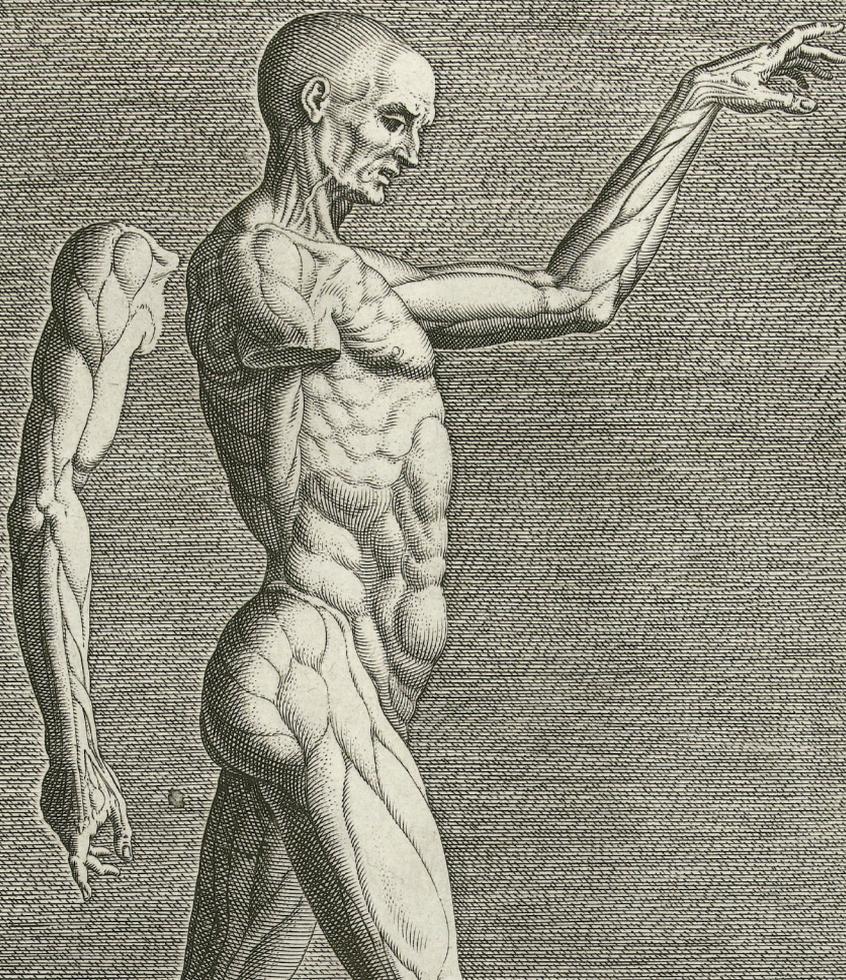


El poder masculino en sus estructuras

Un análisis desde la antropología de género

Joan Vendrell Ferre



EL PODER MASCULINO
EN SUS ESTRUCTURAS
UN ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA
DEL GÉNERO

Joan Vendrell Ferré

Caminos, Saberes, Identidades 10

EL PODER MASCULINO
EN SUS ESTRUCTURAS
UN ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA
DEL GÉNERO

Joan Vendrell Ferre



Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales

Vendrell Ferre, Joan

El poder masculino en sus estructuras : un análisis desde la antropología del género / Joan Vendrell Ferre. - - Primera edición.- - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.

242 páginas.- - (Caminos, saberes e identidades ; 10)

ISBN 978-607-8639-66-3

1. Roles sexuales 2. Identidad de género 3. Antropología feminista 4. Masculinidad 5. Poder (Ciencias sociales)

LCC HQ1075

DC 305.3

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

El poder masculino en sus estructuras. Un análisis desde la antropología de género
Joan Vendrell Ferre

Primera edición, julio 2020

D.R. 2020, Joan Vendrell Ferre

D.R. 2020, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001

Col. Chamilpa, CP 62209

Cuernavaca, Morelos, México

publicaciones@uaem.mx

libros.uaem.mx

Imagen de portada: *Ecorché, naar rechts*, Philips Galle, 1589

(Imagen libre de derechos del Museo Nacional de Ámsterdam)

Edición y diseño: Marina Ruiz Rodríguez

Formación ortotipográfica: Zaira Nápoles Díaz y Salvador Martínez

Corrección de estilo: María Magdalena Fuentes

Cuidado editorial: Jefatura de Producción Editorial del IHCS/

Dirección de Publicaciones y Divulgación

ISBN Caminos, Saberes, Identidades: 978-607-8639-07-6

ISBN: 978-607-8639-66-3

Hecho en México

Contenido

Introducción	5
Primera parte. Antropología y género.	
Panorama histórico y perspectivas para el estudio antropológico del género	
Introducción: Antropología y género	19
I. De cómo la antropología tomó conciencia de la existencia del género	
1. La antropología de la mujer y las mujeres en la antropología	24
I.2. Margaret Mead: una antropología desde el cuerpo	29
I.2.1. Los ocho pueblos de Margaret Mead	29
I.2.2. Lo masculino y lo femenino según Margaret Mead	37
I.3. La antropología de la mujer y feminista de los setentas	53
I.3.1. El fantasma del matriarcado	53
I.3.2. La contribución de las mujeres	66
I.4. La etnografía generizada y el efecto Rashomon	74
I.5. La valencia diferencial de los sexos	82
I.5.1. Lo que comprendió Françoise Héritier	82
I.5.2. La dialéctica del amo y el esclavo	85
I.5.3. Cuerpo y dominio: lo que no pudo ver Margaret Mead	90
I.5.4. ¿Hacia una superación de lo masculino y lo femenino?	100
I.6. La crisis de la masculinidad y la antropología	101
II. Hacia una antropología del género	
II.1. Cuerpo, sexo, género: una articulación compleja	107
II.2. Estructura e historia: modelos para comprender el género, su persistencia y sus cambios	112
Conclusión: el género como problema antropológico	115
Segunda parte. Las estructuras fundamentales del poder masculino	
Introducción: el poder del hombre	121
I. La oscura cuestión paterna: patriarcas y disidentes	132
II. En el nombre del padre	156

III. Del urvater al compa	178
IV. Más allá del padre: las nuevas formas del amo	189
V. Matrix: ¿el regreso de la madre?	198
VI. El retorno del péndulo	202
Conclusión: sobre la naturaleza, el presente y el futuro del género	210
Bibliografía	224

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como finalidad ofrecer elementos, en clave antropológica, para el análisis y la comprensión de las estructuras de poder que rigen el orden de género vigente. Es convicción del autor que el sistema de género, o género sin más, puede y debe ser entendido, de una forma más precisa, como el orden de dominio masculino. En efecto, todo en él, y con ello la humanidad tal como hoy la concebimos, resulta de la toma del poder efectuada por los machos de la especie en algún momento incierto de su evolución y de las estrategias operadas desde entonces para el mantenimiento de dicho poder. Una de dichas estrategias, quizá la más antigua y por ello también la más poderosa, es lo que hoy llamaríamos “naturalización”. Dicho término depende de concepciones de “lo natural” que son de aparición reciente pero que cuentan con precedentes en todas las sociedades humanas del registro etnográfico e histórico conocido. Este “orden natural de las cosas” que hoy encuentra algunas de sus mejores justificaciones en ciertos desarrollos de las ciencias, en especial las biológicas, las obtuvo antiguamente por medio del mito, del ritual y de las cosmovisiones a que todo ello remitía, desarrollados por los diferentes pueblos o culturas que ha conocido nuestra especie en su etapa simbólica. Del mismo modo que los sistemas patriarcales clásicos se apoyaron en cosmovisiones de orden religioso, el machismo contemporáneo lo ha hecho en postulados de orden pseudocientífico.

La tarea de una antropología del género como la que se intenta plantear aquí es ante todo la de proceder a la desnaturalización de ese orden de poder, o dicho de otro modo, a su desencantamiento. Para ello, el presente estudio se desarrolla en torno a tres focos de interés primordiales. En primer lugar, dar cuenta de lo que ha sido la historia más o menos “oficial” de la antropología del género contemporánea. Según la lectura

que aquí se propone, es necesario partir de un primer cuestionamiento de la ciencia antropológica en sí misma, efectuado por la entrada en la misma de antropólogas profesionales. Con ellas aparece una perspectiva nueva que con el tiempo se llamará “de género”, pero que en su origen es nada más –y nada menos– que la perspectiva propiamente femenina. Ello da lugar, tras pasar por una etapa de estudio de los “sexos” y de sus supuestas características propias, momento donde el trabajo de Margaret Mead tiene una importancia fundamental, a una “antropología de la mujer” de corte ya declaradamente feminista que tendrá su apogeo en la década de los 70 del pasado siglo.

Tanto la antropología de los sexos, centrada en sus características comportamentales o psicológicas, como la de la mujer de corte feminista, permanecen dentro de lo que podríamos llamar un esencialismo sexual. Aunque se reconoce que los comportamientos de hombres y mujeres varían ampliamente según culturas o áreas culturales, se sigue partiendo de la existencia de una dualidad de mundos, masculino y femenino, entendidos en un sentido absoluto o sustancial. Se afirma, por ejemplo, que en tal o cual cultura ambos sexos se comportan “de una forma masculina”, o bien femenina, o que invierten sus comportamientos con respecto a lo considerado normal en la cultura de origen de la etnógrafa, pero estas masculinidad y femineidad no resultan cuestionadas en sí mismas, como si se tratara de patrones de conducta constitutivos del bagaje o patrimonio hereditario de todos los miembros de nuestra especie. La tarea de la cultura, entonces, consistiría en seleccionar conjuntos de dichos patrones y atribuirlos a los varones o a las hembras, constituyendo así a los “hombres” y las “mujeres” en su variedad intercultural. Estas ideas, quizá por la facilidad para conectar los supuestos patrones de conducta, en la mayoría de los casos, con las características anatómicas de los sexos masculino y femenino, han cosecha-

do un gran éxito y han llegado hasta hoy. Sin embargo, a partir de la década de los 80 se produce lo que podríamos llamar el “giro constructivista” en las ciencias humanas y sociales. La anatomía como destino, y con ello el esencialismo, resultan severamente cuestionados. En el contexto de las sociedades occidentales –u occidentalizadas– se habla de una “crisis de la masculinidad”, a la que se presume provocada en gran medida por los avances socioculturales y políticos logrados por el feminismo. Como no podía ser de otro modo, la antropología intenta dar una respuesta a dicha crisis, lo cual da lugar a una antropología que podríamos llamar “del hombre”. La condición masculina, hasta entonces poco o nada problematizada, es entonces puesta en la picota. Uno de los resultados de ello es su fragilización, misma que se produce de forma correlativa a la fragilización de la masculinidad en las sociedades de procedencia de los antropólogos –en su mayoría. Otra consecuencia de la crisis de la masculinidad y su traslado a la investigación y discusión académica, es la fragmentación. El número y la riqueza creciente de estudios empíricos sobre lo que los hombres realmente hacen, da lugar a la aparición de la idea de que no existe una única masculinidad, sino varias. Se empieza a hablar de “masculinidades diversas” y surge toda una corriente, los “estudios de masculinidades”, dedicada a la investigación de dicha diversidad.

Aun teniendo en cuenta todas estas aportaciones, el objetivo del presente estudio es otro. Mi interés primordial ha sido aquí el análisis del poder y de sus estructuras, teniendo en cuenta que en términos del género dicho poder es el masculino. Con ello pretendo continuar la empresa iniciada en trabajos anteriores, en especial en un estudio dedicado al género como forma de *violencia*. Aquí, siguiendo a Niklas Luhmann, el poder y la violencia se consideran las dos caras de una misma moneda. Si bien la instauración de un orden de género puede ser considerado como la verdadera violencia originaria funda-

dora de las sociedades humanas tal como las conocemos, su continuidad solo ha sido posible mediante la conversión de dicha violencia en estructuras de poder. Dichas estructuras han implicado una reducción drástica de las posibilidades de actuación, tanto en la parte masculina como en la femenina. Ello, no obstante, los resultados en términos de poder son muy distintos. El campo masculino ha fundado su dominio en la autolimitación (Copjec, 2006) y en la contención, mismas que han tomado diferentes formas a lo largo de la historia y en diferentes culturas. Todo ello ha servido para articular una jerarquía de complejidad variable, tanto al interior de lo masculino mismo como hacia el exterior. Lo que actualmente se entiende como “lo femenino” es igualmente un sistema de contención, impuesto a las hembras de la especie desde el dominio masculino y a su servicio. Al no tratarse de una autolimitación, sino de un conjunto de formas impuesta desde fuera, no resulta efectiva a la hora de constituir un contrapoder capaz de oponerse al masculino. Por ello mismo, es un campo más abierto a la variación, en especial en sus márgenes o límites exteriores, los que separarían el mundo de lo reconocido como humano del mundo progresivamente concebido como “natural”. Al carecer, a diferencia del campo masculino, de un modelo claro al que ajustarse, el campo femenino permite, a decir de algunos autores, mayores posibilidades de subjetivación; de hecho, es únicamente ahí donde podría darse una verdadera subjetividad “libre” al no encontrarse sujeta a la función fálica, es decir, la Ley, que rige en el campo masculino. Así es como cabe entender el célebre *dictum* lacaniano “la mujer no-toda es”, en el sentido de que dicha figura, y cualquier otra que se mueva por lo femenino, no se encuentra nunca enteramente acotada por un modelo. Sin embargo, el precio a pagar es alto. La existencia de un modelo único, al menos hasta hace poco tiempo, confiere seguridad a los cuerpos instalados en lo masculino; les confiere una jerarquía clara, y

con ello una posición, y los eventuales movimientos y los métodos para llevarlos a cabo se encuentran igualmente establecidos con bastante precisión. Ello procura la pronta resolución de los antagonismos. En el campo femenino, por el contrario, siendo el único modelo aceptado el de la mujer-madre, la falta de modelos propios claros de feminidad se traduce en la clásica inseguridad de la “máscara”, según el postulado de la máscara femenina como contrapartida de la impostura masculina. Los antagonismos al interior del campo femenino mismo se traducen en la imposibilidad de articular una sorodidad efectiva, lo cual se ha complicado en tiempos recientes por la entrada en dicho campo de un conjunto de nuevas figuras: las mujeres *trans*, pero también un contingente cada vez más numeroso de “hombres en fuga” o simplemente expulsados de lo masculino, hombres “feminizados” en grado variable, desde importantes sectores del movimiento gay hasta solteros recalcitrantes o seductores en su sentido más clásico. Ellos se unen a otro contingente tradicionalmente situado en la frontera entre lo masculino y lo femenino: los sacerdotes, clérigos y monjes, siempre que se trate de denominaciones religiosas donde estos hombres se mantienen célibes. Hay algo que une a todos estos hombres, al menos hasta hace poco tiempo: el rechazo de la patriarcalización, o al menos el de la paternidad. Ahora bien, como veremos en el capítulo correspondiente, si bien la paternidad y la patriarcalización han sido las estrategias para la instauración y el mantenimiento del dominio masculino prácticamente hasta la llegada de la sociedad capitalista industrial, han tenido que competir con las estrategias desarrolladas en paralelo por las instituciones eclesiásticas. Como intentaré mostrar, las estrategias masculinas de dominio son más complejas de lo que se suele creer. El clero ha intentado puentear la pirámide del poder masculino tradicional, basado en la apropiación del uso “legítimo” de la violencia, desarrollando una pirámide paralela de poder “espiritual”. En Europa, quizá

el caso más claro, o al menos el mejor estudiado, la pugna entre el emperador y el papa, y por debajo de ellos entre los nobles y los obispos, es extraordinariamente definitoria al respecto. Situándose ambas estructuras en relación con el pináculo constituido por Dios, verdadera personificación de la coerción o el poder sociales, ambas líneas, la del poder temporal y la del poder espiritual, han intentado establecer su derecho de prevalencia. La estructura del poder masculino no puede ser contemplada de igual modo desde un lado que desde el otro. Resulta interesante, en este sentido, el recurso al poder espiritual por parte de sectores rebeldes del poder temporal, como por ejemplo los bandidos u otros hombres colocados de grado o por fuerza fuera de la ley. Como veremos con el análisis de la recreación literaria de alguna de estas figuras, el bandido finalmente se confía al poder espiritual, por medio de la confesión, como vía para acceder al juicio directo de Dios sin pasar por el de sus sustitutos laicos: el rey, el noble, el juez o cualquier otro tipo de magistrado o persona con poder secular.

La intuición de que es el poder lo que verdaderamente define las relaciones entre los sexos, más allá de cualquier esencia de orden biológico o comportamental, se encuentra ya en la obra de Margaret Mead, lo cual equivale de hecho a decir que ha estado siempre presente en los estudios antropológicos efectuados, de forma consciente o no, con perspectiva de género. Sin embargo, hay que constatar que durante décadas esta clave ha permanecido más o menos oculta, en una especie de misterioso segundo plano. Mead rozó la cuestión y dejó sentadas las bases —y gran cantidad de trabajo etnográfico— para plantearla con claridad, pero no pudo llegar a desprenderse de la noción de que lo masculino y lo femenino existen en un sentido más o menos sustancial. En la siguiente década fuerte de los estudios que prepararon la antropología del género, la correspondiente a la antropología de la mujer de corte ya

deklaradamente feminista, la cuestión del poder adquiere un nuevo giro: se intenta mostrar por diversos medios, mayormente recurriendo a la investigación etnográfica en diferentes culturas, que la dominación masculina no es universal, o al menos no tan universal como se había supuesto. Se estudian encarecidamente las formas de poder ejercidas por las mujeres en diversos ámbitos, desde el económico al simbólico pasando por la familia o el parentesco, y se intenta diferenciar entre poder y “autoridad” para comprender mejor este poder femenino. Aparece incluso con renovada fuerza la cuestión del matriarcado primitivo, formulada por Bachofen en los tiempos heroicos del evolucionismo y más o menos progresivamente desacreditada desde entonces. Aquí, la influencia de la segunda ola feminista es notoria, como lo son el marxismo, el psicoanálisis y, quizá en menor medida, el estructuralismo. Pero basta con leer las introducciones de las editoras más señaladas de la época para constatar que tales argumentos e hipótesis nunca resultaron plenamente convincentes; se les otorgó su espacio, pero el matriarcado femenino siguió careciendo de pruebas y el contrapoder femenino no pudo ir mucho más allá de la excepción que confirma la regla, incluso cuando pudo ser demostrado con una cierta plausibilidad.

Todo esto se entiende mejor teniendo en cuenta que la antropología ha tenido que luchar desde sus inicios, como sigue teniendo que hacerlo hoy, contra el fantasma de la naturalización. Esta lucha se recrudeció con los éxitos innegables obtenidos por las ciencias biológicas a lo largo de los dos últimos siglos, pero muy especialmente a partir del mediados del xx, cuando el célebre “anatomía es destino” se vio progresivamente sustituido por “el destino son los genes”. En un momento en que el “genoma humano” parecía constituir la panacea para explicarlo todo, resultaba difícil pensar que los comportamientos tradicionalmente atribuidos a hombres y mujeres, o al menos asociados con lo masculino y la femenino, pudieran

sustraerse al *fatum* genético. En tal contexto, la constante exhibición de “excepciones”, de “diversidad” y de “otredad”, así como la apelación a lo social y lo cultural, por parte de las y los profesionales de la antropología adquiere tintes heroicos, por no decir quijotescos. Posteriormente, cuando las expectativas despertadas por el desciframiento del genoma humano se desinflaron un poco, las neurociencias no tardaron en tomar el lugar dominante en la lucha por la naturalización y el determinismo. “Si no está en los genes, lo más seguro es que esté en el cerebro”, fue la nueva consigna, y de nuevo tuvimos que enfrentarnos a renovados estudios sobre cosas como “el cerebro femenino”, igual que antes lo habíamos hecho con los misterios del par cromosómico “XY” en oposición al “XX”, por no hablar de la lectura en términos hormonales que ello trae aparejado.

Nada de lo cual, sin embargo, ha conseguido hasta hoy disminuir la importancia de la cuestión del poder, mientras que la de la violencia no ha hecho más que recrudecerse. En la década de los 80, algunos de los trabajos y las antologías más señaladas hicieron hincapié en el “prestigio”, que de hecho solo sólo es otro nombre para la “gloria” o para el poder entendido en términos libidinales, y no ya únicamente socioestructurales. Es difícil que todo ello pueda explicarse en términos de genes, sinapsis u hormonas, a menos que pueda demostrarse que vienen determinadas por una “química del prestigio” o similares. En mi opinión, nos hallamos muy lejos de ello y se hace necesario regresar a la comprensión en términos socioculturales e históricos, es decir, conjugando las perspectivas estructural e histórica tal como han sido desarrolladas tradicionalmente –y siguen siéndolo hoy- por las ciencias humanas y sociales.

Después de una historización, necesariamente esquemática pero también crítica, de la antropología del género, nuestro segundo foco de interés es el estudio de las estructuras del poder masculino según los lineamientos esbozados más arriba.

La justificación para ello, como decimos, es que son estas estructuras las que definen la entera dinámica del sistema u orden de género. Un tercer foco, por último, lo es la experimentación contemporánea al interior del sistema, en un intento de romper o al menos de forzar sus límites, desarrollando nuevas líneas de desplazamiento entre sus diferentes ámbitos. Como no podía ser de otro modo según lo dicho hasta aquí, dicha inquietud, que algunos no dudan en calificar de “revolución”, parte del campo femenino. No únicamente de las mujeres, aunque el feminismo tenga un papel histórico indudable en la puesta en marcha del cuestionamiento del sistema, sino también de las mujeres trans, los gays e incluso de los hombres descontentos con los modelos de la masculinidad clásica, incómodos con los requerimientos del patriarcado tradicional o los del machismo contemporáneo. Todo ello cabe ser considerado como procedente, o bien de lo femenino, o bien de la frontera cada vez más porosa entre ello y lo masculino. El cuestionamiento al interior de lo masculino, la renombrada “crisis de la masculinidad”, solo se produce como reacción a los embates crecientes que le llegan desde lo femenino.

Mi hipótesis final, que desarrollo más ampliamente en las conclusiones (es decir, como un punto de partida para nuevas investigaciones), es la siguiente: aunque ciertamente el poder masculino y sus estructuras clásicas se encuentran hoy socavados, seriamente dañados y en franco retroceso, la sustitución *no* se está operando desde lo femenino, al menos tal como solemos concebirlo. En realidad no podría ser de otra forma, dado que lo femenino y lo masculino deben ser considerados como una unidad lógica, en la que cada término depende estricta y estructuralmente de su “opuesto” para su existencia. En dicha lógica, la caída del poder masculino tradicional, que en Occidente –pero no únicamente ahí– era un poder patriarcal, comporta la caída de lo femenino en su sentido igualmente tradicional o, como hubiese dicho Iván Illich, “vernáculo”.

Más allá de la reacción machista en sus diversas formas, y de sus contrapartes feministas más o menos radicales, sobre todo ello se cierne una nueva forma de poder para la que el género ya no cuenta como tal, o no con la importancia con que pudo haberlo hecho en otros momentos de nuestra historia, en cuanto principio estructurador de la vida social. Podríamos decir que el poder se ha desplazado —o se encuentra en camino de ello—, dejando atrás al género, mismo que se constituye en estructura vacía, algo así como una piel forrada de paja, manteniéndose ya únicamente como apariencia y siempre que ello sirva a los intereses de las nuevas estructuras de poder, en un proceso parecido a lo ya ocurrido con la familia o el parentesco.

Se podría pensar que el nuevo poder es el Estado, pero también él ha sido hoy vaciado de la misma forma, o se encuentra en camino de serlo. El nuevo poder se encuentra más allá del Estado y del género, y de todas sus instituciones dependientes; es el poder de las grandes corporaciones, donde lo único que rige es el flujo monetario en su forma financiera. Un poder crecientemente abstracto que podríamos caracterizar, parafraseando al célebre gran otro lacaniano, como el gran acreedor. Todos estamos en deuda con él, desde los Estados al último individuo, y por lo mismo solo contamos para él como cifra contable. En estas condiciones, lo que nos define ya no es el género, sino el crédito. Nuestra cifra de “micropoder” en el sistema es nuestro crédito, y la gestión del mismo se realiza por medio de nuestra conexión a la gran matrix (contraparte visible del gran acreedor), es decir, nuestras “cuentas” en las redes sociales, en los diversos sistemas de telefonía, Internet, Netflix, etcétera, todo ello conectado con el crédito bancario. Entre el gran acreedor y nosotros se ubica esa matrix por medio de la cual somos evaluados, medidos, clasificados a diario, de una forma cada vez más impersonal y, por supuesto, desidentificada, dado que las identidades de

corte tradicional, entre ellas las sexogenéricas, ya solo constituyen un dato más en nuestra definición con relación a la máquina. Por supuesto que en el intervalo –estoy tentado de decir interfaz– entre nuestro retrato algorítmico y nuestra conciencia sigue existiendo todo ese mundo de etiquetas, desigualdades, antagonismos, injusticias, discriminaciones, o simple y llanamente de diferencias, un verdadero campo de batalla donde en realidad ya no se lucha por el poder, sino por sus migajas. De igual modo, ingentes cantidades de población se encuentran literalmente fuera de juego, es decir, de crédito. Allí encontraremos sin duda, en el nuevo territorio exterior, un verdadero *melting-pot* de todas las formas de dominio de género, sexual, de clase, de edad, étnicas, etcétera, que se han venido dando a lo largo de la historia. Pero ninguna de ellas constituye ya la estructura de poder social dominante. El poder se ha ido, ha abandonado lo social (a su suerte), mismo que ha quedado como un resto, al igual que lo que hemos venido considerando tradicionalmente como humano, sus valores, sus formas y sus clasificaciones. Los Estados se mantienen como gestores de un campo de batalla social donde todo es cada vez más confuso, y por ello a su cabeza van siendo colocados impunemente los gestores más manejables y a la vez implacables; personajes como Trump al frente de la todavía mayor potencia militar e industrial, Peña Nieto en México, Putin en Rusia o Bolsonaro en Brasil. Por el lado del “poder espiritual”, un Vaticano cada vez más descolocado por los escándalos de pederastia se ve progresivamente desbordado por la emergencia imparable de nuevas iglesias mucho más dinámicas y agresivas, generalmente en perfecta connivencia con el poder estatal y más allá de él, como ha venido siendo tradicional, con el verdadero poder, algo ahora mucho más concreto pero quizá igual de inalcanzable: el gran acreedor, la corporación. La cruz está siendo sustituida por el logo corporativo, y éste es solo un ejemplo. Una antropología del género

debe dar cuenta también del fin inminente del género como orden de poder, y con él de todo el imaginario que le daba vida: hombres, mujeres, en sus múltiples variantes y cruces con la clase, la edad o la etnia. El futuro previsible de la diferencia sexual es ya únicamente una cifra, un algoritmo.

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

INTRODUCCIÓN:

ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Publicado originalmente en 1949 como *Male and Female*.

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

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

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

nos limitaremos a observar que en la editada por Rosaldo y Lamphere (1974) aparece el texto de Sherry B. Ortner “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, comentado –y criticado– hasta la saciedad⁸ y reproducido en tanto que texto seminal en antologías posteriores (McGee y Warms, 2004). Por su parte, la antología de Reiter (1975) nos ofrece otro clásico indiscutible: “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, de Gayle Rubin, del que no sólo puede decirse lo mismo que en el caso de Ortner, sino que incluso se puede afirmar que ha resistido mejor el paso del tiempo.⁹

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

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

I.2.1. Los ocho pueblos de Margaret Mead

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Hay edición española (Mead, 1976).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Al respecto puede consultarse el libro ya clásico de Adam Kuper sobre

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

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

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

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

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

²⁰ Hay edición española (Benedict, 2003).

