadarrama.
- VAN GULIK, Robert Hans (1977), *Fang-Pi-Shu. El arte chino del amor*, Madrid, Felmar.
- \_\_\_\_\_ (2000), *La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Si-ruela.
- VARELA, Julia (1997), *Nacimiento de la mujer burguesa*, Madrid, La Piqueta.
- VEGA, Beatriz (2011), "Sucumbirás al look azafata", en <elpais.com>, moda, 26 de noviembre.
- VENDRELL, Joan (1996), "Algunas consideraciones antropológicas sobre la educación sexual", en *Actas del III Congreso de Historia de la Antropología y Antropología Aplicada*, tomo II, Pontevedra, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento" (CSIC), pp. 473-485.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2002), "La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología", en *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 61, pp. 31-52.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Violencia sexual y masculinidad: sobre algunas consecuencias intolerables de la dominación masculina", en Marinella Miano (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, Conaculta/INAH, pp. 259-286.
- \_\_\_\_\_ (2005a), "Víctimas, victimarios, vengadores y cronistas: sobre la violencia sexual y su representación en Morelos", en *Nueva Antropología*, vol. XX, núm. 65, pp. 131-148.

- \_\_\_\_\_ (2005b), “La ‘ciencia del sexo’ y su elusivo objeto”, en Edith Yesenia Peña Sánchez, Francisco Ortiz Pedraza y Lilia Hernández Albarrán (coords.), en *Memorias de la II Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, INAH, pp. 47-58.
- \_\_\_\_\_ (2009a), “Más allá de la identidad: por una vida sexual nómada”, en Florencia Peña Saint Martin (coord.), *Salud y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, INAH, pp. 147-165.
- \_\_\_\_\_ (2009b), “¿Corregir el cuerpo o cambiar el sistema? La transexualidad ante el orden de género”, en *Sociológica*, año 24, núm. 69, pp. 61-78.
- \_\_\_\_\_ (2009c), “La construcción del sujeto heterosexual: una aproximación antropológica”, en Edith Peña Sánchez, Lilia Hernández Albarrán y Francisco Ortiz (coords.), *La construcción de las sexualidades. Memorias de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual*, México, INAH, pp. 85-106.
- \_\_\_\_\_ (2010a), “Masculinidad y paternidad. La apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres en el origen de la dominación masculina”, en Diana Córdoba, Salvador Sapién, Alejandra Salguero *et al.*, *Sexualidad de los varones. Anticoncepción, gestación, paternidad*, México, UNAM-Iztacala, pp. 1-11.
- \_\_\_\_\_ (2010b), “‘Vivir en el cuerpo equivocado’: prenociencias in cuestionadas en las intervenciones biomédicas y legislativas sobre la transexualidad”, en Florencia Peña Saint Martin y Beatriz León Parra (coords.), *La medicina social en México V. Género, sexualidad, violencia y cultura*, México, Ediciones Eón, pp. 23-36.
- \_\_\_\_\_ (2011a), “Las fracturas del género y la crisis de la masculinidad”, en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, primera época, vol. 1, núm. 3, pp. 25-36.
- \_\_\_\_\_ (2011b), “Del patriarca al playboy. Machismo, hipermasculinidad y crisis de la masculinidad”, ponencia presentada en la X Semana de la Diversidad Sexual, Pachuca, e. p.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología”, en *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 54, mayo-agosto, pp. 117-138.
- VERNANT, Jean-Pierre (1996), *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- VEYNE, Paul (1991), *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, México, FCE.



- WAAL, Frans B. M. de (2003), "Vida social de los bonobos", en *Investigación y Ciencia. Temas 32: La conducta de los primates*, pp. 74-81.
- (2007), *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2006), *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI.
- WHITEHEAD, Harriet (1996), "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en Sherry Ortner y Harriet Whitehead, *Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 32-80.
- WONG, Kate (2006), "The Morning of the Modern Mind", en *Becoming Human. Evolution and the Rise of Intelligence, Scientific American Special Edition*, vol. 16, núm. 2, pp. 74-83.
- WRIGHT, Elizabeth (2004), *Lacan y el posfeminismo*, Barcelona, Gedisa.
- YALOM, Marilyn (1997), *Historia del pecho*, Barcelona, Tusquets.
- YANAGISAKO, Silvia J. y Jane F. COLLIER (1987), "Toward a Unified Analysis of Kinship and Gender", en Jane F. Collier y Silvia J. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward an Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, pp. 14-50.
- ZARETSKY, Eli (1978), *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*, Barcelona, Anagrama.
- ZERILLI, Linda M. G. (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, México, FCE.
- ŽIŽEK, Slavoj (2008), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.



*La violencia del género.*  
*Una aproximación desde la antropología*  
se terminó en diciembre de 2013  
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,  
Col. del Carmen, Del. Coyoacán,  
México 04100, D.F.  
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares