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

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

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

interesado en los sueños y que luego se pasará al campo antropológico. La diferencia entre Luther, el primer marido, y Reo en cuanto al modelo de masculinidad encarnado, no puede ser mayor, y en cierto sentido refleja el contraste entre la feminizada cultura de procedencia de Mead y la hipermasculinizada de los colonos neozelandeses. Con Fortune, el proyecto vital se concibe en términos completamente diferentes: una carrera antropológica compartida. Mead se enamora; su cuerpo, entonces, no encarna únicamente a la mujer madre, aunque sea por pasiva, sino que se constituye igualmente en cuerpo enamorado. Mead nunca nos cuenta su vida sexual, ni entra en los detalles propiamente sexuales de sus *enamoramientos*, más allá de nombrarlos como tales. “Nos estábamos enamorando”, nos dice, haciendo siempre hincapié en la reciprocidad. Para ella, o al menos a partir de la manera en que prefiere contarse a sí misma, el interés inicial siempre es de carácter intelectual. Se enamora de Fortune porque se pasa el viaje de regreso a Europa, desde Australia—volviendo de su primer trabajo de campo en Samoa—, hablando con él. Posteriormente, con Gregory Bateson ocurrirá algo parecido. Una vez enamorada, y conseguida la reciprocidad, las separaciones y divorcios concomitantes parecen haber sido resueltos con una gran frialdad. Tenemos la misma impresión cuando leemos los comentarios dedicados por Mead a sus ex-maridos, o a las causas por las cuales se aleja de ellos, en especial de Fortune, pero también de Bateson. Lo personal y lo profesional se entremezclan aquí de una forma cuyo discernimiento requeriría de otros testimonios; ella, sin embargo, siempre parte, o bien llega, a la divergencia profesional, misma que se convierte en diferencia de carácter irreconciliable o bien surge de una diferencia previa. El caso paradigmático quizá lo sea el de su segundo matrimonio. Cuando se instalan en los Estados Unidos, ella es una “autora” y a la vez una “antropóloga” conocida, gracias al éxito de ventas de *Coming of Age*. Él, en cambio, es un perfecto desconocido.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.3.1. El fantasma del matriarcado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uno de los temas que preocupa a esta antropología y a estas antropólogas, relacionado con la cuestión de los orígenes de la inequidad entre los sexos, es el de la supuesta existencia de un matriarcado primitivo. Se trata de una preocupación antigua, heredada de la antropología evolucionista del siglo XIX, en especial de los trabajos de J. J. Bachofen²² y de Lewis H. Morgan (1963 [1877]). Éste último autor había influido decisivamente, además, en otro de los textos que las antropólogas de la mujer y feministas leerán y comentarán asiduamente: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels.²³ El asunto del matriarcado, como contrafigura en espejo del patriarcado, tiende a confundirse con la filiación matrilineal,²⁴ misma que ha sido documentada en diversas culturas humanas pero que en los casos estudiados etnográficamente no conlleva matriarcado alguno en sentido estricto; es decir, la pertenencia al grupo se transmite por la línea femenina, heredándose de la madre, pero el poder sigue estando

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

²³ Existen múltiples ediciones de esta obra de Friedrich Engels; aquí Engels (1992).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.3.2. La contribución de las mujeres

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

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

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

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

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

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

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

Considering that women probably invented³² all of these crafts, in addition to cookery, food storage and preservation, agriculture, spinning, weaving, and perhaps even house construction, it is clear that women played quite as important roles as men in early cultural development. (1975: 64)

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

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

³² Término subrayado por la autora.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.4. La etnografía generizada y el efecto Rashomon

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

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

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

³⁸ Posteriormente reproducido en Cardín (1986). Es ésta la edición empleada aquí

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

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

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

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

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

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

³⁹ Estrenada en Japón en 1950.

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

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

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

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

⁴⁰ Manejo aquí la edición española (Evans-Pritchard, 1975).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5. La valencia diferencial de los sexos

I.5.1. Lo que comprendió Françoise Héritier

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.5.2. La dialéctica del amo y el esclavo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Entre ellas, a la práctica de la hechicería.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Publicado originalmente en Ortner y Whitehead (1981).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Hacia una antropología del género

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

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

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

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

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

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

científica (Llobera, 1975), y los desarrollos recientes deben ser insertados en dicho tratamiento sin, al menos en un primer momento, establecer diferencia de grado o de valor alguna con respecto a otras culturas o momentos históricos. Es ésta una precaución metodológica que considero indispensable para evitar caer en falacias como las que se derivan de una aplicación abusiva de la idea de “progreso”, mismas que suelen desembocar en historias providencialistas dedicadas a mostrar el arduo camino seguido por la humanidad, o por determinados grupos, países o colectivos, desde los tiempos oscuros hasta las luces proporcionadas hoy por la ciencia, la medicina o las ciencias sociales y políticas. En realidad, un somero repaso a las cuestiones sexo-genéricas nos muestra que no hay tal “camino hacia la luz”. La condición de las mujeres ha sido mejor en otras etapas históricas o en otras culturas que en nuestro mundo globalizado; también, en muchos casos, ha sido peor.⁶¹ Y lo mismo podría decirse de las personas con condiciones intersexuales, de las personas descontentas con su género socialmente asignado, de las personas con preferencias sexuales diversas, etcétera.⁶² La antropología debe ser fiel a su agenda propia, regida por el espíritu y el método científicos, así como diferenciarla en todo momento de las agendas políticas de colectivos determinados (aunque a título personal el antropólogo pueda hacerlas suyas en mayor o menor medida). En el estudio antropológico del género, nociones como la de sexo biológico, cuestiones como la transexualidad y movimientos sociopolíticos como el feminista y los agrupados bajo las siglas LGBTTTT⁶³ deben ser contemplados como lo que son en

⁶¹ Etienne y Leacock (1980) ofrecen diversos ejemplos al respecto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión: el género como problema antropológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE:
LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES
DEL PODER MASCULINO

INTRODUCCIÓN:

EL PODER DEL HOMBRE

Durante décadas el discurso universitario, mismo que según Jacques Lacan es una de las continuaciones del discurso del amo, ha considerado al hombre y a lo humano como prácticamente sinónimos. Las ciencias humanas eran las ciencias *del hombre*, y la mujer quedaba de algún modo subsumida en una concepción general de lo humano nombrada desde dicho “hombre”, pero también caracterizada desde el hombre como tal, es decir, desde únicamente uno de los personajes principales de la dualidad imaginaria básica definida por el orden de género. Al referirnos hoy a esta circunstancia, solemos decir, como se ha visto en la primera parte de este libro, que dichas ciencias o discurso *carecen de perspectiva de género*. Dicha perspectiva, como ya se expuso aquí, aparece precisamente para dar su voz y también su lugar a la “mujer”. Sin embargo, como vamos a ver en esta segunda parte, la cuestión es más compleja. Existen indicios para sospechar que la perspectiva de género, tal como ha sido cultivada por las ciencias humanas y sociales, entre ellas la antropología, desde la segunda mitad del pasado siglo, no únicamente recupera la voz o la visión femenina de las cosas, sino que en cierto sentido la constituye retrospectivamente, creando por hipóstasis a la mujer misma tal como la entendemos hoy, como la otra mitad de la humanidad, en un plano simétrico con el hombre. Ello, aunque puede parecer un simple acto de justicia o de restitución histórica, al mismo tiempo, como defenderé aquí, oscurece lo que ha sido la verdadera situación durante milenios e impide ver claramente las estructuras del poder masculino, con respecto a las cuales nuestra moderna idea del género puede que no sea otra cosa que una interpretación.

La operación que se va a efectuar aquí es la de desplazar la perspectiva de género hacia el lado masculino, intentando deslindar lo masculino de lo humano, pero no en el sentido habitual de liberar a lo segundo de lo primero, convirtiéndolo en una especie de concepto neutro que luego puede servir para englobar a lo masculino y lo femenino (o al hombre y la mujer), sino más bien en el sentido de intentar mostrar cómo nuestras nociones de lo humano son en su origen indefectiblemente de carácter masculino, construidas de hecho a partir de la exclusión de un campo femenino, de manera que en el mundo del hombre la mujer tiene el estatus de un bien, un objeto o una cosa más entre el conjunto de los bienes, objetos o cosas.⁶⁷

⁶⁷ La distinción que puede establecerse entre el objeto y la cosa ha sido desarrollada por Slavoj Žižek. Podemos intentar aquí su aplicación para distinguir a la mujer como “objeto” de la mujer-cosa. Procederé por paráfrasis. Siguiendo entonces a Žižek (2015: 426), si tomamos al “sujeto masculino” como punto de partida, encontramos que tiene dos opuestos: su contrario, es decir, la “mujer objeto”, pero también su contradicción, que sería la mujer como “persona”. Aquí persona se entiende como “la riqueza ‘patológica’ de la vida interior como opuesta al vacío de la subjetividad pura”. Simétricamente, la contraparte opuesta a la mujer como persona es una cosa, un hombre-cosa, y su contradicción es el sujeto masculino. La mujer-cosa sería “algo inmerso en un mundo de la vida concreto, en el que tiene eco toda la riqueza de sentido del mundo de la vida”, mientras que la mujer-objeto sería “una abstracción, algo extraído de su inmersión en el mundo de la vida.” El sujeto masculino no es, entonces, el correlato de la mujer-cosa (o del cuerpo femenino). El cuerpo femenino es habitado por una persona, pero el sujeto masculino es el correlato de un objeto parcial, de un órgano sin cuerpo (aquí Žižek invierte la célebre fórmula deleuziano-guattariana del cuerpo sin órganos). Žižek insiste en la pareja sujeto (masculino)-objeto como originaria, de la cual la pareja persona-cosa constituiría únicamente la domesticación secundaria. Personas y cosas son parte de la misma realidad, mientras que el objeto, en este caso la mujer-objeto, es el equivalente imposible del sujeto (masculino) mismo. Se llegaría a la mujer-objeto recorriendo hasta el final el lado del sujeto masculino por la banda de Moebius, de modo que nos encontraríamos “en el

Tomemos un sencillo ejemplo, aunque podríamos multiplicarlos: el libro póstumo de Ernest Becker *La lucha contra el mal*, aparecido a principios de la década de los 70 del pasado siglo. Desde nuestra perspectiva *de género* actual lo primero que nos sorprende al leerlo es que en él se hable en todo momento del “hombre”, como si el problema del mal tuviera que ver únicamente con el hombre como tal, es decir, la parte masculina de la humanidad. Pero aunque esto sea lo que un lector contemporáneo pueda sentirse tentado de leer, no parece ser lo que quiso decir Becker. Encontrándose dentro de la tradición del discurso universitario tal como se cultivaba en su época, Becker habla con toda naturalidad del hombre en el sentido genérico —que no hay que confundir aquí con el género—, es decir, queriendo significar con ello a la especie humana en su conjunto. Sin embargo, y éste es el giro que se pretende dar aquí, al mismo tiempo habla única y específicamente del “hombre”, es decir, de la parte masculina de dicha especie. ¿Es consciente de ello? No hay indicios en el texto que per-

otro lado del mismo lugar en el que empezamos”. En resumidas cuentas, solo por medio de la reducción violenta del cuerpo de la persona (en este caso el cuerpo femenino) a un objeto parcial es posible el surgimiento del sujeto masculino. Lógicamente, dicha reducción produce un “resto” inasimilable que retorna en forma de fantasma persecutorio, siendo la “vagina dentada” quizá su formulación más conocida a lo largo y ancho de las culturas humanas. Lamias, esfinges, gorgonas, vampiras, brujas, “bellas damas sin piedad” y mujeres fatales, entre otras figuras, constituyen la inacabable panoplia de fantasmas de lo femenino no reducido, por ello no asimilado, apareciendo por ello como no asimilable y monstruoso. Se trata del “enigma y pesadilla” de lo que Pilar Pedraza (1991) ha llamado “la bella”. En buena medida, el poder masculino se construye y justifica en oposición a dichas figuras (baste recordar aquí el caso de Edipo y la Esfinge), cuya destrucción ejemplarizante justifica toda clase de excesos violentos (como los cometidos en la persecución de las brujas). Sin embargo, estas figuras no son otra cosa que el producto, en su mayor parte imaginario, de la estructura misma del poder masculino.

mitan suponerlo. Becker se refiere en contadísimas ocasiones a “la mujer”, y cuando lo hace es siempre o casi siempre en el contexto de alguna actividad masculina. Las mujeres son parte del botín de guerra o son “compradas” o cambiadas de algún modo con motivo del matrimonio, pero tanto la guerra como los arreglos matrimoniales son actividades específicamente masculinas, es decir, llevadas a cabo por hombres y constitutivas del mundo del hombre tanto en su sentido restringido como en el sentido humano general. Dado que Becker ha leído a Lévi-Strauss, podemos decir que su absoluta falta de lo que hoy entendemos por perspectiva de género se encuentra en la línea de la falta de perspectiva de género que ya veíamos en el antropólogo francés, que no es otra que la de las ciencias humanas y sociales de su tiempo, a las que habría que añadir los dos grandes paradigmas dominantes en la época: el marxismo y el psicoanálisis. ¿Acaso en el marxismo, o si se quiere en el materialismo histórico, la mujer no queda igualmente subsumida en categorías generales como “servidumbre” o “proletariado”? ¿Acaso de lo que se trata no es de que la clase trabajadora tome conciencia como tal y, revolución de por medio, alcance el poder, clausurando así la historia? ¿Cuál es el papel de una eventual “liberación femenina” en dicho proceso? Es algo que sigue siendo objeto de debate en la actualidad, entre quienes anteponen la clase al género o viceversa. ¿Y qué decir del lugar absolutamente secundario, según reconoce el propio Becker, otorgado por Freud a la mujer y la “sexualidad femenina”? También es algo que no ha dejado de suscitar desde entonces intentos de corrección, ya sea por parte del psicoanálisis mismo o por el feminismo de filiación psicoanalítica.

Lo que pretendo defender aquí es que todos estos sesgos encubren una realidad, que no es otra que la del poder masculino y el hecho de que el mundo humano tal como lo conocemos ha sido construido por dicho poder y a su

servicio.⁶⁸ Cuando Becker nos habla del mal como problema del “hombre”, e intenta fundamentar la comprensión de dicho problema en características humanas universales como el miedo a la muerte y la necesidad de reconocimiento y trascendencia, ¿debemos entender que se trata de lo humano como tal, en el sentido de una determinación, de la única humanidad posible?, ¿o más bien de lo humano en cuanto ha sido producido por el “hombre”, es decir, de las estructuras de poder y dominio articuladas por los machos de nuestra especie? Intentar responder a esta pregunta es importante por más

⁶⁸ En palabras de Georg Simmel (1988: 37): “Esta constante tendencia humana, aunque arraigada en profundas razones metafísicas, a destacar uno de un par de conceptos polares —que cobran sentido y valor por comparación mutua— para hacerle englobar y dominar, provisto ya de una significación absoluta, todo el juego de contraposición o equilibrio, se ha construido un paradigma histórico a partir de la relación humana fundamental de los sexos. // El hecho de que el sexo masculino no se limita a ocupar una posición de superioridad relativa sobre la mujer sino que se eleva a lo humano-general, dictando normas que rigen por igual en las manifestaciones singulares de lo masculino y lo femenino, depende, a través de muchas mediaciones, de la posición de poder ocupada por el varón.” A continuación, aunque sin citar el referente hegeliano, Simmel nos ofrece una confirmación de lo visto en el apartado sobre la valencia diferencial de los sexos: “Si acotamos un tanto sumariamente la relación histórica entre los sexos como la existente entre el señor y el esclavo, convendremos en que uno de los privilegios del señor es que no necesita estar pensando siempre que es el señor, mientras que la posición del esclavo determina que éste nunca olvide su posición. No puede desconocerse que es muchísimo más raro que la mujer pierda la conciencia de su condición femenina que el varón la de su condición masculina.” A mi juicio, estas líneas contienen la clave de la historia del feminismo contemporáneo (mismo que surge en el momento en que la conciencia de la propia condición deviene movimiento político y social), y permiten entender la “crisis de la masculinidad” como el momento en que el amo se ve obligado a tomar, como consecuencia del movimiento feminista, conciencia de su posición de dominio, y consecuentemente a problematizarla. Para un desarrollo más pormenorizado de esta idea, véase Vendrell (2002).

de una razón. En primer lugar, si se consigue demostrar que las razones aducidas por Becker —y por los autores en que se fundamenta— no son razones determinadas por la condición humana, como dice él, sino únicamente por la construcción efectuada de lo humano desde el poder masculino, se abre la vía para pensar un mundo *humano* diferente, regido por otros principios, sometido quizá a determinismos de un orden distinto, donde o bien este “mal” que ahora sufrimos ya no sería necesario, o bien tomaría otras formas y nos llevaría a enfrentarnos a problemas diferentes. Desde nuestra perspectiva actual, mediada por el género, automáticamente tendemos a pensar en un mundo construido desde lo femenino. Ahora bien, la cuestión aquí es que nuestras ideas sobre lo femenino han sido concebidas desde lo masculino. En el mundo del “hombre”, lo masculino y lo femenino son dos caras de una misma realidad. Si a un libro como el de Becker le quitamos lo masculino, la parte del “hombre”, lo que nos queda es... nada. Como vimos, lo femenino, o la mujer, desaparece junto con el hombre, porque las mujeres solo son elementos dentro del mundo masculino y como tales carecen de entidad propia. Intentar liberar a las mujeres desde la perspectiva de lo femenino tal como hoy la conocemos es una empresa condenada al fracaso, porque con ello no se rompe el marco de sentido que define tanto a lo femenino como a lo masculino *dentro* del mundo del “hombre” y de una idea de humanidad definida desde lo masculino. Por ello, para intentar pensar cómo podría ser un mundo de lo femenino, lo primero sería romper con el marco mental que nos impulsa a verlo desde lo masculino, ya sea en oposición a él o formando parte de él, es decir, como una *mascarada* impuesta desde lo masculino como *impostura*. La única forma de conseguirlo es por medio de la constitución de un poder femenino que pueda dar lugar a un mundo de la “mujer”, desde el cual repensar lo humano mismo y viendo qué lugar se da en él al “hombre”. Pero

el feminismo actual, en su mayor parte, no contempla dicha opción ni siquiera como horizonte utópico. Por lo general, se contenta con exigir concesiones por parte del poder masculino, habiendo renunciado a un cuestionamiento de fondo de las estructuras de dicho poder. Podría decirse que el feminismo topa con un techo de cristal que, como cualquier techo de cristal, resulta invisible, pero en este caso para el propio feminismo. El feminismo de la Segunda Ola parece haber tomado conciencia del problema, o al menos haberse acercado a ella, pero el *backlash* de los ochenta ha producido un efecto de retroceso innegable.⁶⁹ El feminismo se encuentra hoy fragmentado, por motivos diversos que no es este el lugar para desarrollar. Lo cierto es que ha dejado de ser una amenaza para el poder masculino. La masculinidad, que en sí no es otra cosa que la figuración de dicho poder, ha pasado por su “crisis” pero se ha reconstituido, diversificado y podría decirse que incluso se ha reforzado. La llegada a los puestos de máximo poder político de líderes como Donald Trump, en la primera potencia mundial, o Jair Bolsonaro en su equivalente latinoamericana, ambos abierta y declaradamente machistas, supone el retorno del padre en su versión más obscena, formando parte de una reacción “hipermasculina” a los avances del feminismo.⁷⁰ Trump y Bolsonaro son apoyados, por medio

⁶⁹ Al respecto, véase Faludi (1992).

⁷⁰ Dichos avances han sido recientemente sintetizados en la figura de la “ideología de género”, en sí misma un espantajo creado por la ultraderecha política en connivencia con el integrismo religioso cristiano (en sus diferentes denominaciones, desde el catolicismo a las diversas iglesias “evangélicas”). Dicho espantajo se ha mostrado sin embargo sumamente efectivo a la hora de sumar los miedos de amplios sectores de la población, impulsando decisivamente candidaturas como la de Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil, pero asimismo con un papel nada desdeñable en el triunfo de líderes como Andrés Manuel López Obrador en México.

Retomo aquí el par conceptual desarrollado por Umberto Eco (1984).

del voto, pero no únicamente, tanto por hombres como por mujeres. Ciertas feministas llaman a estas mujeres “patriarcalizadas” o “heteropatriarcales”. También podríamos hablar de ellas como de las mujeres “integradas” en el sistema, por oposición al grupo de las “apocalípticas” que no se reconocen en él.⁷¹ La paradoja quizá esté en que la lucha de estas últimas se produce igualmente al interior del sistema, con los medios en general aprobados por el sistema y con objetivos asumibles por el sistema. Una de las razones de esto, como se pretende mostrar aquí, es que se toman como punto de partida ideas de lo femenino que han sido construidas e impuestas durante siglos y milenios desde el poder masculino y a su servicio. Cosas como el pacifismo, el igualitarismo o la “expresión libre de las emociones” son completamente ajenas al mundo del poder masculino, mismo que, como bien muestra Becker, es el mundo de la guerra, la jerarquía y la contención. Cuando ciertas mujeres, pero también muchos hombres ubicados en la “nueva masculinidad” contemporánea, celebran o reivindican el derecho a llorar, viéndolo como un avance o incluso una estrategia de liberación tanto para los hombres como para las mujeres, no parecen comprender que llorar, así como la libre expresión emocional en general, ha sido siempre el dudoso privilegio del sometido, como lo han sido la igualdad o el “saber perder”.⁷² Ante el poder, y su contraparte la violencia, estas estrategias están condenadas al fracaso. Son las

⁷¹ Retomo aquí el par conceptual desarrollado por Umberto Eco (1984).

⁷² Aprender a llorar y a perder fueron temas recurrentes en los intentos para eliminar el “sexismo en la educación” en la década de los 90. Al respecto, véanse los trabajos de Askew y Ross (1991) y Spender y Sarah (1993). Independientemente de las buenas intenciones de estos pedagogos, cabe ver en el fomento de la actitud del “buen perdedor” una preparación para la globalización turbocapitalista, según la regla calvinista que impide que el perdedor dirija su protesta contra el sistema en lugar de contra sí mismo (Luttwak, 2000).

estrategias de supervivencia del sometido; mostrarte pacífico puede salvarte la vida cuando se te ha privado del uso de las armas o del entrenamiento para la lucha, como ha sucedido históricamente con las mujeres y con cualquier otro grupo subordinado, y de igual modo toda otra forma y manifestación de conformismo.

La construcción de un mundo alternativo, donde las hembras de nuestra especie tuvieran la preeminencia, pasaría entonces por una ineludible etapa revolucionaria, de enfrentamiento directo con el mundo “humano” actual. Ello no puede hacerse sin emplear las mismas armas y estrategias del poder masculino, que son las que me propongo mostrar aquí. Solo una vez completada esta parte sería posible abrirse a otro mundo fundamentado en otras bases, o como diría el filósofo Slavoj Žižek, con “sueños diferentes”. Digo muy conscientemente “las hembras” porque “la mujer” y “lo femenino” tal como hoy los conocemos se perderían inevitablemente en el proceso, al igual que “el hombre” y “lo masculino”. Sobre lo que pudiera resultar de todo ello solo podemos tener nociones especulativas. Sería un mundo humano diferente, quizá con rasgos del actual y cosas que ya nos son conocidas, pero con otro bien y probablemente también otro “mal”. De cualquier forma, ya no sería el mundo *del hombre*.

Antes de pasar a lo que sigue conviene por mi parte algunas aclaraciones en cuanto al método. Aunque estoy convencido, por las razones ya aducidas y que se profundizarán más a continuación, de que el “patriarcado” es únicamente una forma histórica de la mucho más extensa y universal dominación masculina, no lo estoy menos de que la condición paterna, es decir, el hecho de que los hombres sean reconocidos como “padres” de la descendencia de unas determinadas mujeres, constituye la clave de dicha dominación —y por lo tanto, como ya se dijo también, de las sociedades humanas tal como hoy las conocemos. Parto, por ello de una exploración de la

cuestión paterna, tomándola como el eje alrededor del cual se estructuran tanto la dominación masculina en su sentido amplio, como el patriarcado histórico. Aunque en las sociedades que los antropólogos han llamado “simples”, “primitivas”, “tradicionales”, “vernáculos” o “precapitalistas”, la paternidad es una meta ineludible para cualquier hombre que aspire a ser considerado como tal por su grupo, con el surgimiento de la complejidad, la división de funciones y la estratificación social, las cosas dejan de estar tan claras. Asistimos entonces a la aparición de numerosas figuras de lo que podríamos considerar una disidencia masculina, ya sea voluntaria, o forzada, mismas que complican extraordinariamente al cuadro de las relaciones entre los sexo-géneros. Por diversas razones, que pueden ser de índole económica, política o ideológica, contingentes crecientes de machos humanos, o bien son excluidos de la hombría, es decir, de la pertenencia al club masculino, o bien renuncian ellos mismos o buscan la constitución de centros de poder alternativos. En algunos casos, estos machos caerán de una u otra forma en lo que, en una perspectiva estructural, cabe considerar a todos los efectos como el campo femenino, puede que con la intención de colonizarlo o de asegurar su inclusión en lo masculino, o puede que simplemente asumiendo funciones típicamente femeninas —es decir, consideradas así por su sociedad—, en tanto machos feminizados en mayor o menor grado. En otros casos, como veremos, la disidencia masculina adopta formas de lo que hoy llamaríamos “hipermasculinidad”, acercando a estos hombres a la figura del “monstruo” por oposición al patriarca. La disputa entre estos disidentes, generalmente considerados fuera de la ley, y los defensores del orden patriarcal, se centra en los dos ejes clave de dicho orden: el patrimonio y la conyugalidad, es decir, los bienes y las mujeres, en resumidas cuentas, todo aquello que es objeto de intercambio para asegurar las alianzas entre grupos masculinos. Mientras que el patriarca hereda o

compone su patrimonio por medios considerados legales por su sociedad, ateniéndose con ello a las leyes del padre, tanto las dictadas por el poder temporal como las refrendadas por el poder espiritual, el monstruo, el hombre disidente, intenta conseguir hacienda y mujer por medios considerados ilícitos: el robo, el secuestro, el asesinato o esa forma sutil de ataque al patriarcado llamada “seducción”. Todo ello da lugar a una serie de variaciones y complicaciones de las que se intentará dar cuenta en las páginas que siguen, siempre buscando casos que puedan servir como ejemplo de situaciones de carácter más general aunque sin pretender en ningún momento, claro está, agotar el panorama completo de lo posible.

La perspectiva histórica resulta aquí ineludible, como lo es la lectura de los datos históricos desde el tamiz de las estructuras fundamentales. Por diversas razones, que van desde el mayor conocimiento al interés personal por determinadas situaciones, me he centrado en determinados casos y me he limitado a mencionar otros que seguramente merecerían un análisis igualmente pormenorizado. También hay muchas otras situaciones que ni siquiera aparecen en el texto, lagunas que el lector puede completar según sus afinidades, conocimiento y circunstancia. En lo que sigue se habla de la historia de la Iglesia en Occidente, mayormente la católica, en especial de su constitución como eje de poder espiritual al interior del grupo masculino, en pugna pero a la vez en cuanto refuerzo del poder temporal. Se habla de figuras que encarnan la disidencia en el imaginario popular o no tan popular: el bandido, el seductor, el aventurero o el “superhombre de masas”, ilustrándose la reflexión con ejemplos tanto de “la realidad”, es decir, personas o personajes históricamente documentados, como del imaginario en su sentido más literal, personajes surgidos de la imaginación de escritores, de la cultura popular o de la de una época en concreto. Se habla de momentos históricos que a juicio del autor de estas líneas cabe conside-

rar cruciales en la evolución del orden de género, como la Revolución Francesa, pero también de la situación existente en ciertos estamentos de la sociedad que dio lugar a la misma. Otro momento clave lo ha sido el surgimiento y desarrollo imparable hasta nuestros días del capitalismo industrial, dando lugar a reestructuraciones de tanta envergadura como la desactivación progresiva del patriarcado histórico y la reducción de la función paterna a simple correa de transmisión del poder crecientemente omnímodo del Estado. Por último, se intentan ofrecer elementos para comprender la situación actual, en la nueva perspectiva que impone la globalización. ¿Qué ha pasado con el poder no ya de los padres, sino con el de los hombres en general?, ¿qué desplazamientos podemos detectar actualmente al respecto, dando lugar a qué cambios o fomentando qué permanencias, en favor de qué o de quién? Todo ello en la idea de que el presente y el futuro, no ya del patriarcado, sino de la paternidad y la hombría mismas, es el campo donde se juega la reestructuración no únicamente del orden de género, sino de la idea misma de humanidad.

I. La oscura cuestión paterna: patriarcas y disidentes

¿Es un hombre lo mismo que un padre?, ¿es la paternidad el destino, cumplido o no, de todo hombre?, ¿puede existir una hombría desvinculada de la paternidad?, ¿o una paternidad desvinculada de la hombría? Vayamos por partes.

Un estudio de Giuditta Lo Russo, publicado en 1995 con el título *Uomini e Padri. L'oscura questione maschile*, se plantea estas interrogantes desde la antropología feminista (Lo Russo, 1998). El título incluye tres de los términos que podríamos considerar clave en la ecuación: “hombre”, “padre”, “cuestión masculina” (masculinidad). Sin embargo, excluye o deja

fuera uno no menos importante: “macho” en el sentido biológico de la palabra, es decir, como la contraparte biológica de la “hembra”.

Deberíamos tener claro, antes de enredarnos en estas ciertamente oscuras cuestiones, la masculina y la paterna, que todos estos términos designan cosas distintas, no directamente superponibles: el macho de la especie humana, algo que sería más correcto designar con la firma cromosómica XY o con el signo convencional del círculo con la flecha en la parte superior derecha, no es lo mismo que el hombre; de igual modo, el campo masculino de un grupo humano no se superpone directamente ni con el número de sus machos ni con el de sus hombres.⁷³ Para empezar, no todos los individuos nacidos machos, es decir, con el cromosoma “Y” en su dotación genética, alcanzan la categoría de “hombres”, misma que requiere del reconocimiento social por medio de la demostración de diversas aptitudes y la superación de pruebas. “Hombre” es, entonces, por lo general un título que se otorga solo a una parte de los machos; el número variará según que los requisitos impuestos por la cultura sean más o menos excluyentes. En nuestro mundo contemporáneo, que ha eliminado o tiende a eliminar las iniciaciones reguladas o las pruebas de hombría, hombre y macho tienden a confundirse. Nacer macho es nacer hombre, y luego las variaciones en el desempeño de la hombría se interpretan cuantitativamente y dan lugar, en la mente de ciertos teóricos, a las llamadas “masculinidades diversas”. Lo cierto es que dichas masculinidades se miden con

⁷³ En última instancia, tanto el macho de la especie como el hombre son tipos ideales, constructos teóricos. La realidad empírica no muestra machos puros, ni mucho menos “hombres”. Es necesario llegar a la conclusión de que en uno y otro caso se trata de tendencias o realidades estadísticas. Resulta necesario postularlas a efectos analíticos, pero teniendo siempre en cuenta la salvedad aquí mencionada.

respecto a un modelo, y el modelo sigue pareciéndose mucho más de lo que la gente cree al de la hombría tradicional.

El campo masculino de un grupo, sociedad o cultura está por lo general compuesto por los machos reconocidos como hombres,⁷⁴ lo cual obliga a sus integrantes a respetar una serie de reglas, así como a diversas renunciaciones. Tradicionalmente, pero también hoy en formas más o menos encubiertas, los hombres han debido mostrar su valor por medio de la superación de pruebas iniciáticas, mismas que suelen incluir el entrenamiento en actividades como la caza o la guerra. Es el mundo juvenil del héroe; en sus años formativos, los hombres, o los aspirantes a serlo, se modelizan sobre el patrón del héroe: el gran cazador, el guerrero, el descubridor, el conquistador, el protector, el defensor, el vengador y otras figuras de la misma o parecida índole. Pero el héroe debe evolucionar conforme va ganando en edad, a veces en compañía de su cohorte etaria. Como ha señalado el sociólogo Enrique Gil Calvo (2006), tradicionalmente existen únicamente dos caminos para el héroe que madura: la patriarcalización, o bien la monstruosidad.

El camino considerado correcto es el primero, el cual incluye la paternidad. Aquí cabe introducir otra distinción: el padre no es lo mismo que el simple genitor. La paternidad implica la asunción —y el derecho— de la propiedad sobre las crías de una determinada hembra, o de varias. Los niveles de obligación y responsabilidad asumidos por el padre divergen según las diferentes culturas. En sentido estricto, la plena patriarcalización solo ocurre en los sistemas así llamados de “patriarcado”, donde el padre, es decir, el varón que ha asumido legalmente la paternidad sobre determinadas crías, goza

⁷⁴ Decimos “por lo general”, porque también puede haber hembras, o cuerpos hembra, ocupando posiciones en el campo masculino. Por lo mismo, y de una forma más numerosa y variada, encontramos machos, o cuerpos macho, en el campo femenino. De todo ello veremos ejemplos en lo que sigue.

de poder tanto sobre ellas como sobre la hembra que las ha gestado. Dicho poder puede llegar a ser irrestricto, incluyendo el derecho de vida o muerte, y puede traducirse en poder político. Los sistemas patriarcales suelen incluir en su organización la existencia de linajes patrilineales, es decir, donde la pertenencia al grupo se transmite por medio de los hombres. En las sociedades que se organizan en un sentido matrilineal, donde la transmisión se efectúa por medio de las mujeres, el padre tiene una menor importancia política *como tal padre*, no obstante, la tiene como hermano de la madre, el cual, conviene no olvidarlo, es a su vez padre de hijos adscritos a otro linaje. Aquí, la función paterna se acerca a la del simple genitor. Aunque el padre puede tener relaciones de diverso tipo con sus hijos, no tiene un poder real sobre ellos, lo cual lo asemeja a la figura del padre despatriarcalizado contemporáneo de que hablaremos posteriormente.

Interesa destacar aquí que, en los sistemas patriarcales, pero no únicamente, la paternidad es el destino previsto para todo hombre reconocido como tal. Formar parte plenamente del campo masculino implica, pues, hacerlo como padre, de igual modo que en los años formativos implicó asumir con mayor o menor fortuna el modelo heroico.

¿Qué ocurre con los hombres que no alcanzan esa condición, ya sea por voluntad propia o por circunstancias diversas? Devienen lo que Gil Calvo llama el *monstruo*, la figura del varón malogrado, misma que —como por otro lado también la del patriarca— puede resolverse positiva o negativamente con respecto a la comunidad. ¿Forma parte el monstruo del campo masculino? Desde la perspectiva que aquí se maneja, la respuesta es negativa. Habiendo renunciado a la paternidad, y con ella a la patriarcalización (caso de encontrarnos en sistemas de patriarcado estricto), el individuo en cuestión ha renunciado a la hombría. Puede que lo haya hecho ya en sus años formativos, negándose a asumir la condición heroica

(negándose a la caza, la guerra, las competiciones, los deportes u otras formas de violencia, o mostrándose pusilánime en los ritos de iniciación), o puede que su no patriarcalización haya tenido lugar posteriormente por diversas causas. También es posible que haya sufrido una despatriarcalización por haber perdido su patrimonio (el otro elemento indispensable del patriarca clásico) o a su familia, o ambos. O incluso por haber perdido habilidades masculinas básicas, como la capacidad para cazar o guerrear. Como sea, el resultado final es el mismo: la exclusión, a veces una verdadera expulsión, del campo masculino. La pérdida de hombría, como en algunos casos recogidos en la literatura etnográfica (Cardín, 1984; Clastres, 2010) puede ser radical. Pero en otros casos pasa mucho más desapercibida, en especial cuando la renuncia es consciente y buscada por el “hombre” en cuestión.

Podemos revisar algunas formas de renuncia a la patriarcalización, y la paternidad, y ver cómo afectan a la condición “masculina” de quienes se encuentran ahí.

En primer lugar, y de una forma muy antigua y extendida, tenemos el caso de lo que podemos llamar el hombre dedicado a la religión, es decir, que de alguna forma la encarna, la dirige o la transmite. Tendríamos desde los clásicos chamanes, aunque esta condición puede variar mucho a lo largo y ancho del espectro etnográfico, hasta los cleros secular y regular del cristianismo, pasando por un conjunto muy amplio de variedades de la experiencia sacerdotal en culturas de complejidad variable. Los chamanes, aunque sean “hombres”, no siempre son reconocidos como integrantes del campo masculino.⁷⁵ Los sacerdotes y monjes suelen estar sometidos a

⁷⁵ En su conocido y documentado estudio sobre el tema, Mircea Eliade (1976 [1951]) llegó a la conclusión de que el chamanismo era fundamentalmente una *–o la–* “técnica del éxtasis”. Pero precisamente nada puede estar más alejado del campo masculino que la experiencia extática. La masculinidad se construye por medio de la contención, sobre cuyas modali-

diferentes grados de celibato, lo cual impide su paternidad y por consiguiente su patriarcalización. Los monjes del ámbito religioso cristiano, por ejemplo, renuncian a todo ello pero forman comunidades aparentemente “masculinas”. En realidad, los cenobios se encuentran en el lado femenino de la sexuación —por usar las fórmulas lacanianas—, dando igual que los cuerpos que los componen sean masculinos o femeninos.⁷⁶ Renunciando a la paternidad, los monjes lo hacen igualmente a la hombría. Muchas de sus órdenes se encuentran bajo el

dades se hablará en las páginas que siguen, mientras que el éxtasis supone precisamente una ruptura de dicha contención, en resumidas cuentas, del propio orden masculino o impuesto desde lo masculino. No existen líderes guerreros, políticos, y ni siquiera religiosos en sentido estricto, de carácter extático. Ni el poder temporal ni el espiritual en forma de religión estructurada admiten el éxtasis. San Francisco de Asís puede experimentarlo, pero no así el Papa; es lo que Víctor Turner (1988) ha llamado la *communitas* por oposición a la estructura. Cabe mencionar igualmente ciertos cultos de la antigüedad grecolatina, pero con raíces anteriores, donde la experiencia extática podía comportar la autocastración, en su sentido literal, por parte de los varones participantes. Dichos cultos, dato nada banal, tenían lugar en honor de “diosas madre” como Cibeles (Baring y Cashford, 2014). El comportamiento de sus seguidores podría ser calificado hoy de psicótico desde el psicoanálisis, como de hecho ha sido calificado el trance chamánico. Los paralelismos entre chamanes y santos, como Francisco de Asís, monjes y otros religiosos, fueron igualmente señalados por Eliade. Mencionar, por último, el carácter en muchas ocasiones “particular e incluso privado” de la experiencia chamánica (Eliade, 1976: 29), por contraposición al ritual o la ceremonia “públicas” que definen otro tipo de conductas religiosas. En cierto sentido, el “desorden” chamánico se contrapone al orden religioso, de igual modo que los límites imprecisos del campo femenino lo hacen con el bien estructurado, delimitado y contenido campo masculino. La estructura de este último, contemplada como estructura no únicamente de orden, sino también de poder, se estudia en las páginas que siguen.

⁷⁶ Sobre las fórmulas de la sexuación definidas por Jacques Lacan véase Wright (2004), y del propio Lacan su célebre seminario 20, *Aun* (Lacan, 1975).- Me extenderé más sobre la cuestión en los apartados que siguen.-

patronazgo directo de una divinidad femenina,⁷⁷ con lo cual nos encontramos ante el esquema de un grupo de hermanos bajo la falda de su “madre”, sometidos a ella según un patrón que, en términos primatológicos, podemos llamar “bonobo” (Waal, 2007). Los monjes no han renunciado ciertamente al patrimonio pero, dado que no fundan familias, no lo manejan patriarcalmente; ellos, como grupo, son su única familia. Por otro lado, renuncian a ocupaciones típicamente masculinas como la caza o la guerra,⁷⁸ así como a cualquier otra forma de violencia, para dedicarse a actividades tradicionalmente femeninas como el cultivo, el artesanado y, muy importante en ciertas épocas, la transmisión del saber. El cultivo de las letras y del saber, cuando aparece, rompe con el esquema masculino tradicional: quienes se entregan a él no suelen ser grandes guerreros, ni siquiera líderes políticos, aunque pueda darse la

⁷⁷ Es decir, bajo la advocación de algún avatar de la madre por excelencia del cristianismo, la Virgen María. Aunque el cristianismo reconoce la existencia de un único Dios, la figura femenina de María goza de categoría prácticamente divina en los lugares —y en las ramas del cristianismo— donde se la venera, lo cual permite su equiparación con otras figuras históricas de la Diosa (Baring y Cashford, 2014). Un caso bien conocido por el autor de estas líneas es el de la Virgen de Montserrat, patrona de Catalunya (España), en un papel en todo semejante a la Virgen de Guadalupe como patrona de México (en ambos casos sería mejor decir “matrona”). Puede igualmente afirmarse que la Virgen actúa como divinidad local, intercesora ante la divinidad universal, Dios, quien es a la vez su “marido” (al menos en cuanto genitor), su padre (como padre de todos los seres) y su hijo, dado que en su forma humana fue gestado en su vientre.

⁷⁸ Cabría hacer una excepción con las órdenes militares, nacidas en el marco de las Cruzadas, y cuyo fin principal es hacer la guerra. La más conocida quizá sea hoy la de los Templarios, pero existieron varias. El estatuto de dichas órdenes es peculiar y de ningún modo puede decirse que se constituyan en típicas del monacato en modo alguno. Las reticencias despertadas por el uso de las armas por parte de la orden templaria, dado que el mismo se oponía a las ideas monásticas cristinas al uso, han sido señaladas por Gonzalo Martínez Diez (2001).

superposición en algunos casos. En realidad, el cultivo de las letras y el saber procede del campo religioso; el origen del pensamiento, como ha apuntado Pascal Quignard (2015), podría no ser otro que el chamanismo. Los filósofos griegos son chamanes transpuestos a la polis, al servicio de ella o, quizá en otro momento histórico, dedicados a subvertirla en su fondo mismo (lo cual a Sócrates, por ejemplo, le costó la vida). Ciertamente, en el llamado mundo Antiguo los líderes pueden ser hombres cultivados, y se dan casos de excelencia tanto en el arte de la guerra como en el de las letras en un único individuo; Pericles en Atenas, por ejemplo; Julio César, Catón o Marco Aurelio en Roma, etcétera. Pero aparecen épocas, como la Edad Media europea, donde la antigua función masculina, es decir, la administración de la violencia, y el cultivo de las letras sufren un divorcio prácticamente absoluto. Aquí encuentra su nicho el monje clásico del cristianismo, quien renuncia a la paternidad y al patrimonio propios para encerrarse en el *scriptorium* a iluminar manuscritos, la mayor parte de las veces, por no decir la totalidad, copiando textos recuperados de la Antigüedad, pero dedicando el grueso de sus esfuerzos al libro por excelencia de esa cultura, la Biblia.⁷⁹ El monje, por

⁷⁹ Recientes investigaciones parecen apuntar a que “las mujeres también creaban manuscritos de lujo en la Edad Media” (<https://www.lavanguardia.com/ciencia/ciencia-cultura/20190109/454045257440/mujeres-manuscritos-edad-media-lapislazuli.html>). La prueba aducida es la presencia de lapislázuli en el sarro dental de un cráneo femenino, siendo dicha piedra preciosa al parecer un componente de uno de los colores empleados por los mejores iluminadores medievales. El lapislázuli se habría incrustado en el sarro por la acción de chupar el pincel. La nota periodística hace hincapié en “la idea de que eran los hombres, sobre todo los monjes, quienes producían los manuscritos iluminados”, misma que habría sido ahora puesta en cuestión. En la lógica que presentamos aquí, sin embargo, no hay discrepancia alguna, dado que el monje se encuentra estructuralmente mucho más cerca de la mujer que del guerrero o caballero. Podría afirmarse, por ello, que la transmisión del saber se encontraba prácticamente

lo general, y en menor medida el sacerdote, son al principio respetados por el guerrero porque no constituyen para él, para su linaje y para sus maniobras patriarcales, peligro alguno. El monje y el sacerdote, y en mayor medida todavía el ermitaño, figura medieval donde las haya aunque su origen sea anterior, en realidad se encuentran excluidos del núcleo patriarcal del campo masculino. En el orden simbólico del género, su posición estructural es parecida a la de los antiguos eunucos, quienes solían cumplir igualmente funciones relacionadas con la gestión del saber, en las cancillerías de Roma igual que en las cortes china o turca. El monje y el sacerdote son hombres *despatriarcalizados*, monstruos ciertamente benignos, pero monstruos al fin.⁸⁰

Otro caso clásico es el de los segundones o solteros, común en los sistemas de mayorazgo europeos donde solo un hermano, generalmente el primogénito, hereda la hacienda completa. Los segundones de la nobleza, casta guerrera, han dado lugar histórica y culturalmente a la figura del caballero

reservada al lado femenino de la sexuación. El reporte completo de la investigación puede consultarse en (<http://advances.sciencemag.org/content/5/1/eaau7126>).

⁸⁰ En su origen, el monje, o el “solitario”, se opone a la ciudad y a todo lo que ella representa, empezando por el destino patriarcal (familia y patrimonio). En el caso de las mujeres, se encuentra igualmente la renuncia a su inserción en las estructuras patriarcales, en especial por la vía de poner su útero al servicio de las mismas. Véanse al respecto los excelentes estudios de Peter Brown (1993) y Aline Rousselle (1989). Cabe tener en cuenta aquí igualmente el anatema lanzado contra el matrimonio (es decir, contra la carne y, en especial, contra las mujeres), por San Pablo y otros padres de la Iglesia. En la Edad Media europea todo ello dará lugar a una estructura de poder paralela y en disputa con la estructura masculina patriarcal clásica. Donde la segunda establece su división principal entre lo masculino y lo femenino, la primera lo hará entre los “continentes”, es decir, fundamentalmente el clero de todo tipo, y los “cónyuges”, hombres y mujeres que no han rechazado el matrimonio, sin importar su clase y condición (Duby, 1999).

andante. Dicha figura suele ser vista como una de las formas del héroe, y ciertamente lo es, pero si se trata de un segundón la condición heroica deviene siniestra, porque el “caballero” tiene entonces como propósito conseguir su patriarcalización por medio de las armas, hurtando esposa y hacienda a su propietario legítimo. Varias de las historias, muchas de ellas novelizadas, que nos han llegado dentro del ciclo artúrico describen este tipo de situación, bien analizada por el antropólogo René Girard (2012). Muy distinta es la condición del segundón campesino. A este personaje se le presentan dos caminos: o bien quedarse en la hacienda familiar, pero con la condición de permanecer soltero, o bien salir a buscarse la vida por su cuenta. En ambos casos, la patriarcalización es incierta. Si el segundón decide permanecer en la casa, como célibe, de nuevo nos encontramos con un desplazamiento hacia el campo femenino (o al menos con una exclusión del masculino): no hay paternidad, ni familia, ni se constituye un patrimonio, por lo tanto, la “hombría” queda en duda. Si se trata de una familia rica, el segundón puede muy bien verse empujado hacia la carrera eclesiástica, de grado o por fuerza, con lo cual desembocamos en el caso visto anteriormente.

Hasta ahora nos hemos movido en el campo de la monstruosidad “benigna”, pero en ciertos momentos de la cultura europea aparecen otros tipos que justifican mucho más la apelación a lo monstruoso propiamente dicho. Todos ellos se caracterizan por “robarse” a las mujeres, rompiendo así el esquema de alianzas de la cultura patriarcal, mismo que en ámbitos como el mediterráneo se exagera hasta dar lugar al sistema del honor. Mencionaré aquí tres de estas figuras, cuyo grado de feminización es variable; yendo de la que se mantiene como más masculina a la más “femenina” tendríamos: el bandido, el Don Juan y el seductor.

El bandido, proscrito, cimarrón, salteador de caminos, pirata, o cualquiera de las otras formas o denominaciones

que adquiere a lo largo de la historia, es la figura más antigua. Podríamos decir que es un tipo que encontramos desde que existen graneros, granjas, campos que guardar, caminos, aldeas y ya no digamos ciudades y comercio, en cualquier cultura. El bandido se encuentra, de un modo que en el siguiente punto precisaremos más, “fuera de la ley”, es decir, de la ley del padre, o ley patriarcal allí donde este sistema se encuentra plenamente operativo.⁸¹ El bandido puede ser genitor, desde luego, y también padre, pero en modo alguno patriarca. No es, sin embargo, una figura femenina ni feminizada en ningún sentido; al contrario, puede convertirse y ser considerado paradigma de hombría, en la forma que modernamente hemos convenido en llamar “machista”. Surgiendo y proliferando en los resquicios de la sociedad patriarcal, el bandido es una figura masculina parasitaria y un verdadero precedente histórico del machismo contemporáneo.⁸²

El Don Juan y el seductor se encuentran mucho más circunscritos históricamente. Son dos tipos distintos, aunque popularmente se tienda a confundirlos, y de hecho pertenecen a diferentes épocas. Don Juan es un paradigma establecido literariamente y sería aventurado sacar conclusiones sobre su proyección en la realidad social de su siglo o de los siglos pos-

⁸¹ Allí donde existe, la ley patriarcal tiende a confundirse con la del padre, lo cual perdura al menos en Occidente —pero no únicamente— hasta el advenimiento del capitalismo industrial. En realidad, se puede decir que con la pérdida de fuerza del patriarcado, lo hacen igualmente el padre y su ley, como se verá en los apartados siguientes.

⁸² En el sentido de que los hombres que se mueven en los márgenes del patriarcado, cuando no están feminizados de alguna forma, ejercen abiertamente una violencia que las estructuras patriarcales mantienen “congelada” en forma de poder. Esta violencia fuera de control es una de las características del machismo, y a ella se opone la violencia “legal”, ejercida de diferentes maneras según las estructuras dominantes sean feudales, las correspondientes a las monarquías absolutas, o las del Estado contemporáneo.

teriores a aquel en que vio la luz por vez primera. Siendo una figura típicamente barroca, tiene precedentes medievales⁸³ y ha sobrevivido hasta los inicios de la modernidad, e incluso hasta hoy en sus versiones más ridiculizadas. Gil Calvo lo considera un héroe negativo, más que un monstruo propiamente dicho, y podríamos incluso hablar de una figura trágica. Su formulación más acabada, en el campo artístico, quizá la constituya la ópera de Mozart *Don Giovanni*, con libreto de Lorenzo Da Ponte. Dudar de la hombría de este sustractor de mujeres, que cuenta sus conquistas por miles –*e mille tre!*– parece absurdo, y sin embargo desde la perspectiva patriarcal hay algo en él que no encaja en absoluto. De hecho, se trata de un desorganizador de la red patriarcal de alianzas, cuyo pivote es el intercambio de mujeres. En este sentido, y desde la perspectiva masculina –y ya no digamos desde la del honor– Don Juan es un subversivo, un hombre “deshonrado”. Ello no lo convierte tampoco, ni mucho menos, en un feminista *avant la lettre*. Más bien es una figura que se mueve, al igual que el bandido, pero con muy diferentes propósitos, en los resquicios del mundo patriarcal, de hecho en la frontera misma del campo masculino. Si lo comparamos con el seductor clásico, figura típica del último siglo aristocrático, el XVIII, y aristócrata

⁸³ Por ejemplo, en Catalunya, el conde Arnau, cuya leyenda inspiró a los escritores del renacimiento cultural catalán (como Joan Maragall) y, ya en el pasado siglo, fue recreada en forma de serial televisivo. En esta leyenda confluyen la figura del mal señor feudal (un mal patriarca, o un monstruo, en términos de Gil Calvo) y del seductor de monjas (precedente claro de figuras como Don Juan o Casanova). No podemos olvidar que las monjas son “las esposas de Cristo”, es decir, mujeres reservadas a Dios, con lo cual seducirlas –apartarlas de su vocación o reclusión forzada– en provecho propio constituye un verdadero sacrilegio. El conde Arnau, como Don Juan, y de una forma más atenuada Casanova, se constituyen así en héroes malditos o monstruos antipatriarcales, tanto en el plano terreno como en lo tocante a las relaciones con el Padre y Señor por excelencia: Dios.

en sí mismo, Don Juan es como una especie de versión plebeya del tema, indefectiblemente ligada a las posibilidades que para los hombres abrieron en cierto momento las ciudades, y en especial las universidades. Si el segundón medieval, en los tiempos feudales, o bien se quedaba en casa, célibe, o bien salía a conquistar familia —de hecho, mujer— y hacienda a punta de espada, a partir de la Baja Edad Media y el Renacimiento muchos de ellos van a ir a parar a las universidades. Las grandes capitales universitarias europeas crean una figura nueva que ya no nos ha abandonado: el estudiante. Es ciertamente “él”, porque las mujeres siguen sujetas al patriarcado y carecen en absoluto de este tipo de movilidad. La estudiante no aparece hasta prácticamente el siglo xx. El estudiante de la universidad tardomedieval, renacentista y barroca es un hombre, y es un hombre “suelto”, es decir, un peligro. En términos patriarcales, es tan peligroso como el bandido, puede que incluso más. El estudiante, en especial el pobre, cantado en los cármica burana medievales, se mueve a sus anchas por la taberna y el prostíbulo, donde se encuentran las mujeres desprotegidas. Pero es grande la tentación de hacer presa en las otras mujeres, las “decentes”, a las que no le es posible acceder por la vía patriarcal clásica. De ahí surgen una serie de tipos y figuras literarias que van a confluír en el arquetipo de Don Juan. En su formulación típica,⁸⁴ Don Juan lleva su

⁸⁴ “Don Juan Tenorio”, de José Zorrilla, es quizá la versión más conocida del mito en los países de habla hispana. Sin embargo, se trata de su actualización romántica. También el poeta inglés Byron consideró la figura de Don Juan tema romántico por excelencia, aunque su versión nos lo sitúa ya en unas coordenadas mucho más “modernas”. El personaje ha mantenido su fascinación hasta nuestros días, como lo prueba —y es solo un ejemplo— la pieza que le dedicó Henry de Montherlant a mediados del pasado siglo: *La Mort qui fait le trottoir (Don Juan)*. Para un estudio del mito de Don Juan desde una perspectiva estrictamente literaria, sesgada hacia versiones francesas como la de Molière, véase Jean Rousset (1985). Para Rousset, el personaje esencial del mito lo es el Convidado de Piedra, al que

imposible patriarcalización como una verdadera condena. No es que se condene por ello, sino que se encuentra condenado ya de antemano. No pudiendo devenir padre ni patriarca, su destino es el de vagar, pasando de una mujer a otra o, como diríamos hoy, de cama en cama. Ahora bien, cuando Mozart compone su ópera nos encontramos ya en pleno siglo XVIII, en el momento en que va a surgir la figura del seductor clásico. En este sentido, Don Juan es un precedente de figuras históricas como Giacomo Casanova, quien era amigo de Lorenzo da Ponte y pudo haber participado en el libreto de la ópera, y literarias como el vizconde de Valmont, el protagonista masculino, con calidad de antihéroe, de la novela epistolar *Las amistades peligrosas* de Choderlos de Laclos.

Si de Don Juan se puede decir que se mueve en la frontera de la fortaleza masculina, pero conservando todavía dicha condición, aunque sea como monstruo, la situación de Casanova y de Valmont es ya otra, ambos se encuentran más del lado femenino que del masculino. Casanova, en tanto figura histórica –aunque la imagen más clara que de ella nos ha llegado la debemos a sus memorias, es decir, a un producto “literario”–, se encuentra en una posición intermedia entre el estudiante pendenciero que intenta labrarse una fama “maldita” y el aristócrata de cuna que no hace otra cosa que aprovecharse de su situación. De orígenes plebeyos, Casanova luchó por ascender socialmente y terminó por autotitularse Caballero de Seingalt, habiendo completado diversos estudios y llegado, en su juventud, al doctorado en teología. Sin embargo, y quizá sea esto lo que hace su figura hoy tan atractiva, no dejó de ser nunca un estafador, un fullero y un caballero, ciertamente, pero *de fortuna*, quien nunca dudó en recurrir a la espada cuando así se le hizo necesario y dio con sus huesos en

quizá podríamos considerar como el representante del orden patriarcal mismo.

la cárcel siempre que las autoridades consideraron que había que pararle los pies. Con todo ello, basta con leer un puñado de páginas de sus célebres memorias para constatar que Casanova se mueve en un mundo primordialmente femenino. En realidad, en la parte masculina de la sociedad se le tiene poco en cuenta; se le protege y mantiene, a veces como algo parecido a un bufón o una mascota, pero de igual modo se le echa a patadas, se le persigue, encarcela, menosprecia o expulsa cuando ya no se considera que resulte entretenido o útil. Giacomo Casanova nunca formó parte del club masculino de su tiempo, y mucho menos de aquel al cual le hubiera gustado pertenecer, el de las clases dominantes. Por lo mismo, quizá, nunca se patriarcalizó. Parece que tuvo hijos, pero no fue propiamente un padre. Ni su descendencia ni sus amantes fueron jamás consideradas por él como una “propiedad”, y sus haciendas se deshacían con la misma facilidad con que se hacían. Se trata, entonces, de un tipo masculino nuevo, otro de cuyos ejemplos podría serlo Rousseau. Pero Rousseau es más bien un hombre que no encaja en sus propias pretensiones patriarcales, y sus relaciones con el mundo femenino son de un tipo que posteriormente se llamará “masoquista”; a Casanova, por el contrario, la patriarcalización no parece haberle quitado el sueño ni poco ni mucho y su posición de deseo es mucho más ambigua.

Con todo, Casanova no da el tipo del seductor dieciochesco clásico. Resulta significativo que en una de las mejores reflexiones que se han dedicado al personaje, la de Miklós Szentkuthy (2002 [1939]), nunca se hable de él en estos términos, y en cambio se lo considere sin ambages un intelectual e incluso un filósofo, así como uno de los hombres que mejor ha sabido comprender “la verdadera naturaleza del amor”. Para Szentkuthy, dicho amor tiene que ver fundamentalmente con la imaginación masculina, en donde la mujer –las mujeres reales, se entiende– tiene poca importancia. Podríamos decir

que Casanova se mueve impulsado por lo que José Enrique Ruiz-Doménec (1993), refiriéndose a la novela de caballerías medieval, llama las “sugestiones masculinas”. El veneciano quedaría así emparentado con la figura del caballero andante, constituyendo la versión dieciochesca, “ilustrada” y en cierto sentido moderna del mismo. Casanova es igualmente el paradigma del “aventurero” (también reconocido y nombrado así por Szentkuthy), quien, junto con el santo –mezcla del ermitaño y el monje, con algo de místico–, constituye uno de los tipos fundamentales de la masculinidad alternativa tal como se desarrolla en la historia de Europa.⁸⁵ El aventurero no debe ser confundido con el héroe, debiendo ser entendido más bien como el hombre que se mueve transversalmente por el medio social, mezcla de impostor y cazador de fortunas. En épocas posteriores tendrá igualmente su versión femenina, aunque ya en estos siglos existen algunas mujeres que quizá merecerían el título.⁸⁶ En su faceta de aventurero, podemos decir que la sombra de Casanova ha sido alargada, llegando prácticamente hasta nuestros días.⁸⁷ Digno sucesor

⁸⁵ Sobre la condición paradigmáticamente aventurera de Casanova, véanse las interesantes reflexiones de Georg Simmel. Según este sociólogo, el aventurero se caracteriza por vivir en el presente, lo cual se aviene perfectamente con un tipo masculino que ha renunciado al patriarcado. Efectivamente, el proyecto patriarcal obliga a pensar la propia vida en términos de finalidad, es decir, de futuro. Simmel (1988: 14) ironiza sobre los constantes proyectos matrimoniales exhibidos por Casanova en sus *Memorias*, tan irrealizados como irrealizables. De igual modo, Simmel equipara el aventurero al jugador, lo cual conviene también a la figura de Casanova y abona nuestra tesis en el sentido de considerarlo un precedente de personajes de ficción como el agente secreto 007, filiación que exploramos en las páginas siguientes.

⁸⁶ Entre ellas Catalina de Erauso, la célebre Monja Alférez, que une a su condición de aventurera la que hoy llamaríamos de “persona transgénero” (Esteban, 2002).

⁸⁷ En dicha faceta, Casanova cuenta con un precedente indudable: el pícaro. Aunque en sus recreaciones literarias más conocidas se trate de un

suyo es el “superhombre de masas” teorizado por Umberto Eco (1995), tipo que surge en el siglo XIX, es decir, ya en plena sociedad burguesa, y que encuentra algunas de sus mejores recreaciones en el XX. Superhombres de masas y aventureros netos son personajes de ficción como Arsène Lupin, “caballero ladrón”,⁸⁸ Rocambole,⁸⁹ Simon Templar, apodado precisamente El Santo,⁹⁰ o el agente secreto James Bond 007, con

personaje masculino, existe también en versión femenina.

⁸⁸ Creado por el escritor francés Maurice Leblanc. Existen diversas ediciones en español de las numerosas novelas protagonizadas por el personaje.

⁸⁹ Personaje folletinesco, creado por el también francés Ponson du Terrail. Ha dado lugar al adjetivo “rocambolesco” para dar cuenta de situaciones tan enredadas como improbables.

⁹⁰ Creado por Leslie Charteris, autor inglés. La popularidad de sus relatos, de nula calidad literaria, a veces tediosos pero repletos de hazañas sobrehumanas, se incrementó considerablemente cuando fue llevado a la televisión en los años 60 del pasado siglo. Contó con el rostro del actor Roger Moore, quien en la década siguiente, y seguramente no es casual, interpretaría al agente 007 en varias películas. Hubo incluso un intento de recuperar al personaje en una nueva edición de la serie televisiva y de llevarlo al cine, interpretado esta vez por Val Kilmer, ya a finales de los noventa. El Santo es un verdadero “superhombre de masas”, en el sentido de que sus habilidades físicas no tienen nada que envidiar a los hoy mucho más conocidos superhéroes de los universos Marvel o Dc (surgidos directamente de otro medio típico de la cultura de masas, el cómic). Pero El Santo es importante para nosotros por otros conceptos: al igual que su homólogo francés Arsène Lupin, es originalmente un ladrón, es decir, un fuera de la ley. Con el tiempo, se convierte en colaborador de las autoridades y en “desfacedor de entuertos”, una especie de caballero andante moderno; es esta última faceta la que fue mostrada en la serie televisiva. En la película *The Saint* (1997, dirigida por Phillip Noyce), sus habilidades como seductor son puestas de manifiesto en la que quizá sea la mejor escena del film. Por último, destacar su uso de identidades ficticias encubiertas bajo diferentes nombres del santoral católico. Tenemos así al bandido, al santo y al seductor reunidos en un único personaje, en un claro ejemplo de cómo la cultura de masas es capaz de desarrollar síntesis que absorben y resignifican toda una tradición anterior, en este caso un conjunto de masculinidades alternativas al modelo patriarcal.

licencia para matar,⁹¹ aunque la lista sería interminable. Aunque el uno sea un personaje de ficción y el otro alguien que existió realmente, la filiación entre James Bond y Casanova puede establecerse de una forma bastante clara: comparten la pasión por el juego, la seducción, la astucia (ambos son fulleros y

⁹¹ Creado por Ian Fleming, escritor que en sí mismo reunía varias de las características trasladadas a su personaje: espía, gastrónomo, *gentleman* y hombre de club o fumador compulsivo. James Bond, en especial en las novelas escritas por Fleming (quien posteriormente ha tenido varios continuadores) reúne todas las características de lo que hoy, desde la “nueva masculinidad”, suele caricaturizarse como el modelo masculino clásico, el del “hombre que se autodestruye”. Ciertamente así es; Bond fuma y bebe compulsivamente, sus hábitos alimentarios pondrían de los nervios a cualquier dietista, rehúye todo tipo de moderación o control médico y se dedica a una profesión extremadamente peligrosa. Pero James Bond no es ni pretende ser un patriarca; su modelo es ya el del machista y su éxito se corresponde con el del machismo contemporáneo. En el cine, que constituye su versión más popular, ha dado lugar a la serie de películas sobre un único personaje (y sobre prácticamente un único argumento) más prolongada y exitosa de la historia, más de veinticuatro filmes a lo largo de medio siglo largo, lo cual da una idea de hasta qué punto encarnó y sigue encarnando una cierta masculinidad que se resiste a morir. Como ideal del hombre y del macho, su recreación más pura es la del primer ciclo de películas, las protagonizadas por el actor Sean Connery. Con Roger Moore aparece un Bond más suave y blando (que empieza fumando puros pero termina, en su última película, cocinando una omelette para su pareja), tendencia que culmina con las dos películas protagonizadas por Timothy Dalton. Toma después el personaje Pierce Brosnan y le imprime una nueva dureza, misma que vemos culminar en el hasta el momento último ciclo, interpretado por Daniel Craig. Se podría pensar, entonces, que el machismo del último medio siglo ha seguido una curva y completado un círculo, volviendo a sus orígenes. Sin embargo no es así: el Bond estelarizado por Craig sigue siendo el macho de siempre, pero a la vez acusa los efectos de la “crisis de la masculinidad”. De este modo, en las últimas películas se incide como nunca se hiciera antes en la biografía del personaje, las contradicciones e incluso los traumas inherentes al hecho de llevar la pesada carga de ser el 007. Con ello vemos puesto en cuestión el modelo mismo de masculinidad que el personaje encarna

usan tanto de la proeza física como del engaño), el gusto por la buena vida (comida, bebida, carruajes, hoteles) dejando que paguen los demás (los nobles en el caso de Casanova o el Estado en el de Bond),⁹² los viajes, e incluso las tareas de espionaje. Ambos son igualmente ajenos al patriarcado, aunque defiendan el sistema social que lo ampara, o simplemente le sean indiferentes. Desde esta perspectiva, la utopía del soltero Playboy, estudiada por Beatriz Preciado (2010), de la cual James Bond es un perfecto propagandista, podría ser remontada hasta el mismísimo Casanova.⁹³

La figura de Giacomo Casanova es enormemente conocida por habernos legado sus monumentales *Memorias*⁹⁴ y por

⁹² Como propone Enrique Gil Calvo (2006), más que un héroe, James Bond es un funcionario corrupto.

⁹³ Por supuesto, la soltería es una cuestión clave aquí. Ninguno de los personajes mencionados es un hombre casado (cuando se casan, como en los casos de Lupin o Bond, sus matrimonios duran poco), como tampoco se casó Casanova ni lo hace Don Juan. La aceptación social del soltero tiende a ser considerada moderna, propia de la sociedad capitalista industrial, pero en realidad todas las sociedades con un cierto grado de complejidad han tenido que tolerar en mayor y menor grado a los solteros (no así a las solteras). Cabe recordar que el primer emperador romano, Augusto, tuvo que obligar a los miembros de las familias prominentes a casarse, con el objetivo de asegurar descendencia legítima —es decir, herederos— para el linaje. Si se tuvo que llegar a tal extremo fue porque la soltería se encontraba lo suficientemente extendida como para convertirse en un problema para el orden establecido, al menos la soltería que cuenta, la de los miembros varones de las clases poseedoras. Por otro lado, la soltería de los pobres, y ya no digamos la de los solitarios del desierto, monjes y monjas, los fuera de la ley, los marginados y proscritos, no parece haber inquietado nunca mucho. Podemos añadirle la soltería de los segundones, hombres de la familia por quienes no pasa la herencia, al menos la principal. Tampoco está claro que en la sociedad contemporánea la soltería de los hombres sea aceptada de tan buen grado como a veces se cree. Sigue siendo una anomalía, aunque todavía más aceptada que la soltería de las mujeres.

⁹⁴ La edición más completa en español posiblemente sea la de Mauro Armiño (traducción y notas), publicada por Atalanta en dos volúmenes

haber sido llevado al cine en diversas ocasiones, haber sido novelizado e incluso haber dado lugar su personaje a versiones historietísticas. Desde la perspectiva actual nos resulta atractivo –o repulsivo– porque presenta un tipo de hombre nuevo en su tiempo, que se mueve como pez en el agua en el campo femenino, insinuando así tendencias que hoy conocemos y podemos evaluar mejor. Pero Casanova sigue siendo un hombre, aunque ya no lo sea en el sentido obsesivo en que puede serlo Don Juan. Sin embargo, su no patriarcalización ya no es vivida como una condena; se nos antoja más un producto de la época e incluso de la elección personal.

Ahora bien, el seductor clásico tiene dos rasgos de que carece Casanova: es un aristócrata y es un hombre no ya feminizado, sino incluso femenino. Su paradigma quedó literariamente fijado en la figura del vizconde de Valmont,⁹⁵ aunque cuenta con otras recreaciones típicas.⁹⁶ Lo de la feminización y la condición aristocrática son cosas que cabe poner juntas porque, con toda probabilidad, solo entre las clases más elevadas fue posible en la segunda mitad del siglo XVIII jugar plenamente el juego de la feminización. Como ya ha sido señalado por diversos autores, se trató de un tiempo cierta-

(Casanova, 2009), aunque existen otras, así como múltiples ediciones fragmentarias. También existen ediciones de los libros que el propio Casanova publicó separadamente, como aquel donde narra su célebre fuga de la prisión de Los Plomos, en Venecia.

⁹⁵ Valmont es el protagonista masculino de *Las amistades peligrosas*, novela epistolar escrita por Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos. Considerada inmoral en su tiempo, en el siglo XX conoció un renacimiento exitoso, siendo llevada al teatro y al cine. Existen varias ediciones en español. El personaje, así como la “teoría del libertino” que encarna, han sido estudiados por Roger Vailland (1969). Resulta significativo que Choderlos de Laclos sea el autor de un ensayo sobre la educación de las mujeres, también recuperado en los últimos años (Choderlos de Laclos, 2000).

⁹⁶ Cabe destacar entre ellas el célebre *Point de lendemain*, relato escrito por Vivant Denon. Existe edición en español (Denon, 2005).

mente femenino: la época en que mujeres como la marquesa de Pompadour y madame Du Barry, ambas favoritas de Luis XV, y más tarde la celebérrima María Antonieta, con su corte propia en los “dominios de la reina” de Versalles, marcaron la tendencia en los círculos más elevados de la sociedad, esa “dulzura de vivir” a la que una revolución, por cierto extremadamente masculina, por no decir machista, puso un brusco final.⁹⁷ No es el único caso en la historia de constitución de momentos y culturas “femeninos”. Tiene un ilustre precedente en las famosas “cortes de amor” provenzales de los tiempos de Leonor de Aquitania, que han dado lugar a la noción de amor cortés, la mitología de la Dama y su caballero sirviente⁹⁸ —o directamente sometido—, y puede que estén incluso en el origen de nuestras ideas modernas sobre el “amor romántico”.⁹⁹ De igual modo, el momento que podemos llamar “versallesco” es un precedente de feminizaciones contemporáneas igualmente importantes y de consecuencias todavía poco o nada evaluadas. No pretendemos decir que se trate de antecedentes del feminismo contemporáneo, sino de épocas en donde lo femenino, arbitrado por ciertas mujeres de gran peso social, impone su pauta a los hombres mismos, es decir, a aquellos que de alguna manera forman parte de su corte o pretenden hacerlo. Aquí es donde surgen figuras como la de Valmont, recreación de un tipo del seductor aristocrático cuya realidad histórica, más allá de lo literario, es tan difícil de evaluar como la del Don Juan clásico. Los aristócratas del tipo

⁹⁷ Las tres mujeres citadas, junto con varias ilustres precedentes, han sido estudiadas por Benedetta Craveri (2006) desde la perspectiva de lo que supuso el poder femenino en la corte real francesa del Antiguo Régimen.

⁹⁸ Resulta significativo que el “caballero sirviente” haya vivido momentos de esplendor en la Venecia del siglo XVIII, es decir, aquella en la que nace y por la que se mueve Casanova (Ravoux-Rallo, 2001).

⁹⁹ Según la conocida —y discutida— tesis de Denis de Rougemont (1993 [1938]).

Valmont, hayan existido en la realidad o no, o hasta el punto en que lo hayan hecho, son los seductores en el sentido más puro de la palabra.¹⁰⁰ Hombres que cuidan su aspecto hasta en sus más mínimos detalles, que se maquillan, se pintan los labios y añaden otros adornos a su rostro, que sustituyen la espada por un espadín, visten ropas de vivos colores y camisas con encajes, llevan pelucas empolvadas, van perfumados, etcétera.¹⁰¹ En el mundo de *Las amistades peligrosas*, no cabe duda sobre quién es el fuerte; la marquesa de Merteuil ocupa la posición masculina con mucha mayor propiedad que el propio vizconde. Y sin embargo, junto a este mundo subsiste el patriarcado clásico, mismo al que tanto la marquesa como su acólito —estamos tentados de decir su discípulo— tratan de burlar al tiempo que se sirven de él para sus fines. Por supuesto, lo pagarán caro.

El castigo sufrido por la pareja protagonista de la novela de Choderlos de Laclos no es nada, sin embargo, comparado con lo que constituyó el arrasamiento completo de todo este mundo por parte de la Revolución. Encandilados con el asunto de los Derechos del Hombre —que no de la Mujer— y la caída del Antiguo Régimen, es éste un aspecto que suele pasársenos por alto. Como siempre, nos falta la perspectiva de género, o bien la manejamos de una forma muy limitada. Las célebres “mujeres de la Revolución francesa”, desde

¹⁰⁰ La seducción clásica ha sido estudiada por Lydia Vázquez (1996). Por otro lado, un reciente estudio de Benedetta Craveri parece confirmar plenamente la existencia de este tipo de aristócrata seductor o “libertino” en los últimos tiempos del Antiguo Régimen en Francia, aunque su incidencia haya sido tan minoritaria como la de la aristocracia misma (Craveri, 2018).

¹⁰¹ Sucesores históricos de este tipo lo son el dandy decimonónico y el “hombre de mundo” del XIX-XX, todos ellos propios de la sociedad burguesa y de quienes ya no puede decirse propiamente que se trate de “seductores”. El gran texto sobre la mundanidad en el marco de la aristocracia aburguesada del *fin-de-siècle* francés es *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, dandy y mundano él mismo, pero en modo alguno un seductor.

Olympe de Gouges hasta madame de Staël, pasando por la líder del partido girondino madame Roland, a pesar de todos sus esfuerzos no consiguieron crear ningún mundo femenino ni feminizar la revolución en lo más mínimo, y en su mayoría terminaron en el cadalso o apartadas de la escena política y pública con malos modos.¹⁰² La Revolución, desde la perspectiva de los panfletos contra María Antonieta,¹⁰³ puede ser

¹⁰² El tema ha llamado la atención de diversos investigadores y, especialmente, de investigadoras como Paule-Marie Duhet (1974) y Linda Kelly (2004). Pueden consultarse igualmente los textos de Dominique Godineau (1993) y Elizabeth G. Sledziewski (1993) publicados en la Historia de las mujeres dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot. De hecho, ni de madame de Staël ni de madame Roland puede decirse que fueran feministas o que hayan tenido una agenda específica en ese sentido. Mientras estuvieron activas en política, se comportaron como sus homólogos masculinos. Si la segunda, Roland, terminó sus días en la prisión y la guillotina no fue por su programa feminista, sino por haber formado parte del partido conservador (los girondinos fueron con respecto a los jacobinos algo parecido a los mencheviques con respecto a los bolcheviques en la revolución rusa, y terminaron igual). Las verdaderas “feministas” de la revolución acabaron guillotinas, encerradas en el manicomio o en el exilio. Hubo también mujeres “contrarrevolucionarias” como Charlotte Corday, la asesina de Marat. Esto en cuanto a los nombres propios que han llegado hasta nosotros. Otras muchas mujeres intentaron armar clubs femeninos, o incluso mixtos, todo lo cual fue prontamente suprimido por el jacobinismo triunfante. La política revolucionaria quedó reservada a la parte masculina de la sociedad, culminando, en un primer momento, en el Terror comandado por Robespierre y Saint Just, luego en el golpe contrarrevolucionario de Napoleón, para terminar en la restauración monárquica.

¹⁰³ Estudiados por Chantal Thomas, quien en su estudio deja claro el componente feminizador de la corte y la política francesa ejercida por María Antonieta y sus allegadas más directas. Contra ello se dirigió en buena medida el componente misógino de los revolucionarios masculinos, quienes no dudaron en colocar en el mismo saco a la reina y a mujeres revolucionarias, tanto de derecha como de izquierda, como madame Roland u Olympe de Gouges. Para el revolucionario masculino, todas son merecedoras del mismo desprecio. Thomas (1993: 134) lo resume con las siguientes frases: “Si la Revolución representa el principio masculino, la reina encar-

vista como una reacción típicamente machista cuyo resultado final fueron Napoleón, el célebre código napoleónico y dos décadas de guerras y sangre a lo largo y ancho de Europa. Lo masculino volvió por sus fueros. Danton, Marat, Desmoullins, Robespierre o Saint Just no son ciertamente seductores, ni del tipo aristocrático ni del plebeyo, ni Valmonts ni Casanovas; son hombres en el sentido llano de la palabra, por no decir simple y llanamente “machos” (ya no en su sentido biológico, sino en el que hoy damos al término machismo). Ironías de la historia, el mundo feminizado de los últimos tiempos de la corte de Versalles, ciertamente minoritario sin por ello dejar de marcar una tendencia, es barrido con extrema violencia con la ayuda de mujeres de toda clase y condición que no consiguieron con ello otra cosa que asegurarse otro siglo de cadenas. Puede parecer anecdótico, o una interpretación forzada, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que las cortes de amor provenzales, y de hecho toda la cultura feminizada de los trovadores y las damas del Languedoc, fueron igualmente barridos unos siglos antes, y con parecido lujo de violencias, por medio nada menos que de una cruzada dictada por el *Papa* del momento. Dicha cruzada no se hizo oficialmente contra las cortes de amor ni la cultura provenzal en sí, sino contra la herejía cátara, pero el resultado fue el mismo.¹⁰⁴ Otro paralelismo lo tenemos en la reacción antifeminista contemporánea,

na el principio femenino. El sangriento estandarte de su roja cabellera es también el emblema de la religión de los menstruos”.

¹⁰⁴ La destrucción del mundo cátara tendrá su continuación en la persecución de las beguinas y los beguinos, grupos de disidentes religiosos conectados con el catarismo en cuanto a su forma de vida y donde las mujeres, y en este caso mujeres directamente salidas del pueblo bajo, contaban con gran importancia y liderazgo. Muchas de ellas serán encarceladas durante años y varias morirán muertas en la hoguera, siendo sus restos venerados como reliquias por sus seguidores. Al respecto, véase el interesante trabajo de Blanca Garí (2006).

dando lugar al machismo en sentido estricto (Ehrenreich y English, 1990), a reacciones de hipermasculinidad y a tales niveles de violencia contra las mujeres que han tenido que ser bautizados como feminicidio (término que pretende emular al de genocidio) y para encontrar precedentes de los cuales habría que remontarse a la caza de brujas del XVII; fenómeno, por cierto, de la misma o parecida índole de los otros comentados aquí.

Aunque con ello nos hemos alejado un tanto de nuestro tema. Vamos ahora a intentar recuperar el hilo en los apartados que siguen.

II. En el nombre del padre

Hemos intentado mostrar cómo los intentos por parte de los varones de escapar a la paternidad, o los impedimentos que encuentran en la sociedad para ello, comportan anomalías en lo referente a su adscripción plena al bando masculino. En la ciudadela masculina, organizada en torno a la figura del padre ideal, el hombre cumplido ha debido recorrer tradicionalmente los estadios del héroe y del patriarca. Incluso en sociedades no estrictamente patriarcales, la función paterna, o al menos la del progenitor, no está nunca ausente. Puede ser ejercida por el grupo masculino en su conjunto, en los sistemas de casa de los hombres o club masculino, o puede ser ejercida, en cuanto al patrimonio, por un tío materno que a su vez será el progenitor de los hijos de otro linaje materno.

Las combinaciones posibles son diversas y enriquecen el panorama etnográfico de nuestra especie.

En muchas culturas la condición de soltero, y con ella la elisión de la paternidad, ni siquiera se contemplan. Pero con el surgimiento y desarrollo de las llamadas “sociedades

complejas” —complejas al menos en cuanto a la estratificación social, la división de funciones, la aparición de un área específica para la política o la diversificación de la actividad económica—, aparece una serie de líneas de fuga que o bien pueden ser creadas o vistas con aprecio por los propios varones, o bien les son impuestas cuando los papeles heroicos y, sobre todo la patriarcalización, quedan reservados para un número restringido de ellos. Hemos intentado dar cuenta de algunas de estas líneas en lo referente a sociedades estrictamente patriarcales, como lo fueron las del occidente europeo desde la Antigüedad y hasta el fin del Antiguo Régimen. Sin embargo, ninguno de los tipos presentados es exclusivo de esa área histórico-cultural. Ermitaños, monjes y santos los hubo —y los hay— en muchas otras tradiciones religiosas, y lo mismo bandidos, forajidos y fuera de la ley de todo tipo. Quizá lo más problemático sería encontrar los tipos más específicos del Don Juan o el seductor, aunque ciertamente indicios de los mismos se encuentran en otras tradiciones literarias, por supuesto que con las peculiaridades que vienen al caso.

Lo que nos interesa destacar aquí es cómo en todos estos tipos “alternativos” al del patriarca clásico, la masculinidad opera siempre ya sea por defecto, ya por exceso. El tipo religioso de varón, el que según Friedrich Nietzsche —a quien habría que leer aquí con perspectiva de género— dará lugar a la “psicología del sacerdote”, es masculino por defecto. Ya se trate del solitario del desierto —quien huye al desierto precisamente escapando de sus deberes como patriarca en la ciudad antigua—,¹⁰⁵ del monje clásico, del canónigo o del fraile, muchos de los cuales darán lugar a figuras del santoral católico, el hombre religioso es un varón, en cierto sentido, emasculado. Los señores de la guerra, ya sea en los imperios y ciudades antiguos, en la época feudal o en

¹⁰⁵ Ésta es la tesis desarrollada por Peter Brown (1993).

la de las monarquías absolutas, toleran a este tipo de varón, e incluso lo protegen, porque no supone peligro alguno para sus estrategias patriarcales en cuanto a las alianzas matrimoniales, incremento de sus patrimonios y demás consecuencias sociopolíticas. Hay casos singulares, por supuesto, pero la tendencia general es ésta. Quizá la excepción más clara a esta regla en el mundo del monacato lo hayan sido las órdenes militares surgidas en el contexto de las cruzadas. Dichas órdenes, de las cuales la más conocida es la de los Caballeros del Temple, o Templarios, consiguieron la hazaña de conjugar la emasculación con la guerra. Nos referimos aquí por emasculación a la privación voluntaria de la descendencia y, con ello, de la herencia de un patrimonio propio. Sin familia y sin patrimonio, no hay patriarcado posible; así, los templarios y los integrantes de otras órdenes parecidas no fueron ni padres ni patriarcas. Y sin embargo, lejos de retirarse a una vida de rezos —como en Cluny—, de trabajo y oración —como los benedictinos y cistercienses, de silencio —como los cartujos—, de pobreza mendicante —como los franciscanos y otros frailes— y, en general, de transmisión del saber recibido de la Antigüedad, los templarios o los caballeros de las órdenes Teutónica, del Hospital o de Calatrava, entre otras, optaron por el cultivo de las armas. Había ahí una anomalía que con el tiempo comportaría la disolución, a veces violenta, de dichas órdenes. Sobre los templarios no tardaron en caer acusaciones de sodomía, y su costumbre de viajar, comer y combatir por parejas, incluso cabalgando el mismo caballo, no contribuyó precisamente a acallarlas. La sodomía, en este contexto, indica un exceso más que un defecto de masculinidad. Se trata de un exceso de mismidad, lo cual comporta ideas tanto de poder como de peligro. Los templarios se convirtieron en un peligro y como tales fueron proscritos, perseguidos y aniquilados. Para ello se suelen aducir motivos económicos, pero ciertamente otras muchas órdenes religiosas con cuantiosos bie-

nes no fueron perseguidas del mismo modo. Los templarios, en el delicado juego del mundo patriarcal europeo medieval, ofrecían un motivo.

Igual exceso de masculinidad encontramos en los diversos tipos de bandidos, bandoleros, salteadores, malhechores e individuos fuera de la ley en general. Aunque hoy solemos tener de muchos de ellos, así como de sus hazañas, una idea romántica o romantizada, lo cierto es que en su mundo y contexto tendieron a ser contemplados negativamente, como bestias feroces. Algunos se salvaron de dicha imagen, pero sin duda ni Robin Hood, ni Dick Turpin, Luis Candelas o el Serrallonga catalán fueron como lo cantan las baladas o se cuenta en los relatos para niños. Cabe añadirles la figura del caballero felón, generalmente, como ya dijimos, un segundón que tiene que salir a conseguir esposa y hacienda por la fuerza de las armas, las más de las veces con pocos o ningún escrúpulo. La historia de todo este abigarrado mundo de proscritos, muchas veces manipulados por los patriarcas en favor de sus propias estrategias, llenaría muchos volúmenes y no es nuestro propósito aquí. Para dar cuenta de que nos las estamos viendo con un exceso dentro del campo masculino, un verdadero precedente del machismo contemporáneo, me limitaré a explorar el esquema libidinal típico de la mayoría de las historias de este tipo de personajes, convertidas en leyenda e incluso en mito, y muchas veces trasladadas a la literatura.

Dicho esquema, que además se repite en otros casos parecidos a lo largo y ancho del mundo, tiene que ver con una cuestión para nosotros primordial: el robo de mujeres.

Digamos que, si bien las mujeres han constituido por lo general moneda de cambio prácticamente desde la aparición

del género,¹⁰⁶ las estrategias empleadas por los hombres para su apropiación han sido de muy diversos tipos. El hombre “integrado” en el sistema patriarcal obtiene a su mujer o mujeres por medio de estrategias de intercambio o de compra. El hombre situado en el lado “apocalíptico” de la ecuación, por decirlo como Umberto Eco, no tiene por lo general acceso a estos medios. Puede, por supuesto, comprarse una mujer, pero no se tratará de una “mujer legal”, sino de alguien a su vez excluido, proscrito o marginado del sistema de intercambios, alguien que por lo tanto no le reportará ninguna ventaja en el sistema de alianzas ni posición en el mundo patriarcal. Ahora bien, la versión popular del asunto, al menos la que aparece en la época romántica, nos dice lo siguiente: el bandido se robará la mujer prometida a un hombre decente, y ella se enamorará del ladrón. El hombre decente, obstaculizado de este modo en su camino patriarcal, hará lo posible por recuperar a esa mujer, pero solo para encontrarse con la desagradable sorpresa de que ella, ya “corrompida”, prefiere quedarse al lado del bandido. A partir de aquí, el desenlace puede adoptar diversas modalidades. Es la historia clásica de *Cármén*, la ópera de Bizet, o de novelas como *La Punyalada* –*La Puñalada*– de Marià Vayreda, que describe el caso en un contexto tan rico en bandidos como la montaña catalana.¹⁰⁷ Pero los ejemplos pueden multiplicarse; lo encontramos en los cuentos de tema gauchesco de Borges, en las historias de piratas caribeños, en el western y en la novela negra y su adaptación al cine. Hoy lo llamaríamos “síndrome de Estocolmo”, pero parece tratarse de algo muy antiguo. Por supuesto, en algunas versiones la mujer nunca se enamora de su secuestrador, en otras ella

¹⁰⁶ No constituye por ello ninguna paradoja que la “contribución a la teoría de la femineidad” de Horst Kurnitzky (1978) lleve por título *La estructura libidinal del dinero*.

¹⁰⁷ Publicada originalmente en 1904, en los albores del modernismo catalán.

misma se pone en sus manos con fines de venganza, o el prometido se desentiende de ella o el propio bandido la rechaza, etcétera. Pero la cuestión de la pugna por la mujer permanece. La mujer robada convierte a su ladrón, en términos de la lógica patriarcal, en un monstruo, y podemos empezar a sospechar que los monstruos, al menos los de este tipo, lejos de carecer de masculinidad, son masculinos por exceso. Se llega así al *macho*. El macho es más hombre incluso que el patriarca. Con una mujer y un patrimonio robados, el macho no necesita pasar por la paternidad para demostrar su hombría —puede tener hijos o no, poco importa, no fundará ningún linaje—, pero nunca será reconocido como miembro de pleno derecho del club patriarcal. Será perseguido, apresado y ejecutado o enviado a remar a las galeras, mientras que su patrimonio es confiscado y su mujer, si la tiene, es devuelta al redil, enviada a un convento o quizá acabe sus días en un burdel —de donde puede que ya procediera.

Tenemos aquí, entonces, diversas figuras que, ya sea desde el defecto o desde el exceso de lo masculino —de lo que aquí es considerado lo masculino— permiten situar a la masculinidad patriarcal en una especie de justo medio, dictándole tanto sus prerrogativas como sus límites. Todos estos modelos van a servir para medir a los varones en cuanto a su hombría. Un patriarca que se exceda en sus prerrogativas puede contar con que será comparado con el bandido o bandolero que asola sus tierras, de lo cual se esperará que sirva para devolverlo al cauce correcto. Por lo mismo, un futuro patriarca que muestre un excesivo interés por la religión o el estudio, será llamado a capítulo en cuanto a los deberes de su hombría en cuanto se presente la ocasión. Los ejemplos que de ello nos ha legado la historia son innumerables, y los dramas a que este esquema ha dado lugar, inimaginables. Pero no es éste el lugar para entrar en dicha casuística.

Don Juan, por ejemplo, tiene algo de bandido —se roba a las mujeres— pero, como apunta Enrique Gil Calvo (2006), se

trata más de un héroe maldito que de un monstruo. Esto lo convierte en un tipo nuevo, como lo será un par de siglos después Giacomo Casanova. Con el crecimiento de las ciudades y el paso del feudalismo a los Estados-nación, aparecen nuevas posibilidades para los hombres en fuga. En los casos del Don Juan y el casanova, así como del seductor clásico, parece obvio pensar que nadie los ha obligado a transitar por donde lo hacen, en los límites del poder masculino mismo. El mundo patriarcal los rechaza, pero no los persigue ni los proscribire, o no en la misma medida que al malhechor clásico. O al menos no siempre. Estos tipos de hombre encuentran su nicho y son, a su manera, los primeros representantes de lo que hoy llamamos “el nuevo hombre” o “la nueva masculinidad”. La pregunta aquí sería, ¿hasta qué punto son reconocidos estos nuevos tipos, en tanto que “hombres”, por aquellos sí plenamente integrados en la estructura patriarcal? Don Juan puede adscribirse al tipo del macho, es decir, el hombre por exceso, pero ¿Casanova?, ¿Valmont?, ¿qué hay en ellos de excesivo en cuanto a lo masculino?, ¿no nos encontraríamos más bien ante un defecto, algo que los acercaría a los hombres religiosos? Casanova en parte lo era, doctor en teología y abad. En cuanto a Valmont, ¿acaso no anticipa con su culto a la marquesa de Merteuil algo así como el retorno, no ya de la Dama, sino de la Diosa misma?

Si de algo no escapan todas estas figuras de lo masculino, es de medirse con respecto a una ley muy concreta, la del padre, es decir, la ley cuyo representante es el nombre del padre, o dicho en los términos que maneja el psicoanálisis, la función fálica. Ya sea por exceso o por defecto, dicha función y dicha ley serán las varas de medir con respecto a la hombría encarnada por cada quien. El religioso pretende situarse “por encima de la ley”, por decirlo como Blanca Garí (2006), pero únicamente de la del padre terrestre, el representante de Dios, ya sea el rey, el conde o el emperador. O incluso

sus equivalentes femeninos, si se da el caso. El religioso, aun así, se encuentra siempre sometido a la ley del padre celestial, Dios Padre, y ahí, ciertamente, ya no hay Diosa que valga.¹⁰⁸ Por su parte, el bandido, así como el Don Juan o el seductor en determinados momentos de su trayectoria, se encuentran claramente “fuera de la ley”; de las leyes del reino, de las del señor feudal en cuestión, o incluso de las leyes de la Iglesia cuando es ella la que se impone. Cualquiera de estas instituciones, defensoras del orden patriarcal, puede perseguir al fuera de la ley; sumémosles el municipio, cuando aparece. La Iglesia puede excomulgar al bandido, como puede hacerlo también con el rey, noble o quien sea que no se pliegue a sus normas. En lo que dure dicha excomunión, el afectado se encontrará fuera de la ley. Aparecen aquí otras figuras: el heterodoxo, el hereje, la bruja. A los ojos del poder establecido, todos tienen algo que ver con el proscrito. Victoria Sau (1973), en su trabajo sobre el bandolerismo catalán, señala repetidamente los paralelismos entre su persecución y la de las brujas. No nos es posible entrar aquí pormenorizadamente en el análisis de un fenómeno como la brujería y su represión, pero tanto el carácter antipatriarcal, o al menos alternativo al mismo, de la brujería, como el componente misógino de su persecución, se encuentran hoy firmemente establecidos.¹⁰⁹ De nuevo, se trata de intentos de sustraerse a la ley del padre.

Puede pensarse el mundo humano, al menos por lo que se refiere a las sociedades patriarcales, pero también a las de

¹⁰⁸ Siempre, claro está, que nos ciñamos a los desarrollos ortodoxos del cristianismo. Existen indicios de que en determinadas “herejías” o heterodoxias la Diosa ha podido ocupar un papel, si no superior, equivalente al del Dios. Dichas heterodoxias han sido ferozmente combatidas por la Iglesia oficial del momento, incluso, como el caso del catarismo, por medio de cruzadas *ad hoc*.

¹⁰⁹ Entre las interpretaciones más recientes del fenómeno, destaca la de Silvia Federici (2011).

dominación masculina simple –no patriarcal–, según un esquema donde todo se estructuraría, de hecho, giraría, en torno a la ley del padre. Así es como lo piensa el psicoanálisis y así es como lo he intentado pensar antropológicamente, dando ya cuenta de ello en trabajos anteriores. En dicha estructura, que quizá como mejor se entienda sea como un sistema de círculos concéntricos, el centro se encuentra fijado por el eje del poder del padre, es decir, por lo que paradójicamente constituye la excepción en cuanto al sometimiento a la función fálica, pero permitiendo así que el conjunto se sostenga. Se trata, en efecto, de un vacío alrededor del cual gira todo lo demás. Dicho vacío, en el plano cosmológico –lo que San Agustín llamó la Ciudad de Dios y en la Edad Media se conoció como la Jerusalén Celeste– se encuentra constituido por el padre supremo, Dios, algo que, siéndolo todo, por lo mismo no es nada. En el plano terrestre, la excepción fundante puede encarnar en muy diversas figuras, siempre enraizadas en el ancestro o padre primordial, el *urvater* de quien hablaremos en el siguiente apartado. Es dicho enraizamiento lo que otorga legitimidad al rey, el conde, el emperador, el líder militar o a cualquier otro representante de Dios y por lo mismo del Ancestro, es decir, de la raíz identitaria del grupo. Pero se entiende que todas estas figuras solo ocupan esa posición temporalmente, y de hecho muchas veces están ahí para ser asesinadas. Su posición no es tan diferente de la de los elegidos para encarnar a determinadas divinidades en las fiestas sacrificiales de los mexica. Durante el tiempo que dura dicha encarnación, el representante *goza*, literalmente, de todo cuanto puede ser gozado; encarna así, no únicamente al dios, sino a lo que supone, como él, no estar sometido a la función fálica. La larga lista de emperadores, reyes y otros líderes, papas incluidos, asesinados a lo largo de la historia da perfecta cuenta de que nos hallamos ante una estructura pertinaz, clave. Aunque se finja tomar el asesinato como un acontecimiento

no previsto, lo cierto es que esperar escapar de él una vez se ocupa determinada posición, al menos hasta que dicha necesidad se desvía hacia otra parte, resulta ilusorio. El destino del gozador supremo es la muerte, siendo él mismo quien la encarna en cuanto pulsión de muerte, es decir, Goce. Todos los demás, los que giran en torno a este centro, se encuentran sometidos en mayor o menor medida a la función fálica, en resumidas cuentas, a la Ley. Solo el líder supremo escapa a la ley, se sitúa por encima de la ley –no otra cosa implica la soberanía–, pero de nuevo, solo la de los hombres, no la de Dios.¹¹⁰

A partir de aquí podemos proceder de círculo en círculo, como si de una visita a los infiernos dantescos se tratara, yendo desde el que se encuentra más cercano al vacío central hasta las fronteras exteriores y más allá.

El primer círculo es sin duda el de los hombres y padres, es decir, los hombres cabales, cumplidos, “integrados”, lo cual en el patriarcado implica haber conseguido la posición precisamente de patriarca, cabeza de familia o de linaje, con posesión de un patrimonio y de descendientes, de preferencia igualmente masculinos, a quienes legárselo.¹¹¹ Durante milenios, la posición del hombre-padre implicó el derecho y el deber de la violencia, ya sea en los terrenos de caza como en los campos de batalla. Las variaciones al respec-

¹¹⁰ No está de más recordar aquí que el gozador supremo es igualmente el máximo transgresor, obligado a ello por su posición. Emperadores romanos como Tiberio, Calígula y, quizá como paradigma, Nerón, lo prueban con creces. (Al respecto, véase Pascal Quignard, 2005.) Todos ellos murieron asesinados.

¹¹¹ De nuevo, el modelo más acabado lo encontramos en la Roma imperial, cuando los “padres” que durante la República detentaron el poder político se ven progresivamente privados del mismo y desplazados por el emperador-dios, quien a partir de entonces ocupará el centro y a quien los patricios ahora rendirán el *obsequium* antes reservado a los esclavos con respecto a sus amos (Quignard, 2005).

to son múltiples según culturas y momentos históricos, pero el esquema esencial se mantiene. Hablaremos de dos terrenos donde aparecen fundamentalmente estas variantes y que se corresponden con el cruce entre la variable que podríamos considerar de género, y las de la edad y la estratificación social. En primer lugar, la edad; el patriarca cumplido es ciertamente alguien que empuñó las armas en su juventud y que puede volver a hacerlo en la madurez, pero en realidad a quien corresponde básicamente la lucha es al joven, es decir, al héroe. El patriarca aspira a tener descendientes varones que le liberen de la obligación de tomar las armas, aunque siempre se reserve el uso de la violencia de forma directa o indirecta, quizá por medio de la administración de justicia. En una situación de patriarcado sólido, con poca o ninguna oposición, lo que en realidad detenta el patriarca es el poder. La violencia, excepto en casos de guerra u conflicto civil o doméstico, es decir, interno, adquiere un carácter que hoy llamaríamos deportivo. Un caso clásico es de las justas y torneos que sirven para probar su valor a los jóvenes de la nobleza feudal, quienes no por ello dejan de reservarse el deporte, noble por excelencia, de la caza. El patriarca, claro está, puede seguir igualmente cazando hasta que se cansa o envejece.¹¹² Tenemos sobradas pruebas de todo ello tanto en la Antigüedad como en la Europa medieval, hasta el fin del Antiguo Régimen. Por supuesto, en siglos posteriores la burguesía triunfante intenta emular este

¹¹² O muere en un accidente de caza, forma de dejar este mundo no tan honrosa como el campo de batalla, pero igual de frecuente o más. Resulta interesante el caso del emperador Tiberio, ya convertido en gozador y transgresor máximo, algo así como un patriarca de patriarcas. Su muerte se produce como consecuencia de haber querido ensartar a un jabalí con su lanza, contando ya más de setenta años. Se siente mal, se lo da por muerto y el joven Calígula se proclama emperador. Pero Tiberio se recupera y tiene que ser ultimado por Macrón, general al servicio de Calígula (Quignard, 2005).

tipo de distracciones, y en los regímenes fascistas la caza también vivirá momentos de esplendor como deporte reservado a la casta dominante. Pero no únicamente, los líderes comunistas de la antigua URSS mantienen sus pabellones de caza, y algún presidente norteamericano, al menos hasta los tiempos de la Segunda Guerra Mundial, será todavía famoso por sus habilidades cinegéticas.¹¹³ De igual modo, la importancia de la figura del guerrero cazador en culturas alejadas de Occidente es omnipresente. Puede decirse que no hay cultura preagrícola o con algún grado de estatalización, donde no encontremos al prestigio masculino asociado con hazañas de caza, duelo, emboscada o guerra abierta. Dejamos abierto a la especulación, únicamente, el periodo de la revolución neolítica donde se produce el paso de la caza-recolección a los sistemas estratificados que de inmediato se construyen sobre el excedente aportado por la agricultura. Sin embargo, existen numerosos

¹¹³ Como también las guerreras; es el caso de Ike Eisenhower, general en la Segunda Guerra Mundial convertido en presidente al término de misma, o más recientemente el de George Bush padre, quien había combatido en la misma guerra como piloto. Cabe recordar que el presidente de los EE. UU. es asimismo el comandante en jefe del ejército, y puede desencadenar guerras de invasión, de castigo o simples operaciones militares puntuales en cualquier momento y con cualquier excusa. En realidad, prácticamente ningún presidente se ha privado de ello; desde la invasión fallida de la Bahía de Cochinos —es decir, de la Cuba revolucionaria— con Kennedy hasta el reciente bombardeo de supuestas instalaciones para la fabricación de armas químicas en Siria por Trump, la función guerrera ha formado siempre parte del puesto presidencial, aunque su detentador se haya limitado a dirigir o supervisar las operaciones desde la retaguardia. En el universo del cine comercial dicha función suele aparecer de forma explícita. El presidente guerrero, o al menos luchador, aparece defendiendo a su familia (*Air Force One*, 1997), las instituciones de su país (*White House Down*, 2013) o el mundo entero (*Independence Day*, 1996). Por jocosas e improbables que nos puedan parecer todas estas situaciones, no dejan de alimentar el mito del presidente en tanto líder guerrero, máximo defensor de la nación y de sus valores.

indicios de que incluso en sistemas de horticultura primitiva, las actividades cazadoras y guerreras se mantienen con mayor o menor importancia a la hora de definir la masculinidad.

Pero con ello hemos entrado en el segundo cruce de variables, aquel que se produce entre el género y la estratificación social. Es bastante obvio que el campesino no es un guerrero. De igual modo, progresivamente se le restringirá o prohibirá por completo la caza. Aquí nos encontramos con la aparición de un tercer grupo, el de los campesinos,¹¹⁴ al que posteriormente se añadirán los artesanos especializados, los comerciantes y otros burgueses en el sentido de habitantes de las ciudades. En dichos grupos, si bien todavía se espera que los hombres se patriarcalicen, ya no se espera de ellos heroísmo juvenil alguno ni desempeño guerrero de ningún tipo. Andando el tiempo, a estos hombres se los convertirá en soldados, algo muy diferente del guerrero,¹¹⁵ pero en general, al menos en el largo periodo de tiempo que abarca desde la consolidación del Imperio Romano hasta el fin del feudalismo europeo, de estos hombres ni se espera ni se desea que hagan uso de las armas.¹¹⁶ Lo mismo ocurrirá con el obrero en los tiempos de la Revolución Industrial. Campesinos y obreros, al menos en su sentido clásico, no se encuentran ya entonces en el círculo interior, el más cercano al eje central de poder, sino que son desplazados hacia el exterior, hacia lo que podríamos

¹¹⁴ Sobre las peculiaridades del estatus campesino en una sociedad estratificada, distinto de los horticultores o agricultores primitivos, véase el estudio ya clásico de Eric R. Wolf (1982).

¹¹⁵ Las diferencias entre la condición del guerrero y la del soldado han sido sugerentemente exploradas por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997).

¹¹⁶ Resulta significativo que el momento de constitución de los ejércitos de soldados en el sentido moderno coincida con aquel en que las autoridades –real y eclesiástica– emprenden esfuerzos inéditos para el control de las armas en colectivos tradicionalmente conflictivos, como los estudiantes. Por ejemplo en el París del siglo xv, por donde se mueve el estudiante y poeta François Villon (Obregón, 1954).

llamar un segundo círculo, una categoría *inferior* de hombres. Nos encontramos aquí con un fenómeno que, de ser observado únicamente desde el género, podría parecer desconcertante: el campo masculino se encuentra *jerarquizado*, y ello desde antiguo, prácticamente desde la aparición misma de las llamadas “sociedades complejas”, estratificadas o fundadas económicamente en algún tipo de cultivo (agricultura, ganadería o ambas). Pero de los campesinos, en general, al menos de los “libres”, así como de los obreros, todavía se espera que reproduzcan el modelo patriarcal. Aunque su patrimonio sea por lo común ciertamente escaso, al menos cuentan con su familia, sobre todo con su *prole*. Se encuentran, por tanto, todavía situados plenamente dentro del campo masculino.

Caso muy distinto es el del siguiente círculo: bandidos, forajidos, filibusteros, malhechores, secuestradores, mercenarios, proscritos de todo tipo a los que hay que sumar los marginados: esclavos, jornaleros de temporada, pobres en general. Su número irá en aumento conforme avanza la complejidad social (Lis y Soly, 1984), produciéndose un efecto en apariencia paradójico: dicho círculo se incrementa conforme aumenta la riqueza, el poder y, en especial, la demografía del sistema social en cuestión, imperio, reino, califato o similares. Es la historia del Imperio Romano, por ejemplo, donde el ciudadano-soldado de los orígenes, con sus tierras y perrechos, todavía plenamente vigente durante la República, es en los tiempos del Imperio un ser marginal que ha emigrado a la ciudad y se ha convertido en receptor neto de lo que podríamos llamar “subvenciones del Estado”, en forma de los célebres “pan y circo” (Toner, 2012). Por supuesto, las masas de los tiempos del Bajo Imperio ni hacen la guerra, misma que ha quedado reservada para profesionales y mercenarios, ni mucho menos tienen acceso a la caza, que ha ido quedando únicamente para los señores. ¿De cuántos hombres en dicha situación podemos decir que se hayan convertido

en patriarcas con todas las de la ley? Seguramente los hubo, como seguramente hubo muchos que jamás lo lograron o se lo plantearon siquiera.¹¹⁷ Pero ya no importa demasiado, porque, aunque siguen siendo hombres, al menos los libres, su poder como tales es escaso o nulo. En la mayoría de los casos ha quedado reducido a la emisión del sufragio cuando les sea requerido, o a la participación en algaradas bajo el patrocinio de tal o cual noble con pretensiones políticas. De una forma literal, dichos hombres se encuentran en los márgenes y su situación no es tan diferente de los esclavos; de hecho, algunos esclavos cuentan con mayor poder o riqueza aunque carezcan de derechos políticos.¹¹⁸

Pero aun así, todos estos hombres, quizá con excepción de los esclavos, o de tipos especiales como los eunucos u otros miembros de la casta sacerdotal o que se mueven en el ámbito

¹¹⁷ Duby (1999) es claro al respecto: en la Edad Media las clases populares apenas cuentan, y tampoco cabe pensar que lo haya hecho su vida sexual o matrimonial. La regulación de esta última institución por parte de la Iglesia se dirige fundamentalmente a la clase dirigente, y debe ser entendida en el marco de la pugna entre el poder temporal —emperador, realeza y nobles— y el así llamado “espiritual”, es decir, la jerarquía eclesiástica estructurada en torno al Papa y al cuerpo cardenalicio, teniendo a los obispos como sus principales delegados territoriales. Una vez completado el hundimiento, al menos sobre el papel, del Antiguo Régimen, el conflicto se desplazará hacia los dos poderes que surgen triunfantes en el siglo XIX: la burguesía y la ciencia, en especial la medicina. Esta última intentará por todos los medios asegurarse el control de la sexualidad burguesa, como han mostrado Stephen Heath (1984) y, en un plano más especulativo, Michel Foucault (1989). El equivalente de la descuidada vida sexual, matrimonial o no, del campesino, lo será en los tiempos de la revolución industrial la vida sexual del obrero.

¹¹⁸ Paul Veyne (1991) analiza el tema a partir de la figura literaria del liberto Trimalción, personaje del *Satiricón* atribuido a Petronio. La época es la del reinado de Nerón.

religioso,¹¹⁹ siguen siendo “hombres”, es decir, que su estatus se encuentra por encima del de las mujeres, nuestro siguiente círculo.

Ya en el círculo más exterior y por ello alejado del eje de poder central, ocupado por las mujeres, salimos del campo masculino para entrar en el femenino. Como ha sido puesto de relieve por William Blake Tyrell (1989) en su estudio sobre el mito de las Amazonas, como mejor se comprende lo femenino es viéndolo como un espacio protector que se extiende entre la ciudadela masculina y el mundo exterior, que sería aquello que se encuentra más allá de lo humano. De hecho, si contemplamos a las culturas humanas como sistemas de domesticación, viéndonos a nosotros mismos, como ya apuntó Darwin, como una especie *doméstica* a la par de otras a las que hemos igualmente domesticado para que nos sirvan, y establecemos un eje que iría desde lo más domesticado a lo menos, hasta llegar a lo *salvaje*, observaremos que la mayor domesticación se considera siempre lo propio del círculo interior, el del hombre-padre, disminuyendo progresivamente

¹¹⁹ Es posible que para los religiosos, cuando dicha condición implica el celibato –real o supuesto, pero con efectos parecidos o idénticos en términos de patriarcalización–, quepa hablar de un “tercer género”, mismo que constituiría la verdadera tercera parte con respecto a la dualidad básica masculino/femenino. Es algo que cabe investigar mejor, pero hay indicios que podrían sustentar esa hipótesis, en especial el intento por parte de los integrantes de dicho “tercer género”, es decir, el clero, de crear un poder paralelo al poder masculino patriarcal clásico. Es algo que, para la Edad Media europea, puede postularse a partir del estudio de Duby (1999) sobre “el caballero, la mujer y el cura”. En efecto, la figura del caballero simboliza el poder masculino clásico, el del guerrero, quien recibirá o bien se apropiará de una mujer para devenir patriarca. El cura, ajeno en principio a este esquema, intentará, no ya mediar en él, sino controlarlo por todos los medios a su alcance, primordialmente sirviéndose de la institución del matrimonio, puesta progresivamente bajo el control de la Iglesia.

hasta el exterior, el de la mujer rebelde.¹²⁰ De ahí la superposición ideológica posterior, sobre dicho eje, del par razón/sinrazón. El patriarca se considera a sí mismo lo más razonable, directamente inspirado por el Rey, por el Papa, o por cualquiera de las figuras de poder del eje central (a su vez inspiradas por Dios o por el Ancestro); los campesinos u otros hombres-padres aspirantes al patriarcado ya sufren una merma al respecto, y por lo tanto deben ser *gniados* (por el cura, el noble, el maestro...), mientras que los hombres excluidos del patriarcado o incluso de la paternidad, deben ser *controlados*, es decir, vigilados y, en su caso, castigados. Sin embargo, aun así son depositarios de las migas de razón que corresponden todavía a su condición masculina, siempre claro está que conserven su condición libre. Ahora bien, con el paso al mundo femenino se produce la entrada en la sinrazón. Aquí cabe distinguir entre dos categorías esenciales, la de las mujeres-madres,¹²¹ o mujeres propiamente dichas, constituidas

¹²⁰ En el eje eclesiástico de poder, la posición superior en cuanto a domesticación, medida en términos de sumisión y servicio a Dios, la ocupa el clérigo. Los guerreros se encuentran por debajo, del mismo modo que los clérigos, en tanto “continentes”, se encuentran en conjunto por encima del resto de los hombres, “conyugalizados” (Duby, 1999). Podríamos decir que la domesticación de la carne debe tender a su completa “espiritualización”, cuestión igualmente trasladada a las órdenes religiosas femeninas. De nuevo, encontramos un paralelismo entre este esquema y el que se establecerá a partir del siglo XVIII entre la “sexualidad burguesa”, capaz de contenerse, y la obrera, popular o campesina, considerada como incontinente e incontrolable (Foucault, 1989).

¹²¹ En la antigua Grecia estas mujeres ocupan el gineceo, mismo que se opone a la *polis* como lo femenino se opone a lo masculino. Los romanos desconocían la institución del gineceo y entre ellos las mujeres libres, las matronas, contaban con un mayor poder e influencia que sus homólogas griegas (Cantarella, 1997). La *polis* griega es entonces un mundo por excelencia masculino, como lo es la *política* que se deriva de ella. De igual modo, en Roma, el Senado y, más tarde, el Imperio, son instituciones netamente masculinas. *Grosso modo*, *polis* y gineceo se corresponden con lo que para

en franja de seguridad que rodea y protege la ciudadela masculina, y la de las mujeres “caídas”, ya sea por rebelión propia o por haber perdido la protección patriarcal.¹²² Esas mujeres constituyen la última frontera: cortesanas, prostitutas, brujas, y ya entrando en lo salvaje, tipos imaginarios como la ménade, la sirena, el hada, la náyade y un largo etcétera cuya característica común es la de encontrarse entre lo humano y lo bestial, es decir, en la frontera de lo puramente irracional, de ese mundo de lo que andando el tiempo se llamará “la Naturaleza”.

Por supuesto que en los círculos ocupados por las hembras de la especie se produce igualmente el tipo de cruces con los factores de la edad y la estratificación social ya mencionados. Nunca es lo mismo la hembra núbil que la mujer en edad reproductiva, debiendo añadir aquí una categoría específica, la de la mujer menopáusica.¹²³ La kore griega, por ejemplo, es la adolescente de la que todavía no se decide la inserción, o bien en el círculo de las mujeres-madres, o bien en el de las caídas o marginadas (Agamben y Ferrando, 2014). Por su parte, las mujeres “corazón de hombre” pueden entre los piegan aprovechar su salida de la edad reproductiva para, caso de que dispongan del suficiente patrimonio, hacer uso de un poder similar al de sus homólogos masculinos (Lewis, 1986). De igual modo, la prostituta es rara entre los pueblos no estratificados, mientras que aparece prácticamente siempre cuando las sociedades alcanzan un determinado nivel de complejidad política.¹²⁴ En estos pueblos, además, aparece la figura de la

nosotros han sido, al menos hasta hace poco tiempo, el espacio público (masculino) en oposición al hogar o ámbito privado (femenino).

¹²² Véase mi análisis para el caso del orden de género en Cuajinicuilapa, Gro., México (Vendrell, 2015).

¹²³ Sobre la menopausia y sus implicaciones en la vida de las mujeres, véase Germaine Greer (1993)

¹²⁴ Existe actualmente un debate, no únicamente sobre lo aceptable o inaceptable de la prostitución (lo cual no nos concierne aquí, donde solo nos

mujer poderosa, cuyo poder puede ejercerse sobre todo tipo de hombres: la reina, la emperatriz, la condesa u otros títulos por

ocupamos de los hechos), sino sobre su denominación correcta: la prostituta, mujer “de mala vida” o simplemente “de la vida”, o la puta, clásicas se han convertido, a efectos de corrección política, en la sexoservidora o trabajadora sexual de hoy. Sin embargo, existe otra denominación que podría abarcar todos los casos y, a la vez, ofrecer elementos para una mejor ubicación y comprensión del fenómeno: mujeres públicas. Aplicar aquí el par público/privado abre un conjunto de vías de análisis. En el patriarcado, la mujer pública es aquella que no cuenta con la protección patriarcal, es decir, de los hombres de un grupo familiar o linaje. Como tal, la mujer pública puede ser comprada, rentada o, en otro orden de cosas, estuprada y violada con impunidad (dado que al no ser de nadie no se pondrá en marcha el sistema de venganzas entre familias). Aunque se dan casos de mujeres públicas en pueblos poco estratificados socialmente, por razones diversas, pero donde la captura por un grupo hostil es la más frecuente (Luc de Heusch, 1973), la mujer pública propiamente dicha surge a la par que la vida privada, es decir, de una distinción entre lo público y lo privado que requiere de un cierto grado de estratificación social. La mujer-madre, así como la joven destinada a convertirse en tal y la anciana o menopáusica que cuenta con la protección de su grupo, son mujeres “privadas” en todos los sentidos de la palabra, destinadas de hecho a la vida privada, a veces a ser encerradas en el gineceo o instituciones similares. Las mujeres públicas, aunque puedan ser madres, no entran dentro de esta categoría, así como tampoco las ancianas que se han quedado solas, cuyo tipo clásico dará lugar a la idea de la bruja. Existen desde antiguo diversos tipos de mujeres públicas, desde las cortesanas de alto nivel a las que se venden en la calle, agrupadas o no en burdeles bajo la protección de chulos y *madames*. Estas mujeres no forman parte propiamente del círculo femenino, sino que se encuentran desplazadas hacia el exterior, en la frontera con lo inhumano. Sin embargo, lo cual no deja de ser una paradoja, pueden estar mucho más cerca del campo masculino, o incluso integradas en él, que las mujeres privadas. Con la revolución industrial aparecen en las ciudades europeas ingentes masas de mujeres desprotegidas, cuya condición, que podría calificarse de semipública, es inmediatamente sospechosa. Dejando aparte a las claramente convertidas en prostitutas —es la edad de oro de la prostitución, que Jacques Solé (1993) sitúa a partir de 1870—, el resto busca la protección en las leyes del nuevo Estado burgués, algo que se revela completamente insuficiente. Con el tiempo, este flujo de mujeres “liberadas” del patriarcado clásico se constituirá en el embrión del movimiento feminista.

el estilo, aunque no todas las sociedades reconozcan esta posibilidad. En el antiguo Egipto, por ejemplo, nunca hubo en sentido estricto “faraonas”, aunque sí hubo al menos una mujer “faraón”,¹²⁵ la célebre Hatshepsut, y desde luego hubo muchas “esposas de faraón” influyentes y célebres, como Nefertari, esposa de Ramsés II, o la no menos célebre Nefertiti, esposa de Akhenatón. Tampoco en el Imperio Romano hay emperatrices, ni en el azteca tlatoanas, pero en Europa, a partir de la Edad Media, hubo Señoras y Reinas de pleno derecho, como Leonor de Aquitania o Isabel de Inglaterra. Un caso especial, del que además ya hemos hablado aquí, es el de las consortes que adquieren un poder e influencia mayores incluso que sus maridos. Un ejemplo conspicuo lo es el de María Antonieta de Francia. Resulta interesante, y por lo demás significativo, que los ataques más duros contra la monarquía en los días previos a la Revolución la tengan por objeto a ella, como si el rey, Luis XVI, no contara para nada. No menos significativo es que uno de los mayores propagandistas revolucionarios, Camille Desmoulins, haya considerado necesario sacar del

¹²⁵ Por ello, al menos en la fase de su vida como gobernante, quizá lo más correcto sería hablar de ella como de un “hombre”, en el sentido de alguien que ocupa una posición plenamente reconocida en el campo masculino aun teniendo un cuerpo femenino, o correspondiente a la hembra de nuestra especie. En tanto cuerpo que encarna, además, el vacío central de poder, es decir, el no sometimiento a la función fálica, Hatshepsut es el hombre-padre por excelencia, el representante del ancestro y de la divinidad masculina máxima, en este caso el sol. Ocurre lo mismo con el resto de lideresas plenamente soberanas, cuando no actúan como simples consortes; de ahí hechos tan significativos como el celibato de Isabel I de Inglaterra, la “reina virgen”, o el carácter de simple consorte del príncipe de Edimburgo, marido de Isabel II, la reina actual. El caso de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón es parecido, teniendo en cuenta que su matrimonio no supuso una verdadera unión dinástica y que la reina de Castilla lo siguió siendo únicamente ella. Es algo que vemos reproducirse igualmente fuera de Europa; un ejemplo conspicuo lo constituye la célebre Ci Xi, la última gran emperatriz de China.

clóset histórico la famosa “ley sálica”, norma que impedía reinar a las mujeres, para defender la curiosa tesis –curiosa en su tiempo y contexto– en el sentido de que María Antonieta no podía ser considerada en realidad “reina” (Thomas, 1993).¹²⁶ Es como si, además de a la persona que lo lleva indignamente, hubiera que impugnar el título mismo. María Antonieta se convierte entonces, no solo en un agente de “feminización”, y por lo tanto, por medio de la irracionalidad, de decadencia de la monarquía francesa, sino incluso en una impostora al título real, por no hablar de su “extranjería”. En esta perspectiva, que no es otra que la de género, María Antonieta puede ser vista como ejemplo conspicuo de infiltración de lo femenino en el campo masculino. Resulta como mínimo curioso que algo que en siglos anteriores no parece haber supuesto mayor problema –siempre, claro está, que se guardaran las formas–, adquiriera ahora carta de naturaleza y sea presentado como algo de extrema gravedad. Hay que recordarlo de nuevo: la Revolución Francesa es de signo machista, una reacción del tipo de lo que hoy llamaríamos “hipermasculinidad”. Las mujeres de las clases populares fueron usadas al principio como tropas de choque y elementos de agitación, pero enseguida se les prohibió la participación po-

¹²⁶ La gran transgresión de María Antonieta de Francia, algo que ni el pueblo ni la revolución le perdonaron, fue haber tomado el control de la corte de Versalles. Luis XVI continuaba siendo nominalmente el rey, pero sometido prácticamente en todo a la voluntad de su esposa. De ahí que Camille Desmoulins, propagandista de la revolución, haya considerado necesario recuperar las antiguas leyes que establecían la imposibilidad de las mujeres para ser “reinas”. Es como si todo el mundo hubiese comprendido que María Antonieta, no únicamente había trascendido su condición de esposa real para convertirse en “reina”, sino que lo era *efectivamente*, es decir, siendo ella quien controlaba el poder y la toma de decisiones en Versalles. A diferencia de reinas como Isabel de Inglaterra o Isabel de Castilla, sin embargo, María Antonieta parece haber sido una reina efectiva completamente *femenina*, en el sentido en que entonces y todavía hoy se entiende lo femenino (Walter, 1972).

lítica directa, y ello por considerar que no contaban con la suficiente *razón* para la misma. Siendo la revolución de los “clubs”, lo es también de los clubs masculinos, pues no otra cosa es la célebre Montaña, con personajes como Robespierre o Saint Just, por no hablar de Marat, Danton, el propio Desmoulins y tantos otros, muchos de los cuales acabaron descabezados por sus propios colegas. Entre la plana mayor de los revolucionarios, solo se libraron de la guillotina Mirabeau, quien en realidad era el aristócrata del grupo y murió tempranamente de muerte natural,¹²⁷ y Marat... asesinado por una mujer. No es un hecho banal, como tampoco lo es la decapitación de la girondina Madame Roland, o la de Olympe de Gouges, quien intentó “corregir” la Declaración de los Derechos del Hombre incluyendo los de la Mujer; su ingenuidad, en el sentido de haber querido adelantarse en exceso a su tiempo, le costó la vida. Otras no salieron mejor libradas: el manicomio o el exilio. Los clubs femeninos fueron prontamente prohibidos, incluso los mixtos, y las mujeres regresaron al hogar y a las calles, es decir, a sus círculos en el sentido anteriormente descrito. Sufrieron un destino muy parecido al de las odiadas aristócratas versallescas: la muerte, el exilio o la relegación a la vida privada. Si hemos de juzgar por los argumentos empleados para apartar a las mujeres de la política, podemos incluso considerar que la Revolución Francesa constituye el origen del machismo contemporáneo. Con ello entraríamos en el análisis de lo que ha ocurrido con todo este asunto en los últimos dos siglos y cuarto, donde se han producido cambios importantes, mas no, o no todavía, decisivos. De ello nos ocuparemos a continuación.

¹²⁷ Podríamos incluir a otro aristócrata, cuyo papel fue importante, especialmente en los primeros días, el marqués de La Fayette. No solo sobrevivió a la Revolución, sino incluso al periodo napoleónico, llegando a ser testigo de la restauración monárquica. Sobre los principales protagonistas masculinos de la revolución, véase Louis Madelin (2004).

III. Del *urvater* al *compa*

El patriarcado no ha existido, o no de la misma forma, en todas las culturas que ha conocido hasta el momento nuestra especie. Sin embargo, la figura paterna, el reconocimiento de alguna forma de vínculo parental, ha estado vinculado a la masculinidad desde sus inicios y sigue estándolo hoy. La construcción del hombre es al mismo tiempo la construcción del padre, aunque, como hemos visto, no todos los hombres alcanzan dicha condición. Los orígenes de este esquema permanecen ciertamente “oscuros” y es de suponer que lo seguirán siendo ya que, dados los datos disponibles, así como el tipo de fuentes, no es posible ir mucho más allá de una “especulación controlada” al respecto (Cucchiari, 1981).

En cualquier caso, y como se ha intentado mostrar en los apartados anteriores, la figura del padre resulta esencial. El psicoanálisis lo reconoció tempranamente y Freud dedicó al tema uno de sus ensayos más conocidos y a la vez discutidos, *Tótem y tabú*. Se trata quizá del libro más “antropológico” de Freud, en la tradición de la antropología de salón o de gabinete que venía desarrollándose desde el siglo XIX y cuyo representante más destacado, profusamente citado por Freud, había sido James Frazer. Freud usó ciertas teorías e hipótesis, los datos disponibles de la primatología de su tiempo, y por supuesto a Darwin, para establecer una curiosa comparación entre los neuróticos estudiados por el psicoanálisis, los “salvajes” que constituían por entonces el terreno de una antropología incipiente, y la infancia tal como se desarrollaba en la Europa de su tiempo en los círculos burgueses. El resultado constituye uno de los libros más incómodos del *corpus* freudiano, poco reconocido por los psicoanalistas ortodoxos y prácticamente nada por la profesión antropológica. Lévi-Strauss, por ejemplo, no tuvo empacho a la hora de colocarlo sin más en la larga serie de versiones del conocido mito de Edipo.

Sin embargo, el libro ha continuado reeditándose, leyéndose y comentándose; Lacan no dejó de reivindicarlo –en el marco de su reivindicación del *corpus* freudiano al completo–, y con motivo del centenario de su aparición un grupo de autores mayormente procedentes del psicoanálisis publicó un libro de estudios conmemorativos (Braunstein et al., 2013). Dicho libro contiene un interesante trabajo del lacaniano Néstor Braunstein, mismo que ha inspirado nuestra indagación sobre “la oscura cuestión paterna” y a quien citaremos a partir de ahora con una cierta extensión.

Ocurre que *Tótem y tabú* no se deja eludir tan fácilmente, y por mi parte estoy convencido de que se trata de uno de esos clásicos a los que la disciplina antropológica debería prestar más atención. Dejando de lado la literalidad de los hechos que en él se plantean, es decir, la cuestión del asesinato del macho alfa primordial, el reparto de las hembras entre los hermanos, la instauración de la comida sacrificial en parte para escapar a la culpa, en parte para evitar la repetición de lo mismo, y el tabú del incesto resultante de todo ello, lo cierto es que los problemas planteados por Freud resultan cruciales para una comprensión del género, o lo que es lo mismo, de la instauración de la dominación masculina. Porque lo que Freud nos cuenta, o sobre lo que especula, es ni más ni menos que el origen del “padre”, esa figura esencial para el mantenimiento del género como estructura de poder. Podemos estar más o menos de acuerdo con las hipótesis o con aquello hacia lo que apunta la especulación de Freud, como podemos estarlo con otras muchas hipótesis por el estilo, pero hay al menos algo que queda claro y que como punto de partida no está nada mal: *la paternidad no es una condición natural*.

El *urvater*, o padre primordial, ha dado lugar a la figura del Dios Padre, o padre de todos los dioses. La existencia real de dicho padre primordial se vuelve innecesaria una vez ha quedado establecida la figura en el imaginario, es decir, en eso que

llamamos la “realidad” del género. Como ya vimos, el padre primordial encarna en múltiples figuras de poder, cuya posición es a veces ocupada por hembras de la especie, reconocidas como mujeres, pero de las que al mismo tiempo se espera que se comporten como hombres, en todo y por todo igual a como lo haría su homólogo masculino. Y ni siquiera en todas las culturas se reconoce tal posibilidad. Este “padre” se convierte en el modelo visible de los patriarcas que conforman el primer círculo del campo masculino, modelo igualmente, aunque sea *a contrario*, del resto de los hombres, es decir, de los cuerpos reconocidos como tales, mayormente machos, pero también alguna o varias hembras. Dado que la existencia de un matriarcado, a pesar de todos los intentos efectuados,¹²⁸ a día de hoy no ha podido ser probada, no existe una estructura simétrica del mismo tipo para el campo femenino, por lo que las mujeres se estructuran al igual que los hombres en torno al padre, la ley y el nombre del padre, en la forma vista en los apartados anteriores. Y se trata siempre del padre, aunque la posición esté ocupada por una “madre” –o simplemente por una mujer–, porque en el sistema de género vigente no hay nada como una ley de la madre o un nombre de la madre, es decir, algo así como una función fálica materna.¹²⁹ Es posible quizá detectar intentos en este sentido en el campo femenino, pero que nunca han logrado cuajar hasta conver-

¹²⁸ El trabajo de Evelyn Reed (1987 [1975]) puede ser tomado como un compendio de los esfuerzos efectuados al respecto en la década de los setentas del pasado siglo, en el marco de una antropología de la mujer declaradamente feminista.

¹²⁹ Caso de haberlo, lógicamente lo “femenino” dejaría de ser tal como hoy lo entendemos. Un matriarcado o un mundo de dominación femenina, con una Ancestra, una Diosa, y sus representantes, como eje organizador, es algo cuya configuración desconocemos porque es algo que nadie ha visto nunca, aunque de ello se hayan intentado recreaciones míticas, literarias o especulativas en un sentido general.

tirse en un contrapoder efectivo a la dominación masculina.¹³⁰ Por supuesto, desde el campo masculino se ha hecho todo lo posible por desbaratarlos.

Recuperar a Freud y a sus epígonos en la cuestión del padre, de su nombre y de su ley nos parece importante porque plantea un punto esencial: ¿es posible una sociedad sin padre? Algunos han ido más lejos y han postulado la inevitabilidad del patriarcado mismo (Goldberg, 1976). Hemos intentado mostrar que no es así y que no hay que confundir al patriarcado, en tanto sistema de poder históricamente situable, con la función paterna, mucho más antigua, también más exten-

¹³⁰ Podríamos citar los intentos de constituir agrupaciones de mujeres de tipo conventual, organizadas en torno al culto a una Virgen María elevada al rango de Diosa en plano de igualdad con su “marido”, Dios, o incluso en un plano superior. Entrarían aquí desarrollos religiosos considerados en su momento como heréticos y perseguidos y arrasados en consecuencia, desde el catarismo a las beguinas, pero también las órdenes religiosas para mujeres aceptadas por las iglesias del tronco cristiano. Otro caso interesante es el de la brujería. Hay indicios de que en ciertos momentos las brujas amenazaron con constituirse en un verdadero contrapoder femenino, lo cual explicaría al menos en parte la saña con que fueron perseguidas por el poder patriarcal. En el plano mítico, tendríamos los mundos o reinos amazónicos. La versión griega parece haber sido un simple mito de inversión (Tyrell, 1989), pero su persistencia y su recuperación en el momento de la colonización americana (Cardín, 1986) nos hablan de la permanente fascinación, o el temor, del poder masculino al respecto. La cultura popular contemporánea ha recuperado la idea del mundo o isla de las Amazonas por medio del personaje nacido en los cómics y llevado a la televisión y al cine de la Mujer Maravilla (*Wonder Woman*). De su popularidad es muestra el que haya estado a punto de ser elegida como emblema de la lucha de las mujeres por la igualdad en el seno de la ONU. Finalmente fue descartada, lo cual no deja de ser significativo. Tampoco las brujas, en su calidad de “mujeres rebeldes”, parecen haber perdido ni un ápice de su fascinación. Aunque el poder, al menos en Occidente, parece haber dejado de considerarlas un peligro, la cultura popular de masas sigue rindiéndoles tributo por medio de toda clase de productos literarios, cinematográficos o televisivos.

didada e igualmente más persistente. Porque si bien, y éste es el punto que quiero plantear en este apartado, el patriarcado se encuentra hoy en franca recesión, y en muchos lugares puede decirse que ya prácticamente ha desaparecido, la figura del padre sigue viva. ¿Qué ha ocurrido?

Para empezar, no todo el mundo estaría de acuerdo con la aserción sobre la decadencia y desaparición del patriarcado. El término ha pasado al lenguaje popular y sigue usándose como una “palabra clave” (Illich, 1990) para referirse en general a la dominación masculina. Sin embargo, todo apunta a que el patriarcado histórico, como orden de poder, se encuentra en recesión en Occidente desde hace al menos dos siglos, puede que incluso más, un retroceso que la globalización ha extendido progresivamente al resto del mundo.

Es importante hacer aquí una salvedad. Que el patriarcado esté en recesión no necesariamente significa que haya desaparecido, ni en todas partes ni al mismo tiempo. Existen indicios de que se encontraba ya muy erosionado entre las capas más altas de la sociedad de los siglos XVII y XVIII, es decir, en el momento en que las monarquías europeas se convierten en absolutas y, en connivencia con la Iglesia —un ámbito, recordémoslo, sin “padres”, aunque a sus miembros se les llame muchas veces así—, desactivan el poder de los nobles, los cuales habrían pasado así de ser patriarcas (como en el feudalismo anterior) a ser cortesanos, padres quizá, pero ya sin un poder político efectivo. Dejando aparte esa posibilidad, misma que cabría investigar mejor, el momento de la desactivación del patriarcado, dirigida a todas las capas sociales, coincide con el triunfo de la burguesía y con el de la revolución industrial y la consecuente implantación del capitalismo fabril. De nuevo, hay que pensar que el proceso empieza en los estratos más altos de la sociedad y desde allí se capilariza progresivamente hacia las clases trabajadoras, campesinos y obreros. Es probable que desde mediados del siglo XIX, para

capas cada vez más extensas de la población, el patriarcado haya dejado de tener sentido, mientras que en otros segmentos sociales se habría mantenido vigente hasta bien entrado el siglo siguiente, y puede que hasta hoy. Ahora bien, la desaparición progresiva del patriarcado no significa el fin de la dominación masculina; es casi al contrario, ésta se convierte —¿reactivamente?— en machismo, cuyos efectos sobre el campo femenino pueden ser devastadores.

Como han puesto de relieve Barbara Ehrenreich y Deirdre English (1990), el siglo XIX resulta decisivo a la hora de comprender las transformaciones promovidas en el orden de género por el capitalismo industrial. El orden económico capitalista, acompañado del nuevo paradigma político burgués, la democracia liberal, requiere de una serie de ajustes en la composición social que, a pesar de haber sido presentados durante el último siglo y medio como avances o “progresos”, no dejan de tener una cara oscura. Es conocida la necesidad, para el despegue del capitalismo industrial, de contar con la confluencia de dos factores esenciales: la acumulación de capital y la posibilidad de vender libremente en el mercado la “fuerza de trabajo”, es decir, la existencia de un libre flujo de “trabajadores” obligados a dicha venta para poder sobrevivir.

La historia de esa confluencia, de cómo se fueron preparando tanto los capitales que permitieron dar inicio al capitalismo fabril, como la masa de trabajadores que irá a laborar a las fábricas levantadas con dicho capital, ha sido contada ya ampliamente,¹³¹ y no es nuestro objetivo extendernos en ella. Lo que se pretende aquí es, como en todo lo anterior, aplicar la perspectiva de género a dicha historia, lo cual nos permitirá entender mejor algunas de sus consecuencias en lo que a la evolución del orden de género respecta.

¹³¹ Véanse, por ejemplo, Kriedte (1982) y Kriedte, Medik y Schlumbohm (1986).

El patriarcado clásico, o lo que Iván Illich (1990) llamó “el género vernáculo”, siendo un orden de dominación masculina, introducía sin embargo todo un sistema de protecciones. Hoy quizá las consideraríamos “mafiosas”, dado que es en este tipo de asociaciones criminales donde mejor se han conservado, pero al fin y al cabo se trataba de protecciones. Mencionaremos dos: los gremios, que cubren al trabajador adscrito a ellos y le permiten, con suerte y talento, desarrollar una carrera dentro de su profesión, y el sistema del honor y la vergüenza,¹³² que protege a las mujeres asegurándoles un puesto en la familia o la casa, un matrimonio y la entrada en el estatus de mujer-madre de una forma socialmente reconocida. Por supuesto, ni los gremios ni el patriarcado (en las ciudades ambos se encuentran fuertemente entrelazados) consiguen asegurar el éxito para el conjunto de sus miembros, ya sea del gremio, o de la familia o linaje. Hemos visto ya abundantes ejemplos de ello. Con el tiempo se forman legiones de pobres, marginados, vagabundos y, en menor medida, de “mujeres públicas”. Ello ocurre básicamente en las ciudades; pero también en el campo, con el final del feudalismo y la entrada de las prácticas capitalistas, aparecen contingentes cada vez más numerosos de personas que solo cuentan con sus brazos para salir adelante (Lis y Soly, 1984). El capitalismo, después de haber sido en parte responsable de la existencia de esta población desarraigada y flotante, que acude masivamente a las ciudades en busca de trabajo o de cualquier medio de supervivencia, se va a servir de ella para iniciar el sistema de producción fabril. Tenemos aquí lo que se ha llamado el “flujo de trabajadores”, mismos que con el tiempo constituirán la llamada “clase obrera”.¹³³ Durante la práctica totalidad del siglo XIX, y en

¹³² Julian Pitt-Rivers (1979) ha desarrollado una “antropología del honor”.

¹³³ O “proletaria”, porque de ella se espera que se reproduzca a sí misma produciendo a la vez nuevos contingentes de trabajadores para los talleres y fábricas

muchos lugares hasta bien entrado el xx, dichos trabajadores se encuentran desprotegidos. El capitalismo ha destruido los antiguos gremios y hará lo posible por obstaculizar la creación de sindicatos. El trabajador queda frente a frente con el empleador, quien tiene todas las de ganar porque cuenta con el respaldo del nuevo Estado-nación burgués, de la democracia liberal y de las ideologías políticas, económicas y sociales que surgen para validar el nuevo orden de cosas. En tanto estructura de orden patriarcal, el gremio es el enemigo a batir, y de hecho va a ser eliminado sin contemplaciones. Los nuevos sindicatos obreros no serán ya propiamente patriarcales, sino que se ajustarán mucho más, al menos en sus inicios, a una estructura de club masculino para obreros. Es decir, los sindicatos son ya organizaciones netamente *machistas*. Tampoco es éste el lugar para profundizar en la historia sindical, que además presenta numerosas variantes según países y sectores productivos, pero muchas de sus iniciativas, incluida en cierto momento la de devolver a las mujeres “al hogar” para dejar el mercado de trabajo libre para los varones, se justificarán en su momento empleando argumentos machistas.

El nuevo modelo triunfante de familia, la llamada “nuclear” por algunos autores y “conyugal” por otros, puede ser visto como una solución de compromiso establecida por el capitalismo industrial con base a sus propias necesidades productivas y reproductivas. No se trata ya de la vieja familia vernácula, propia del orden patriarcal. Ésta se seguirá manteniendo básicamente en el campo o en lugares a donde la industrialización todavía no ha llegado. Pero donde sí lo ha hecho, y fundamentalmente en las ciudades, la familia patriarcal se desvanece en favor de la nuclear o conyugal. En este tipo de familia, y aunque sigue existiendo y denominándose como tal, el padre ya no es un patriarca. Puede que siga teniendo pretensiones de ello, en especial en la primera o primeras generaciones emigradas a la ciudad, pero su destino es

perder por completo las prerrogativas patriarcales y convertirse en un “padre compañero”. Es ésta una figura problemática que de inmediato se convertirá en objeto de estudio y pasto de intervenciones psico-médicas, viéndose progresivamente sometida a una progresiva pérdida de competencias en favor de lo que Iván Illich (1978) ha llamado “profesiones inhabilitantes”. En resumen, el padre se mantiene nominalmente, pero viéndose progresivamente *desactivado* en cuanto figura de poder. Los aparatos del Estado, por medio de lo que Michel Foucault (1989 [1976]) llamó “biopolíticas”,¹³⁴ se harán progresivamente cargo de sus antiguas esferas de actividad y decisión. Habiéndosele impedido no ya el abuso de poder, sino su ejercicio mismo, el “padre” queda como una figura con funciones limitadas, de hecho, un mero representante del poder del Estado, una figura de mediación en una posición de mayor igualdad con la madre. Puede mantener sus viejas pretensiones de ser el “proveedor” económico de la familia, pero cuando la coyuntura lo requiere también la madre puede asumir ahora dicha competencia.¹³⁵ Al mismo tiempo, se conminará al padre a entrar en el terreno antiguamente reservado a la mujer: tareas domésticas, cuidado de los hijos (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Se constituye así la llamada por Illich “sociedad unisex”. El poder de los antiguos patriarcas queda reducido ahora prácticamente al del voto, y ello solo a partir del momento en que se comprende la utilidad del sufragio universal. Dicho sufragio, al principio únicamente masculino, se extenderá después igualmente a las mujeres, no tanto porque algunas de ellas lo reclamen con insistencia, sino más bien por lo mismo que se otorgó el masculino, porque se com-

¹³⁴ Para una revisión de la noción foucaultiana en el marco de los avatares de la biopolítica contemporánea, véase Roberto Esposito (2006).

¹³⁵ El caso estadounidense ha sido analizado desde la perspectiva antropológica por Marvin Harris (2006)..

prende su manipulabilidad y se evita así un potencial foco de conflicto. El sufragio se convierte en la legitimación mayor del sistema. Con el tiempo, estos individuos cuya vida privada se reduce a penas a su ámbito familiar, es decir, conyugal, quizá con los abuelos y algún otro familiar dependiente, se constituirán en las llamadas “masas”, mismas que dispondrán de una “cultura de masas” articulada y en cierto sentido impuesta por los “medios de comunicación de masas”, todo ello al servicio de las necesidades y buen funcionamiento del orden capitalista.

Junto con la desactivación del patriarcado, se produce la del sistema del honor. El Estado pretende reservarse el derecho al uso legítimo de la violencia, con lo cual todo el sistema de venganzas por afrentas al honor es atacado y suprimido. Dicho sistema era un componente importante del poder patriarcal. Sin posibilidad de hacer uso de la violencia o de vengar las afrentas, la protección patriarcal pierde su sentido, desplazándose igualmente en favor del Estado.

Se establece entonces, junto al flujo de trabajadores que el capitalismo requiere, un flujo paralelo de mujeres. Dichas mujeres, al menos en las capas más desfavorecidas de la sociedad, al principio son requeridas igualmente como trabajadoras. Cuando aparecen las restricciones al trabajo femenino, en parte impulsadas por los sindicatos obreros mismos, parte de ese flujo de mujeres es “reterritorializado”, para decirlo como Deleuze y Guattari, en el hogar. Otra parte, sumamente importante en términos cuantitativos, irá a integrar lo que se ha llamado “la edad de oro de la prostitución” (Solé, 1993). Es el momento, en la segunda mitad del siglo XIX, en que las ciudades industriales se llenan de “mujeres de la vida”, callejeras o agrupadas en burdeles de todo tipo y condición. Por supuesto, importantes contingentes de mujeres seguirán trabajando, en especial en nuevos sectores de actividad y en empleos di-

señados especialmente para ellas.¹³⁶

Ehrenreich y English nos muestran que el siglo XIX, donde se desarrollan con toda su novedad y todo su vigor estos procesos, es el siglo en que se constituyen las dos caras de la problematización del antiguo género vernáculo o patriarcal: por un lado, la constitución de un “problema de la mujer” o “cuestión femenina” en términos hasta el momento inéditos, y por el otro el desarrollo de una serie de reacciones desde el campo masculino, mismas que van desde el machismo puro y duro hasta una supuesta crisis de la masculinidad y el intento de cerrarla por medio de la proliferación de las llamadas “masculinidades diversas”.

En realidad, el hecho mismo de que hoy nos planteemos la necesidad de una antropología del género, igual que existen unos estudios o una perspectiva de género, junto con todas sus derivaciones en cualquier campo de las ciencias humanas y sociales, es fruto de estos procesos, y ellos son la consecuencia de los ajustes impuestos por el nuevo sistema capitalista industrial, al principio en algunos países de Europa occidental y en sus colonias —o antiguas colonias, como los EE. UU.—, extendiéndose desde ahí progresivamente a todo el mundo por medio de la globalización.

Pero nuestra cuestión aquí es la figura del padre, junto con su Nombre y su Ley. ¿Qué ha sido de ellos con la disolución del patriarcado?, ¿hasta qué punto son encarnados dicho nombre y dicha ley por el padre compañero?, ¿y si él ya no los encarna, quién o qué lo hace?, ¿hacia dónde se ha desplazado el poder, esa función fálica sin la cual —al menos según los psicoanalistas— el orden social ni siquiera resulta pensable?

¹³⁶ Para profundizar en estos aspectos, véase Julia Varela (1997)..

IV. Más allá del padre: las nuevas formas del amo

El patriarcado tradicional constituye un obstáculo para el capitalismo industrial, dado que entorpece la circulación y libre venta de la mano de obra. Aunque la confluencia entre la acumulación de capital —la célebre “acumulación primitiva” señalada por Marx— y la libre venta en el mercado de la “fuerza de trabajo”, en su sentido cuantificable, parecen ser consustanciales y condición *sine qua non* del capitalismo en cualquiera de sus fases, no es hasta el advenimiento del capitalismo industrial cuando la disponibilidad de dicho trabajo deviene imperativa. Como ya se ha dicho, la nueva burguesía industrial, en connivencia con un Estado-nación puesto a su servicio, procederá de diversas maneras para procurarse fuerza de trabajo. Ello ha sido suficientemente estudiado por historiadores y teóricos de todo tipo de tendencias, a los cuales remito al lector interesado en conocer más a fondo los procesos implicados. Aquí me ocuparé únicamente de aquello que concierne directamente a la modificación del orden de género y de las estructuras del poder masculino con vistas a poder atender las necesidades del nuevo sistema económico y político.

En primer lugar, se produce un desplazamiento del poder, mismo que tenderá progresivamente a acumularse en las instancias burocráticas del Estado-nación burgués. En el Antiguo Régimen, el patriarcado tradicional encuentra su sustento en la monarquía de derecho divino, a su vez ideológicamente sancionada por la jerarquía eclesiástica. Como ha señalado Ernest Becker (1977), las familias patriarcales, ya sean campesinas, de pequeños comerciantes, de artesanos o menestrales urbanos, y también, claro está, las grandes familias nobles de espada o de toga o de la burguesía enriquecida, encuentran su reflejo y su confirmación en la familia real. Centrándonos en el caso francés, cuya importancia histórica sería difícil discutir, el momento clave en la transformación de las estructuras de dicho

poder patriarcal es el de la Revolución. Visto dicho acontecimiento con perspectiva de género, puede afirmarse que con la Revolución se produce al paso de una sociedad patriarcal a una sociedad machista. De una forma por lo demás literal, el viejo patriarcado resulta decapitado junto con el rey y la reina de Francia, a quienes buena parte de la nobleza acompañará al cadalso. Ello, junto con las vejaciones sufridas por la jerarquía eclesiástica, supone el primer golpe a la credibilidad de las viejas estructuras de poder. Las mismas se mantendrán en pie, más o menos tambaleantes, durante mucho tiempo, pero quedarán indefectiblemente tocadas. Aunque el siglo XIX verá diversas restauraciones monárquicas y periodos revolucionarios, escorándose estos últimos cada vez más a la revolución proletaria, la vieja situación ya no se recuperará. Dejando de lado la evolución política, hay un factor nuevo que lo impide: la industrialización. Es sabido que la revolución industrial no se produce en todas partes al mismo tiempo ni avanza con la misma rapidez, pero lo cierto es que, tanto en sus núcleos como en sus efectos, a lo largo del siglo XIX se extiende imparablemente por toda Europa, así como por antiguas colonias que la abrazan con entusiasmo, como los Estados Unidos, y de una u otra forma por el resto del mundo. La industrialización requiere de grandes cantidades de capital, previamente acumulado en los siglos de capitalismo comercial, y también de contingentes cada vez más numerosos de mano de obra *libre*. Se llega a los tiempos del “ciudadano trabajador” (Montgomery, 1997), personas que ya no son súbditos de un rey absoluto, sino ciudadanos de una república o una monarquía constitucional. A su vez, en su inmensa mayoría, son *trabajadores*. Sin esta figura del trabajador y sin la mística del trabajo no se entienden ni la obra de Marx y Engels ni las revoluciones proletarias, pero tampoco los fascismos del siglo XX. Baste recordar el libro que al trabajador como figura dedicará el filósofo y escritor alemán Ernst Jünger (1990 [1932]),

concebido en el ambiente de los años que median entre las guerras mundiales. Junto con el soldado, el trabajador se convierte en uno de los grandes tipos humanos del siglo xx.

Ahora bien, como vimos cuando comentamos el necesario desmantelamiento de los gremios, la mano de obra libre es también la mano de obra desprotegida. Liberar a dicha mano de obra de la antigua protección patriarcal es también dejarla sin la protección que podía procurarle dicho sistema. En realidad, la función protectora se desplaza hacia el nuevo Estado burocrático, pero el proceso por el que éste se hará cargo de la misma se desarrollará con una lentitud exasperante. Será necesario todo un siglo de conflictos, luchas, revueltas e intentos revolucionarios, para que los nuevos estados-nación, en su mayoría contruidos según el modelo francés, desarrollen legislaciones mínimas al respecto, regulando cosas hoy para nosotros tan obvias como el trabajo infantil, reduciendo las jornadas laborales a dimensiones asumibles por la nueva biopolítica, creando sistemas de protección laboral, normas de seguridad, y un largo etcétera que, al menos hasta hace pocos años, en prácticamente todo el mundo, se daba por supuesto. El proceso se producirá a muy diferentes velocidades según los diferentes países, sus economías y sistemas políticos, los regímenes coloniales, y un largo etcétera de circunstancias. Hubo naciones que tuvieron que dedicar gran parte de sus esfuerzos a completar su unificación, mientras que otras pasaban a controlar vastos imperios coloniales, a la vez que las antiguas potencias perdían los suyos. Hubo guerras coloniales y conflictos internos, y todo ello comportó, entre otras cosas, el surgimiento de las ciencias sociales. La antropología se ocupó de investigar a los pueblos que habitaban los territorios coloniales, la sociología empezó a estudiar la sociedad metropolitana y sus conflictos, y diversas ramas de la historia se ocuparon, o bien de sustentar ideológicamente a las nuevas naciones, o bien del estudio de aquellas destinadas a despare-

cer ante la expansión de los países imperialistas; a esto último se le ha llamado “orientalismo” (Wallerstein, 2006).

El ciudadano trabajador es en principio -y en cierto momento pareció que pudo haber sido así de una forma mucho más radical- un ser sin género. Es lo que Barbara Ehrenreich y Deirdre English han llamado “la solución racionalista”: lo que define al trabajador es su capacidad de trabajo, no su género. Ello supone acabar con el patriarcado clásico, es decir, con la división del trabajo por géneros tal como se daba en lo que Illich llamó “el género vernáculo”. Pero no únicamente: la solución racionalista da lugar a la sociedad “unisex” en estado puro, donde todo el mundo hace de todo, la práctica totalidad de los trabajos pueden ser desempeñados por cualquier “trabajador”, sin importar ni su género ni, en principio, su edad. Incluso la familia se convierte en un obstáculo. Sin embargo, aunque el patriarcado entró en recesión con una cierta rapidez, en especial en las grandes ciudades, la familia simplemente se reajustó quedando reducida a su núcleo conyugal. Aquí debemos hacer algunas precisiones atendiendo a lo ocurrido en tres grandes momentos o derivas de la sociedad industrial: la propiamente capitalista liberal, los regímenes de planificación económica, conocidos como “comunistas”, y las sociedades fascistas.

En el capitalismo, por razones que seguramente todavía no se comprenden bien, la solución racionalista fue rápidamente abandonada en favor de la “romántica” (Ehrenreich y English, 1990). Ello suponía recuperar la diferencia sexual o de género, pero con contenidos nuevos que poco o nada tenían ya que ver con el patriarcado o el género vernáculo. Según Ehrenreich y English, el capitalismo industrial plantea la “cuestión femenina” o el “problema de la mujer” como algo inédito. En el mundo del género vernáculo la mujer no supone ningún problema –o ninguno que no pueda ser resuelto por los expedientes acostumbrados– porque tiene su

propio lugar: su esfera de actividad, sus espacios, su instrumental e incluso sus celebraciones y fiestas. Pero con el hundimiento del sistema patriarcal y la emigración masiva a las nuevas ciudades industriales, la posición de la mujer deja de ser clara. ¿Debe trabajar al igual que los hombres?, ¿y quién se encargará en este caso de atender el hogar y criar a los hijos, es decir, el relevo de la fuerza de trabajo?, ¿o de ocuparse del propio trabajador: alimentarlo, cuidarlo en la enfermedad, procurarle el necesario descanso, etcétera? Hablamos aquí, claro está, de la mujer trabajadora o de clase obrera, porque en los círculos burgueses o en las nuevas clases altas, los problemas son otros. Sin embargo, no dejan de plantearse igualmente. En cierto momento, pareciera que sobre la mujer obrera recaen todas las cargas del sistema (la hoy tan comentada “doble jornada” de las mujeres es en realidad muy antigua), mientras que sobre la mujer de las nacientes clases medias no recae nada, quedando “liberadas” de cualquier función social útil y, derivado de ello, abocadas a una serie de problemas nuevos de salud física y mental.

Con el tiempo, el sistema capitalista comprende la importancia de preservar un espacio doméstico donde el trabajo no pagado de las mujeres absorba los costos del mantenimiento y la renovación de la mano de obra industrial. Ello, aunado a las primeras crisis de sobreproducción, hará que los nuevos sindicatos obreros, convertidos en actores indispensables del sistema, aboguen por el regreso de las mujeres al “hogar”. Es algo que no sucederá en todas partes igual ni con la misma importancia, pero lo esencial es que la familia queda salvada, aunque reducida, al menos como modelo, a su núcleo básico, la llamada “familia conyugal”. La revolución proletaria irá cambiándose en esos países por la demanda de mejores condiciones de trabajo y mejores salarios, y la familia nuclear se convertirá progresivamente en la unidad de consumo básica del sistema, conforme el mercado se vaya diversificando para

atender las “necesidades” diferenciadas de cada uno de sus miembros: las del esposo, ciudadano trabajador, las de su abnegada esposa y madre de sus hijos, las de los hijos mismos e incluso la de los abuelos si los hay, o de alguna tía soltera. También las de las mascotas, claro está, mercado floreciente, etcétera.

Parece claro que en estas condiciones resultaría abusivo seguir hablando de “patriarcado”. Al padre se lo mantiene como correa de transmisión del poder entre la célula familiar y la burocracia estatal, pero su autoridad se irá viendo progresivamente mermada, llegando a su cota más baja cuando las mujeres se vean de nuevo requeridas por el mercado de trabajo, o cuando se haga necesaria la entrada de dos salarios para atender las deudas contraídas en el espinoso camino del ascenso social. En el proceso, además, y teniendo en ello una parte importante los movimientos feministas, la mujer habrá ido adquiriendo una serie de derechos: al voto, al control de sus bienes, a disponer de cuentas bancarias a su nombre, etcétera. Un conjunto de derechos sociales, políticos y económicos cuya contraparte ha sido un recrudecimiento del machismo.

En los países comunistas, empezando por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.) y culminando en Cuba, la situación ha sido ligeramente distinta. Allí, en el marco de una economía planificada por el Estado, la solución racionalista se intentó aplicar con mucho más vigor. Ello suponía un mayor ataque, no ya al patriarcado, cuyo desmantelamiento se daba por supuesto y además de una forma explícita, sino a la institución familiar misma. Los intentos de “comunitarismo” social fueron numerosos, sobre todo en los primeros años revolucionarios y en la U.R.S.S. Se implantaron los koljós y los sovjós, se diseñaron estructuras arquitectónicas y urbanísticas *ad hoc*, y se ensayaron otras innovaciones. Las mujeres tenían los mismos derechos y deberes que los hombres, entre ellos el de luchar codo con codo con ellos en

las guerras (Navailh, 1993). Pero poco a poco la familia regresó, y las viejas estructuras, como queda también claro con lo sufrido por muchas mujeres-soldado al regreso de la guerra, nunca se fueron del todo, en especial en las áreas rurales. La premio Nobel Svetlana Alexiévich (2015) aporta sobre ello testimonios estremecedores. Por otro lado, los líderes de estos países adquirieron rápidamente dimensiones patriarcales, al estilo de los viejos monarcas. El “padrecito” zar se vio sustituido por el padrecito Stalin, aunque preciso es reconocer que sus sucesores no tuvieron ya el mismo ascendiente sobre su pueblo.¹³⁷ Algo parecido sucedió con Mao en China, con Castro en Cuba, con el fundador de la dinastía todavía en el poder en Corea del Norte y con numerosos líderes de los antiguos países de la Europa del Este bajo control soviético, desde el yugoslavo Tito hasta Enver Hoxa en Albania. Tras la descolonización, algunos líderes del llamado Tercer Mundo siguieron o intentaron seguir sus pasos. La racionalización más radical posiblemente haya sido la de los Jemeres Rojos en Camboya, cuya destrucción de la familia y el patriarcado y el intento de crear una sociedad de comunidades estrictamente rurales supuso el sacrificio de miles de vidas. La clase intelectual y las clases medias del país fueron descabezadas por completo, desde los médicos a los maestros, hasta que el experimento llegó a su fin por su propia dinámica interna, de una forma parecida a como lo hizo la Revolución Francesa en el periodo del Terror.

De mucha menor duración, excepto en el caso español, fue el experimento fascista. En términos de género los tres fascismos históricos: el nazi en Alemania, el propiamente dicho de Mussolini en Italia, y el franquista español, comparten el ensalzamiento de la familia tradicional y el relegamiento de la mujer al hogar y la vida privada. Pero los énfasis son

¹³⁷ Sobre Stalin como “zar rojo”, véase Simon Sebag Montefiore (2010).

distintos, como lo son las culturas de base. En Alemania la mujer debía someterse a las tres “K”, *Kinder, Küche, Kirche*, es decir, niños, cocina, iglesia.¹³⁸ No obstante, muchas mujeres alemanas siguieron trabajando, tanto en el periodo de guerra como antes de la misma. Con la caída de Berlín y del régimen nazi, Alemania se incorporó progresivamente al capitalismo liberal occidental, del que hoy es una de las mayores potencias mundiales, y lo mismo sucedió con sus estructuras familiares y el orden de género. En Italia la familia fue ensalzada siguiendo las directrices socioculturales tradicionales, decretándose igualmente que el puesto de la mujer era el hogar (Grazia, 1993). De igual modo que con el caso alemán, el experimento terminó con la derrota en la Segunda Guerra Mundial y el país fue incorporado al capitalismo liberal. En España, en cambio, que no participó directamente en dicha guerra, la dictadura del general Francisco Franco se extendió durante cuatro décadas. Después de los primeros intentos de autarquía económica, y una vez concluida la guerra y desaparecidos los aliados alemán e italiano, el régimen de Franco se convirtió en un títere de los intereses estadounidenses en Europa occidental y el Mediterráneo, incorporándose progresivamente al capitalismo, pero con la apertura en el plano político mucho más lenta. Las mujeres españolas lo pagaron con largas décadas de encierro, sin derechos políticos y con graves restricciones a su actividad económica (Bussy Genevois, 1993). Con la muerte de Franco en 1975 y la llamada “transición”, también España se ha incorporado de lleno al capitalismo liberal. Podríamos añadir que España e Italia comparten el rasgo común de tratarse de sociedades mediterráneas, plenamente integradas en el sistema tradicional del honor tal como ha sido estudiado por diversos autores. Ciertamente, no en todas las regiones

¹³⁸ Para la situación de la mujer, familiar y sexual en la Alemania nazi, véanse Bleuel (1976) y Bock (1993).

de estos países la situación se ha dado históricamente de la misma manera, pero en donde este sistema se mantuvo fuerte, también lo hizo el patriarcado tradicional; ello, en el caso español, perduró en gran parte del país, en especial en las áreas rurales, durante la práctica totalidad del franquismo.

Los regímenes fascistas fueron intentos de volver a la Ley o Nombre del Padre en su forma más obscena, como terminaron siéndolo igualmente, aunque nunca se reconociera así, los regímenes comunistas. Todos ellos, sin embargo, se han visto superados en fecha más o menos temprana o tardía por el capitalismo liberal. Cabría añadir aquí el caso de las dictaduras latinoamericanas, impulsadas en muchos casos por los intereses comerciales de determinadas compañías multinacionales o los de la potencia capitalista dominante, en connivencia con el ejército, y que han acabado resolviéndose también en democracias liberales de fragilidad variable. En resumen, y aunque subsisten situaciones que pueden ser consideradas anómalas, puede afirmarse que el capitalismo, ahora en sus formas neoliberales, ha salido triunfante como sistema económico rector de la llamada “globalización”, es decir, en todo el mundo. Algo que en su momento fuera llamado, a raíz de la caída de los regímenes comunistas en Europa, “el fin de la historia”.

Pero la historia sigue, solo cambian los amos.

V. Matrix: ¿el regreso de la madre?

En el texto que publica en la antología, compilada en parte por él, sobre el centenario del *Tótem y tabú* de Freud, el psicoanalista Néstor Braunstein plantea la posibilidad de que las nuevas tecnologías estén haciendo posible la sustitución de la vieja ley del padre por formas de poder inéditas, las cuales se ejercerían primordialmente por medio de internet y nos lle-

garían por la vía de esas pantallas que han ido convirtiéndose en elementos omnipresentes en nuestras vidas. En palabras del autor:

Los hombres y sus hembras son los únicos en el reino animal que saben de la relación que existe entre la cópula genital y la continuación de la especie en ‘cachorros’ que aún no tienen pero aprenderán y acabarán por tener el conocimiento de esa lengua. (...) La humana es la única raza de primates que reconoce el cuerpo del padre como aquel que se ha unido sexualmente con la madre... (...) La prohibición y la asignación de una función totémica al padre o a sus representantes imaginarios y simbólicos sigue siendo, como han sostenido Freud, Lévi-Strauss y Lacan, un rasgo antropológico específico. (...) El padre, en sus tres variantes: *Urvater* de la horda salvaje, tirano de la autocracia tebana o creador irrepresentable e innumerable de la ley mosaica, las tres propuestas por Freud, conserva así su papel de fundador del psiquismo en sus oscilaciones entre el déspota que prohíbe y el padre humillado que es uno de sus destinos frecuentes en la sociedad actual, desgarrada en la transición del capitalismo patriarcal al anonimato implícito en el discurso de los mercados. En este discurso aparecido recientemente, último avatar del amo, la figura antropomórfica del padre es obsoleta. Ha sido sustituida por objetos técnicos de telecomando, por servomecanismos desechables, que ejercen el gobierno y el control sobre masas que deben obedecer sin chistar al código de procedimientos (*manual del usuario*) dictado por el objeto mismo. (Braunstein, 2013: 79-80)

Cito ampliamente a Néstor Braunstein, en primer lugar, porque es quien ha inspirado con su texto toda esta sección del libro, intento de reconstruir las estructuras del poder masculino centradas en el eje parental, pero a la vez porque me permite retomar lo ya visto y apuntar hacia unas conclusiones sobre lo que puede estar pasando con dicho poder y, en consecuencia, con el género mismo.

En primer lugar, podemos estar de acuerdo en que los humanos¹³⁹ son los únicos que son capaces de “saber”, en el sentido de hacerse conscientes de ello, cuál es la relación entre la cópula y la procreación. Ahora bien, ¿es siempre así?, ¿existe esa consciencia en todas las sociedades? Y si es así, ¿desde cuándo? Estas preguntas nos devuelven a una de las lecturas con que iniciábamos esta sección del libro, *Hombres y padres*, de Giuditta Lo Russo, pero también a las investigaciones de Bronislaw Malinowski sobre los habitantes de las islas Trobriand. Como es sabido, Malinowski postuló el desconocimiento por parte de los trobriandeses de la relación directa entre la cópula y la procreación, mismo que en realidad cabe traducir en el rechazo por parte de dichos pueblos de la participación del macho, o de su semen, en la formación de la criatura. Ello vendría a encajar perfectamente con la estructura matrilineal de dichas sociedades, donde el parentesco se transmitía por la vía femenina y el papel del padre, es decir, del marido de la madre, se encontraba desprovisto de connotaciones de autoridad. Como es igualmente sabido, al menos por todas aquellas personas versadas en el conocimiento antropológico o interesadas en estos temas desde las ciencias sociales, esta supuesta ausencia en cuanto al conocimiento de la paternidad biológica indujo a Malinowski a polemizar con los freudianos en lo referente a la tesis del complejo de Edipo. Según Malinowski, dicho complejo debía quedar reducido a las sociedades patriarcales, de preferencia a las occidentales y, dentro de ellas, a la clase burguesa en cuyo seno habían tenido lugar la práctica totalidad de las observaciones clínicas por parte de Sigmund Freud. Malinowski no tardó en ser contestado por Ernest Jones, discípulo, biógrafo y panegirista por

¹³⁹ Es interesante que Braunstein hable de “los hombres y sus hembras”. Los “hombres” solo llegan a ser tales por la vía del género, por medio de la cual convierten a las “hembras” en sus *mujeres*.

excelencia de Freud, quien afirmó que en el caso trobriandés, y por extensión en el de las sociedades de filiación matrilineal, el complejo de Edipo se encontraba simplemente desplazado, siendo el hermano de la madre quien ocupaba la posición de autoridad que en los sistemas patriarcales corresponde al padre. En términos lacanianos, cuya obra es posterior, podríamos decir que la cuestión estriba en la existencia de un nombre del padre, o una Ley, posición que puede ser ocupada por diferentes miembros de la familia o incluso del grupo social en un sentido más extenso, y que en la actualidad estaría siendo sustituida por esos “servomecanismos desechables” de que habla Braunstein, junto con su manual del usuario.

Según el autor, nos encontraríamos en la situación que fuera anticipada por Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra sobre “Capitalismo y esquizofrenia”, en la década de los 70 del pasado siglo. Como se sabe, dicha obra se compone de dos volúmenes, de los cuales el más célebre es el primero, *El Antiedipo*, libro que supuso en su momento un pequeño terremoto intelectual al atacar al psicoanálisis en sus mismas bases. Dice Braunstein (2013:80):

Ante la constante obsolescencia de los “ordenadores” tecnológicos, el padre (un sujeto, todo sujeto, según el escalafón de la sucesión generacional) es un anacronismo viviente, alguien que va detrás de las novedades del día de hoy y, más aún, está ya muerto ante las previsibles novedades del día de mañana. Aunque él no lo sepa, aunque pretenda ignorarlo. La rivalidad imaginaria personalizada y teorizada como “complejo de Edipo” tiende a convertirse en una antigualla en el día de hoy, cuando los padres, los gobernantes y los maestros desdibujan su autoridad y tienen que aggiornarse para alcanzar a los hijos, a los gobernados y a los estudiantes. El gobierno de los cuerpos y el régimen pulsional parecen definirse en ámbitos distintos de la familia. No se trata tan sólo de un cambio en el régimen familiar –como siempre los ha habido en el planeta

y en los diferentes momentos históricos—. Es el momento de repensar críticamente las tesis sobre las “máquinas deseantes” de Deleuze y Guattari y definir si *El Antiedipo* fue (y en qué medida) profético en un grado tal que no pudo apreciarse hace cuarenta años.”

Podría pensarse, leyendo lo anterior, que incluso la familia en su expresión mínima, según el célebre modelo “nuclear” o “conyugal”, se encuentra en vías de desaparición y no únicamente de cambio. La multiplicación de “nuevas formas de familia” que hemos visto producirse —y promoverse— en los últimos años podría indicar un momento de transición hacia la desaparición de la familia misma en cuanto institución, con lo cual se habría cumplido, con algunas décadas de retraso, uno de los mitos fundamentales de la segunda mitad del siglo xx: el fin de la familia (Janssens, 2004). Sea como sea, aunque dicha institución pudiera mantenerse en formas como las “familias monoparentales”, las familias compuestas por parejas del mismo sexo y similares, lo cierto es que la subsistencia en las mismas de la función paterna se revela sumamente problemática. Pero hay más; como se sabe, Deleuze y Guattari construyeron su caracterización del mundo capitalista sobre el modelo patológico de la esquizofrenia, siendo el *esquizo* su personaje típico en oposición al neurótico, el paranoico o el histérico. Ahora bien, los psicoanalistas defienden la tesis de que la desaparición de la ley del padre, o si se quiere de la ley simbólica, nos abocaría de lleno a una patología distinta: la psicosis, la cual supone quedar sujetos a la pulsión pre-simbólica, o lo que para ellos es lo mismo, al deseo de la madre.¹⁴⁰ Según Braunstein, en el “nuevo discurso de los mercados”, a diferencia de los anteriores que él llama del “amo” y del “capitalismo”, nos encontraríamos a merced del objeto @ (a

¹⁴⁰ Una buena exposición del tema se encuentra en Žižek (1994).

minúscula).

Ese objeto no es la ley ni es quien impone la ley; es inerte y, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad del funcionamiento del dispositivo de la producción (*Gestell*) que se determina ‘automáticamente’ en función de un cálculo utilitario que realiza la ‘red’ de los objetos autoprogramados y ajenos a toda ‘voluntad’. El saber (de la ciencia) está objetivado en la construcción del objeto como servomecanismo cibernético. (2013: 80)

Se trataría, entonces, de un poder ya sin rostro, un “servomecanismo cibernético” muy parecido al recreado por la película *Matrix*,¹⁴¹ ente cuyo nombre remite indefectiblemente a la “madre”. El objeto @ representa el deseo en ese otro constituido ahora por la máquina, esa matrix capaz de regular nuestro deseo sin necesidad ya de pasar por la ley del padre, convirtiéndonos en entes meramente pulsionales. Nuestra identidad habría quedado así convertida en un algoritmo donde el “género” solo constituiría una cifra más.

VI. *El retorno del péndulo*

¿Cabe hablar realmente de un retorno a la pulsión presimbólica, es decir, a la psicosis?, ¿o se trata de otra cosa?, ¿se están haciendo realidad las “máquinas deseantes” en el sentido del esquizo postulado por Deleuze y Guattari? Posiblemente, ni una cosa ni la otra. Cerraremos esta ya larga reflexión con dos salvedades, una inspirada directamente por Braunstein, y la otra por ciertos acontecimientos políticos recientes. Ello nos permitirá pasar ya a nuestra conclusión –provisional– so-

¹⁴¹ Película de Lilly y Lana Wachowski, estrenada en 1999. Posteriormente contó con dos secuelas, constituyendo una trilogía.

bre el presente y el futuro de eso que a día de hoy seguimos llamando el género.

En primer lugar, la desaparición de la ley del padre no supone una caída en la psicosis o en una pulsión pre-simbólica mítica carente de orden, sino más bien la entrada en nuevas sujeciones. Vale la pena citar de nuevo *in extenso* a Braunstein:

El telecomando, de todos modos, ejerce su poder organizando la relación del sujeto con el lenguaje más allá del marco familiar que resulta subordinado y subordina como nuevo tótem a quien está encargado de transmitir el tabú. Este proceso se desarrolla ante nuestros ojos y, por supuesto, no tiene lugar de un día para otro; es un cambio gradual que lleva desde las *sociedades disciplinarias* (Foucault), en vías de caducar, a las *sociedades de control* (Deleuze) que se perfilan en un nuevo amanecer. El juego de las pulsiones, nunca “natural”, siempre lenguajero, tiene otras reglas que se imponen a los jugadores en sus papeles de padre, madre, niño. La palabra de orden (consigna, *mot d'ordre*) ha pasado de las figuras antropomórficas tradicionales de las organizaciones tribales al conjunto de máquinas interconectadas en la sociedad global. La orientación hacia la constitución de un “hombriguero” global parece imposible de detener y obliga a pensar éticamente... (...) Es desde el anonimato de los objetos tecnocientíficos que se delimitan los lugares estructurales que ocuparán los sujetos en nuestra época. Lo que ahora constatamos y que parece una novedad procede, para nosotros, en Occidente, desde los albores mismos de nuestra civilización. Es un efecto de la escritura, de esos *hypomnemata*, vilipendiados por Platón, que venían a desplazar a las figuras del poder representado por padres y maestros que transmitían el saber y las leyes de viva voz. (2013: 81-82)

A partir de aquí, podemos preguntarnos quién o qué se encuentra detrás de esos “objetos tecnocientíficos” que hoy nos imponen su nuevo orden a la vez que nos imponen un lugar en él. A todas luces, no se trata de una mátrix servomecánica autónoma, sino que sigue tratándose de algo programado y

revisado por humanos como nosotros. Quizá la imagen más esclarecedora al respecto sea la propuesta por Jean Baudrillard (2000) en el título de una compilación de sus últimos trabajos periodísticos: “Pantalla total”.

Ciertamente, lo que hoy parece interponerse entre nosotros, convertidos paulatinamente en mónadas del “hombri-guero global”, y los nuevos amos, es una pantalla, o mejor dicho un conjunto de ellas. La pantalla se ha convertido en el acompañante y auxiliar indispensable en las vidas de millones de personas a lo largo y ancho de la aldea global. El viejo televisor es hoy un aparato casi obsoleto al lado de las *tablets*, las *laptops* y, sobre todo, del teléfono celular inteligente. Por medio de estos aparatos accedemos a Internet, de donde nos llegan las novedades y noticias de todo el mundo prácticamente en tiempo real, y donde quién más quién menos contamos con nuestras cuentas “personales” en diversas redes sociales, servicios de telefonía y mensajerías automáticas y gratuitas como el célebre y para muchos ya indispensable *whatsapp*. Todo ello bajo la égida, convertida en suerte de divinidad de nuestro tiempo, de la Comunicación, o quizá mejor dicho de la Conexión. Estar “conectados” es algo así como una forma extrema de comunicación, es la comunicación convertida en forma de vida. De hecho, si como apuntan ciertos constructivistas radicales, el lenguaje en realidad no sirve para comunicarse, sino para “crear situaciones” (Glaserfeld, 1996), podemos decir que hoy nos encontramos más “situados” que nunca. Pero al mismo tiempo, como se dijo, esta nueva forma de comunicación nos “conecta”. Supuestamente, lo hace entre nosotros y con el mundo, pero también nos conecta a la máquina, la “mátrix”, o por retomar los conceptos desarrollados por Deleuze y Guattari, a un “cuerpo sin órganos” de una magnitud que ellos no hubieran podido siquiera imaginar.

La mátrix genera la ilusión de que estamos conectados a ella libremente, así como entre nosotros y con todo lo demás.

Pero se trata únicamente de una ilusión. Nuestra conectividad se encuentra dirigida, limitada, y además constituye un gigantesco sistema de drenaje de datos personales de utilidad inmediata para el nuevo mercado global.

Sería ingenuo pensar que poderes clásicos como el Estado, y ya no digamos ese “patriarcado” que sigue sonando hoy como un mantra en los labios de tantas activistas y teóricas feministas, tienen un verdadero control sobre la mátrix servomecánica. No lo tienen, ni poco ni mucho. Dejando al lado al patriarcado, convertido en un verdadero espantajo, cabe decir que los Estados que supuestamente iban a sustituirlo no son hoy mucho más que una forma un tanto más compleja de terminal, igualmente conectados a la megamáquina global. Pero entonces, ¿quién controla a dicha máquina?, ¿o acaso puede decirse que se controla a sí misma (hipótesis “mátrix”)?¹⁴²

No hemos llegado, que se sepa, a la situación de una verdadera mátrix, de modo que cabe pensar que la máquina dispone de controladores. Si existen, son anónimos. No aparecen generalmente en las portadas de los periódicos, ocupando la sección de noticias referentes a la política internacional o nacional. Tampoco aparecen en la sección de economía, al menos de una forma abierta, aunque sin duda es allí donde debemos buscar las pistas. Los que actualmente nos controlan, por medio de nuestra “conectividad”, los verdaderos “fantasmas en la máquina”, no son los presidentes, ministros, consejeros, gobernadores o alcaldes, o los líderes políticos de tal o cual partido o facción. No es ya a ese nivel donde se toman las decisiones, o al menos las más importantes. Para encontrar a los verdaderos controladores, que es como decir al verdadero “poder”, hay que remitirse a las instituciones que regulan la economía internacional, y más allá de ellas, a las

¹⁴² Hipótesis que parece haber sido la preferida de Jean Baudrillard (2000), quien sin embargo no la llamó así.

grandes corporaciones multinacionales. Recurramos de nuevo a Braunstein:

La figura del padre, heredero del *Urvater* de *Tótem y tabú*, se materializaba en el lenguaje como nombre-del-padre y ordenaba al conjunto social con ese doble rostro, ya señalado, de ideal normalizante y de interdictor; de tótem y tabú. Su último avatar fue –en muchos lugares sigue y seguirá siendo– el capitalista que, según Marx y según Freud, engendraba las fuerzas del rebelde que lo derrocaría, el proletario para el primero, que escribió en el siglo XIX, Edipo para el segundo, autor del siglo XX. En el mundo contemporáneo este conflicto se va progresivamente desubjetivando, descarnando. ¿Desaparece así el sujeto, el sujeto del significante? No; él es integrante de la estructura pues ¿a quién se dirigiría el objeto @, agente y semblante en el discurso que hoy asoma, el discurso de los mercados que requiere de los aprieta-teclas, de los usuarios, de los cuerpos que están en el lugar del ‘goce’ intimados por el dispositivo? La función de dominación es ejercida por el objeto. En ese plano el sujeto es el siervo de la máquina que ocupa el lugar del esclavo en el discurso del amo y del proletario en el discurso capitalista. Los procesos se desarrollan de manera objetiva. La carne goza de su alienación cibernética. (...) El eclipse del sujeto que sobrevive transformado en ‘terminal’ de la máquina es un efecto de la sumisión a la dictadura de los objetos llamados ‘ordenadores’. En ellos se concreta el imperio de los *hypomnemata*. La máquina cibernética es el soporte de una memoria sin cerebro y sin cuerpo viviente... (...) El saber científico es ‘la verdad’ del nuevo discurso de los mercados, donde la ‘agencia’, el lugar dominante llamado del ‘semblante’, corresponde hoy al objeto tecnológico. Vivimos bajo la égida de una ‘inteligencia’ sobrehumana que domina sin perderse en sueños ni ensoñaciones. Sin deseo ni fantasma. Una pura memoria. Un archivo sin arcontes.” (82-83)

¿Inteligencia sobrehumana? No del todo. O quizá *no todavía*. Sigue tratándose de algo programado por *inteligencias*

humanas al servicio del capitalismo avanzado de hiperconsumo. En dicho sistema, nuestro valor es nuestro crédito, en el sentido de nuestra capacidad de compra. Nuestro crédito es también nuestra identidad, o al menos la que cuenta para el sistema. Tanto compras, tanto vales. Y *eres* lo que *vales*. En las conclusiones analizaremos como se traduce esto en términos de género, pero antes debemos ocuparnos de la reacción, o lo que ciertos autores han llamado “el retorno del péndulo”.

No es un secreto para nadie que la “conectividad” se encuentra lejos de estar a disposición de todo el mundo, ni para el todo el mundo de la misma manera. Aparte de ello, los modelos de vida que se proponen en su seno, por ejemplo, la “vida líquida” teorizada en sus libros por el sociólogo Zygmunt Bauman (2004) o el hiperconsumo de Lipovetsky (2007), solo pueden ser asumidos por capas restringidas de la población mundial, de importancia variable según diversos países. Podemos dejar de lado las “vidas desperdiciadas” igualmente analizadas por Bauman (2005), cuya muestra quizá más representativa la constituyen hoy los miles de personas que se juegan y muchas veces pierden la vida intentando cruzar el Mediterráneo desde África o México desde centroamérica, incluidos importantes contingentes de la población mexicana, para llegar a los anhelados paraísos del norte. Se trata de gente sin crédito, algo que para el sistema carece de valor. Podríamos llamarlas igualmente “vidas excedentarias”. Por otro lado, de mayor importancia para el retorno del péndulo, es decir, del padre y de su ley, están las masas empobrecidas cuyo crédito se encuentra, o bien en franca disminución, o bien en riesgo de perderse por completo. En la actualidad, asistimos por parte de dichas masas a un fenómeno ya señalado por Jacques Lacan hace décadas: la solicitud de un nuevo amo. De un amo tangible, visible, encarnación de ese poder crecientemente abstracto que ha venido a instalarse detrás de sus pantallas y es responsable directo de sus miserias, pero que para ellos carece de rostro.

Se produce entonces el regreso del padre y de su ley. Pero no basta con su Nombre, es preciso que ese nuevo padre tenga un rostro que encarne además el poder, como si dijéramos la personificación del poder que todavía creen poseer las masas, o en términos estrictamente democráticos, “el pueblo”. El poder de voto de estos sectores crecientemente mayoritarios de las poblaciones de las antiguas democracias, empobrecidos debido a una crisis que ha tenido, entre otros, el efecto de ahondar de una forma irremisible y escandalosa la brecha entre los beneficiarios netos del sistema –los amos– y los esclavos conectados a la máquina, se ha traducido en los últimos años en la entronización de una nueva serie de *urvaters*, en su sentido más obscuro. Quizá los casos más clamorosos, por su peso específico en el mundo global, sean los de la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos, primera potencia militar y económica mundial, y el de Jair Bolsonaro en Brasil, la gran potencia latinoamericana. Hay otros casos que entrarían dentro de la tendencia, con matices, pero basta con estos dos. Por su incontinencia verbal, sus declaraciones explícitamente machistas, su tendencia a saltarse las leyes y normas de la política liberal, su militarismo –especialmente en el caso de Bolsonaro–, sus políticas xenófobas o su apelación a un patriotismo descarnado, Trump y Bolsonaro constituyen encarnaciones casi perfectas, “de manual”, del padre obscuro tal como ha sido teorizado por el psicoanálisis. Su ascenso al poder ha suscitado y sigue suscitando los fantasmas, al parecer nunca superados, del fascismo. En efecto, si como ya vimos, los fascismos europeos fueron intentos de recuperación del patriarcado clásico, al menos en lo que concierne a la cumbre del poder político, pero también capilarizándose desde ahí al conjunto del cuerpo social, puede decirse que estos nuevos *amos* tampoco representan otra cosa, salvando todas las distancias culturales e históricas que procedan. Ello es quizá menos acusado en el caso de Trump

que en el de Bolsonaro, pero a fin de cuentas no deja de tratarse del retorno del péndulo en su versión más obscena. Cabe hacer hincapié, además, en que ambos se han servido con profusión, y al parecer con éxito, de los nuevos medios tecnológicos, internet y las redes sociales, así como aplicaciones de mensajería instantánea como *Whatsapp*, para difundir su mensaje o perjudicar a sus rivales por medio de las *fake news* o bulos, forma moderna de manipulación de la opinión pública que seguramente hubiese hecho las delicias de Goebbels, el —en su momento— innovador propagandista de Hitler.

Sin embargo, personajes como Trump o Bolsonaro son impostores, tanto en su pretensión de ocupar la posición del amo, en su versión puramente fálica, como en su pretensión de detentar el poder. En este sentido, puede decirse de ambos, y de tantos otros líderes mundiales actuales, que forman parte de la “pantalla total” dispuesta para encubrir la verdadera naturaleza del poder, así como sus centros. Su función es la de mantener bajo control a los deudores, los empobrecidos y, por supuesto, a esas corrientes de “vidas desperdiciadas” que, en número creciente, amenazan con poner seriamente en riesgo e incluso con echar abajo todo el sistema.¹⁴³

¹⁴³ Jair Bolsonaro dio su primer discurso tras la victoria a través de Facebook Live. De igual modo, con anterioridad se había señalado su carácter cibermediático: “El presidenciable de Brasil que creció en Facebook y no quiere salir de ahí. Jair Bolsonaro, el favorito para ganar las elecciones del domingo, tiene millones de seguidores en las redes, rechaza los debates y da contadas entrevistas para mantener el mensaje bajo control.” (https://elpais.com/internacional/2018/10/24/actualidad/1540388654_185690.html) Su perfil mostraba la imagen del mismo Bolsonaro, o la de alguien disfrazado de él, sosteniendo frente a la cámara (o la pantalla) una máscara con la faz del líder, enmascarada a su vez por unos lentes con los colores nacionales de Brasil. Bolsonaro, ahora ya efectivamente elegido presidente de Brasil por una amplia mayoría de votos, se muestra entonces en su realidad, no ya habiéndose apropiado de la pantalla y del mensaje, sino como siéndolo él mismo. Su rostro, como el del Gran Hermano en la película

Conclusión: sobre la naturaleza, el presente y el futuro del género

El género con mayúscula, es decir, el sistema u orden de género, del cual se deriva la realidad de los géneros, una vez que nos sumergimos en su estudio se revela como algo sumamente desconcertante. La conclusión de que se trata de un constructo sociocultural, una estructura de poder, parece imponerse por sí misma, y sin embargo nos cuesta aceptar que dicho constructo pueda hallarse, con variaciones, en todas las sociedades humanas conocidas, tanto en el registro histórico como en el etnográfico. La tentación subsecuente es la de buscar una razón de tipo natural detrás de tal persistencia, extensión y aparente indestructibilidad. Si el género aparece en cualquier registro histórico que podamos tener, en cualquier sociedad humana estudiada etnográficamente, y se muestra incluso capaz de sobrevivir a siglo y medio de movimiento feminista, la conclusión lógica sería pensar que *está en los genes*. Quizá no todo él, pero algo debe haber. Sin embargo, no parecen menos formidables las dificultades que a la vez encontraríamos para hacer encajar en la dotación genética de nuestra especie la sorprendente variedad, dentro de un mismo orden, que ofrecen los registros en cuanto a las for-

inspirada por la distopía orwelliana *1984*, ocupa ahora la pantalla en lo que se prevé como un régimen de restricciones a las libertades e imposición de una policía –militar– del pensamiento. Inevitable no recordar aquí el célebre *dictum* de Marshall McLuhan: “el medio es el mensaje.” Pero al mismo tiempo, hay que pensar que detrás del rostro de este padre obscuro (dado que aquí de lo que se trata es del retorno del *patriarcado*, no de la instauración de una *fraternidad* socialista como la recreada por Orwell) se oculta el verdadero poder, el único que ha celebrado a nivel internacional su triunfo: los Mercados, eufemismo para referirse a quienes hoy verdaderamente los controlan, las grandes corporaciones multinacionales.

mas de presentarse lo masculino y lo femenino. ¿Entonces?, ¿debemos aceptar que nos encontramos ante un problema antropológico insoluble?

Como ya apunté en mi anterior libro sobre el género como forma de violencia, y no he dejado de desarrollar desde entonces, hay una hipótesis que permite una salida al dilema, quizá la única posible: el género se encuentra en todas partes y resulta tan difícil, por no decir imposible, de batir, porque es lo que ha constituido a la humanidad misma tal como hoy la conocemos y la concebimos. Es necesario que invirtamos nuestra forma habitual de pensar sobre el tema: no es que la humanidad haya “creado” al género, para atender tales o cuales necesidades o por las razones que sean, sino que más bien tenemos que aprender a pensar que nosotros mismos, nuestra especie, hemos sido creados tal como ahora somos por el género. De un modo parecido a como Claude Lévi-Strauss consideraba que los mitos se transmitían por medio nuestro, es decir, que en cierto sentido éramos “hablados” por el mito, cuyas estructuras nos trascendían ampliamente, hay que llegar a la conclusión de que somos hablados, constituidos, “recreados” de alguna forma por el género.

No hay aquí metafísica alguna. El género surgió en algún momento de la evolución de nuestra especie, sin necesidad de que nadie lo “inventara”. El género, como el lenguaje y seguramente la mayoría o práctica totalidad de las estructuras e instituciones sociales y culturales, son creaciones inconscientes, tienen el estatus de propiedades emergentes, con la suficiente fuerza para transformarnos hasta el punto de, en sentido estricto, *crearnos* a su imagen y semejanza. Del mismo modo que los humanos muestran una sorprendente capacidad para olvidar que han sido ellos quienes han concebido a los dioses a su imagen y semejanza, y no al revés, lo mismo ocurre con el género.

Solo que el género es más antiguo que los dioses conocidos por la humanidad, de hecho, constituye su condición *sine qua non*, como la constituye igualmente de la humanidad misma tal como hemos sido capaces de pensarla desde que existe el orden de género.

Es necesario postular, a partir de aquí, que ni los “hombres” ni las “mujeres”, ni tampoco ninguna otra de las categorías que hoy luchan por acceder a la sustancialización dentro de una mal llamada “revolución del género”, tienen existencia alguna por sí mismas. Fuera del orden simbólico que llamamos género no puede haber ni hombre ni mujer, ni tampoco masculinidad ni feminidad, ni posición intermedia alguna. Pero, por lo mismo, no puede haber ninguna de las instituciones que conforman a la humanidad tal como hoy la concebimos: la prohibición del incesto, el matrimonio, la familia, el parentesco, las exclusividades sexuales o el complejo amor-celos. Salvatore Cucchiari (1981), en un artículo justamente célebre, lo puso de manifiesto hace ya bastantes años. Por desgracia, como tantos otros “descubrimientos” efectuados por las ciencias humanas y sociales, tampoco éste ha conseguido atravesar el velo de nuestro sentido común. Entre otras cosas, porque dicho sentido común, y con él nuestra subjetividad misma, nuestro “yo”, se encuentran constituidos precisamente por dichas instituciones, teniendo como fondo al género.

La persistencia del género se explica porque, desde su emergencia, y una vez constituidas las estructuras e instituciones de eso que llamamos “la humanidad” —algo que es más un constructo histórico que una especie en el sentido biológico—, generación tras generación de humanos, a lo largo y ancho del planeta, han venido reproduciendo el modelo o esquema básico bajo pena de acorralamiento o desaparición en caso de no hacerlo. No cabe descartar que algunas de las adaptaciones básicas necesarias para adquirir el estatus de “hombre” o

conservar el de “mujer” hayan ido incluso incorporándose a nuestro bagaje genético, lo cual contribuiría a reforzar la idea de la “naturalidad” de dichas características, pero en mi opinión caben pocas dudas de que el grueso de las estrategias de masculinización, feminización, y todo lo que llevan consigo, son de carácter sociocultural. Ello, no obstante, se encuentran a tal punto arraigadas en las instituciones y las estructuras del mundo humano que pueden ser dadas por obvias, de manera que las más de las veces su absoluta implacabilidad, por no decir su *crueldad*, se nos escapan. Somos convertidos en hombres o mujeres, según las vías humanamente establecidas, por medio de largos y duros procesos de socialización cuya artificialidad no llegamos a comprender, sencillamente porque nos cuesta pensar una humanidad construida sobre otras bases. No ha sido hasta los más recientes desarrollos de las ciencias humanas y sociales cuando dicho descentramiento de lo humano, y la reflexión subsecuente sobre sus fundamentos, se ha hecho posible. En las últimas décadas, en gran medida gracias al impulso de movimientos como el feminismo, los grupos que componen la diversidad sexual, o el transgenerismo, han asistido al intento de aplicar parte del conocimiento adquirido a la transformación social, pero las acciones no siempre han sido coherentes, los criterios para la selección de lo aceptable con respecto a lo intolerable distan de estar claros, y las reacciones provocadas suelen ser brutales.

En cierto sentido, somos tan incapaces de salir de nuestra propia época, con toda su panoplia de sesgos y valores, como lo somos de salir del género mismo y de la humanidad creada por él. Las estructuras fundamentales del género como orden de poder, algunos de cuyos rasgos esenciales se intentan mostrar en las páginas precedentes, son siempre las mismas, con contadas excepciones cuya “artificialidad” con respecto al orden humano general de las cosas las convierte en las que

confirman la regla.¹⁴⁴ Ahora bien, dentro del marco de esas estructuras fundamentales, las variaciones posibles son muchas. Para dar cuenta de las mismas, no basta con estudiar al género en sí mismo, o con “ponerlo en perspectiva”; es necesario cruzarlo con la edad o la estratificación social, y, ante todo, en el caso de los desarrollos civilizatorios, es necesario historizarlo. En situaciones de poca complejidad en cuanto a la estratificación social, los sistemas para determinar quién entra o quién resulta excluido de los centros de poder definidos por el género, en este caso la condición de “hombre”, son relativamente simples: hay que superar pruebas o ritos iniciáticos, hay que saber desempeñarse como cazador, guerrero, u horticultor o pastor cuando se practican la ganadería o la horticultura, y a partir de cierta edad es necesario alcanzar el estado matrimonial y la condición de progenitor. No todos están obligados a hacerlo, y muchas culturas articulan “salidas” para los escasos candidatos potenciales que prefieren rechazar la hombría y todo lo que conlleva. Para las hembras, el estatus suele estar igualmente definido y ni siquiera hace falta alcanzarlo, porque se da por supuesto. Para ellas la tragedia, como bien ha señalado Françoise Héritier, es la incapacidad de engendrar. La esterilidad femenina (propia o del marido, pero ella acabará casi siempre cargando con la culpa) es una causa de “caída” del estatus femenino convencional, el de mujer-madre, a una posición marginal. Otras mujeres,

¹⁴⁴ Sería el caso de sistemas familiares como el de los nayar de la India, adoptados por la necesidad de defender al grupo en circunstancias históricas muy específicas, o el mucho más complejo, en cuanto a su diseño, y radical en lo referente a sus intenciones, del *kibbutz* israelí. Cabe apuntar que en este último caso sus diseñadores se inspiraron en las teorías en su época dominantes sobre la condición humana, tales como el marxismo y el psicoanálisis. Véanse los textos compilados en Lévi-Strauss, Spiro y Gough (1974). Para la cuestión del *kibbutz* pueden consultarse también los trabajos de Clara Malraux (1988) y Leopoldo Müller (1973).

por diversas circunstancias, se encuentran en otro tipo de situaciones al margen de lo considerado normal: las mujeres públicas, escasas en este tipo de sociedades, pero existentes, ya sea por haber perdido la protección del esposo, del linaje o clan, o haber sido capturadas en alguna expedición punitiva, de caza o guerra.

En la mayoría de estas sociedades, la posición de poder, con el uso de la violencia como su prerrogativa asociada básica, está reservada a los nacidos machos (en el sentido biológico). Pero hay casos en que las hembras pueden acceder a ella, y casos donde esta adscripción parece encontrarse invertida. En realidad, el esquema básico del orden de género no se modifica por ello, pero además, al haberse construido sobre la diferencia sexual de la especie (biológica), el precio que tienen que pagar las hembras para ocupar la posición de poder es considerable. En ciertos casos, como en el de los mundugumor, estudiados por Margaret Mead, las mujeres rechazan o minimizan la función procreadora. Este rechazo de la maternidad y sus servidumbres lo encontraremos en diversas ocasiones a lo largo de la historia humana, lo cual contradice la supuesta existencia de un “instinto maternal”, idea probablemente creada para poner y mantener a las hembras en su sitio como mujeres-madres. Las razones pueden ser diversas. El origen de esta actitud en las mujeres mundugumor nos es desconocido. En otras ocasiones, ha sido la incorporación de las mujeres a la vida, si no “pública”, al menos mundana, la que parece haber generado estos comportamientos como tendencia general e incluso moda (Badinter, 1981). Se ha reportado también el rechazo de las mujeres a cumplir con su papel en la procreación en situaciones de aculturación grave (Clastres, 1996). Otra de las situaciones estudiadas es el caso de las mujeres a quienes se permite el acceso al poder cuando ya no se encuentran en su edad fértil y han conseguido acumular los recursos necesarios para sustentar dicho poder (Lewis, 1986).

Esto, en cuanto a tendencias generales capaces de afectar a un pueblo o cultura enteros, o una entera clase social o conjunto de ellas. Pero lo cierto es que con la complejización social muchas hembras-mujeres acceden a elevadas cotas de poder, mucho mayores que las de grandes contingentes masculinos de sus sociedades. El caso extremo es el de la “reina” que ejerce su mandato en solitario, en muchos casos al precio de su “esterilización”. Ha sido igualmente el camino de líderes religiosas populares (Juana de Arco, santificada después de haber sido quemada por bruja), de santas como Catalina de Siena, o de abadesas. El caso de las “presidentas” de repúblicas o monarquías constitucionales en el mundo contemporáneo se parece más al de las mujeres “corazón de hombre”, dado que estas mujeres suelen acceder al poder en edades avanzadas y permanecer estériles mientras ocupan el cargo, se encuentren o no en la menopausia.

Todas estas mujeres, como la denominación “corazón de hombre” parece confirmarlo, ocupan una posición de poder que se encuentra en el polo “masculino” del orden de género. Por ello, no suelen hacer nada por cambiar dicho orden, o al menos nada que no hubiera hecho un rey, líder religioso o presidente masculino. No “feminizan” el mundo, y sería interesante ver lo que podría ocurrir en caso de que decidieran hacerlo. En realidad, es difícil pensar en cómo podrían, dado que nadie sabe a ciencia cierta cómo sería un mundo “femenino”, no ya un mundo construido sobre nuestra actual idea de lo femenino, sino un orden de género completamente diferente, una humanidad distinta.

Con la aparición de la complejidad, el poder masculino sufre parecidas escisiones, solo que más profundas y afectando a un mayor número de los integrantes del campo correspondiente. Una de las estrategias más antiguas para el mantenimiento de dicho poder ha sido su dualización según un polo que podemos llamar de lo temporal, donde encarna

en la figura del guerrero, y un polo de lo espiritual, donde hallamos al chamán. De ambas figuras (en sus múltiples formas encontradas a lo largo y ancho del espectro cultural de la humanidad) puede decirse, no únicamente que constituyen las dos caras del poder masculino, sino que reproducen la división misma entre lo masculino y lo femenino. En cierto sentido, se trata de una apropiación de lo femenino al interior de lo masculino, dado que no basta con constituir a lo femenino mismo y colocarlo en una posición subordinada, sino de trasladarlo simbólicamente al ámbito de lo masculino. Recuérdese que el modelo básico es siempre el de la división sexual, la cual en sí misma, en su naturaleza puramente biológica, es irreductible. Como ha señalado Françoise Héritier, el macho cela los poderes fecundantes de la hembra, y el género no es más que la traducción simbólica de ese celo, del intento de apropiación de esos poderes por parte del macho. Para ello, la hembra es puesta en custodia y el macho instauro la relación de paternidad, la más propiamente humana. No es únicamente la hembra la subordinada a esta nueva estructura de poder, sino que lo es la sexualidad misma. Por ello, no debe extrañarnos que muchas veces a la hembra, ya convertida en “mujer”, se la asocie o incluso se la confunda con lo sexual, como si le fuera inherente, mientras que el macho-hombre se encontraría mucho más alejado de ello. Tampoco debe extrañarnos ver aparecer aquí la clásica equiparación entre lo femenino y lo “natural”, cuando no lo irracional o lo incontrolable. Así, la subordinación de la sexualidad se convierte a la vez en la de la hembra, convertida en “mujer-madre” al servicio del orden masculino. Entonces asistimos al “retorno de lo reprimido”, cuando tanto lo sexual como lo “femenino” adoptan figuras y formas peligrosas o monstruosas: la ninfómana –de ninfa–, el súcubo, la bruja, la cortesana, la lolita (una de las múltiples formas de la mujer-niña), la mujer “pública” (es decir, no sometida al control de un determinado linaje), la vampira, y un

extenuante etcétera, a veces lo mismo con múltiples variantes culturales. Todas ellas pueden ser consideradas encarnaciones, entre lo imaginario y lo real, del resto no sometido en la hembra humana y a la vez del resto no subordinado de la sexualidad humana. Por supuesto, se trata de la subordinación y sometimiento al grupo, es decir, a lo social, y al lenguaje, lo simbólico, en resumidas cuentas, a eso que llamamos la cultura o la “civilización”.

Volviendo al campo masculino, la dualidad básica guerrero-chamán (o cazador-chamán) se convertirá con el tiempo en la dualidad entre el poder de los que detentan el uso de las armas, rey, nobles, caballeros, etcétera, y los que detentan lo que podríamos llamar el manejo de los símbolos sagrados, jefes de iglesia, obispos, diáconos, sacerdotes o monjes. En los ejemplos más conocidos y estudiados, donde esta doble estructura se muestra quizá de una manera más clara, puede observarse que la interpretación de dicha estructura y del eje central del poder varían según el grupo considerado. Los guerreros, simbolizados en su cúspide por el rey (sea cual sea el nombre que éste adopte), consideran al poder espiritual como inferior y sometido. En el mundo del guerrero, lo que rige es la violencia, en ejercicio o en espera de ello, es decir, las armas, pero también el patriarcado, el patrimonio, el linaje, etcétera. Ahí el poder espiritual es visto como un complemento colocado en una posición subordinada. Pero desde el lado de este último poder las cosas se ven de una forma distinta: el líder religioso o jefe de iglesia (por ejemplo, el Papa) es quien se encuentra verdaderamente en contacto directo con Dios, por encima del rey. Por lo demás, la estrategia es aquí la continencia, que en sus formas más puras se traduce en celibato. Los sacerdotes se contienen, y ello lleva el poder masculino a sus cotas más altas, dado que el poder masculino se establece en última instancia, como ha señalado Joan Copjec, por medio de la contención autoimpuesta. Pudiera entonces

establecerse una jerarquía según el grado de contención: en lo más alto de la misma estarían los sacerdotes y monjes, con esa infiltración constituida por las monjas, es decir, hembras que han renunciado a entrar en el estado de mujeres-madre para pasar a colocarse directamente bajo la protección divina. Un segundo nivel de contención lo constituiría el resto de los machos, los que no renuncian al estado conyugal, es decir, al matrimonio y la familia. Las mujeres-madre reconocidas como tales se encontrarían en un mismo plano, pero sometidas a los hombres. Por debajo de todos ellos se encontrarían las mujeres “públicas”, las “caídas” y, en general, las incapaces de contener su sexualidad en lo más mínimo. En el límite, dichas hembras se convierten en el terror máximo de los hombres, dando lugar a las figuras fantasmáticas ya mencionadas, temor que quizá pueda resumirse en la célebre y ampliamente extendida por el mundo imagen de la “vagina dentada”. Pero también se encontrarían aquí los hombres caídos o expulsados del patriarcado. ¿Qué otra cosa es el mito de Don Juan sino expresión de esta incontinencia masculina? ¿O la figura del seductor clásico, encarnada en biografías como la de Giacomo Casanova? Pero encontraríamos aquí, de hecho, a múltiples figuras de la “monstruosidad” masculina, todas ellas formas, en el imaginario, del diablo, cuya característica principal es atacar de raíz y en lo posible romper, por una parte, el sistema de alianzas patriarcales sobre el que se fundamenta el mundo de los guerreros, y por la otra las pretensiones de continencia de los sacerdotes. Cabe recordar aquí las célebres “tentaciones de San Antonio”, figura mítica del anacoretismo antiguo, pero desde luego no es el único, el tema se repite a lo largo de toda la historia del monacato, tanto en Occidente como en sus formas orientales o en otras partes del mundo. Una versión contemporánea del tema la encontramos en las insinuaciones efectuadas por algunos jerarcas de la Iglesia católica en el sentido de que sería el Diablo mismo, nada me-

nos, quien se encontraría detrás de los escándalos por casos de pederastia y abusos en general cada vez más difíciles de silenciar. El sacerdote pederasta se ha convertido en una de las figuras conspicuas contemporáneas del monstruo, en un mundo donde la pederastia o pedofilia constituye el último gran tabú en cuanto al establecimiento de los límites que han de asegurar la subordinación de lo sexual a lo social. La pedofilia o el abuso sexual infantil son hoy nuestro Gran Miedo sexual, por razones complejas que no corresponde analizar aquí, y cuando el abusador es un sacerdote el golpe va directo al núcleo del poder eclesial: la continencia.

La situación actual del orden de género, así como de sus estructuras de poder y los personajes –identidades– a que dan lugar, es de confusión y desconcierto. Ello no obstante, sería preciso investigar de una forma más sistemática hasta dónde alcanza dicho desconcierto, teniendo en cuenta factores como la clase social, el país, la etnia o la franja etaria. Para los que nos dedicamos a la investigación y la crítica sobre estos temas, los malestares son evidentes. Malestares al interior del movimiento feminista, mismo al que cabría referirse en plural, así como malestares de todo tipo en los cruces identitarios entre los movimientos LGBTQ+, los transgenerismos y los propios feminismos, y entre ellos y otros movimientos sociales más preocupados por las luchas “de clase” o las diferencias socioeconómicas, raciales y étnicas. Frente a todo ello, asistimos en la actualidad a un verdadero contraataque por parte de los sectores más conservadores de la sociedad. Una de sus estrategias más hábiles ha consistido en darle la vuelta al género y convertirlo en una “ideología” opuesta a los derechos de la “familia natural”, mismos que cabría defender por todos los medios posibles. La estrategia consiste en eludir la consideración de las propias ideas sobre el género, la familia, el matrimonio, etcétera, en tanto que ideología, atribuyendo esta etiqueta únicamente a los defensores de los géneros múltiples, las

familias diversas o el matrimonio igualitario. Haciéndolo así, se consigue presentar a los modelos normativos sobre todo ello en tanto que “naturales”, es decir, exentos de la susodicha ideología. Por supuesto, desde la óptica que manejamos aquí, dicha operación resulta falaz, pero su eficacia social no puede ser negada. El triunfo del ultraconservador Jair Bolsonaro en Brasil, con el apoyo de las iglesias evangélicas más ultras, pero también la agenda, socialmente conservadora en muchos rubros, del actual presidente de México, constituyen un buen indicio de la fuerte implantación y persistencia de los modelos tradicionales, incluyendo las ideas sobre lo masculino y lo femenino y sus papeles respectivos en el orden social.

Las perspectivas de futuro son entonces inciertas. Para los que nos encontramos implicados de alguna forma en estos cambios de perspectiva, la impresión puede ser la de una transformación tan imparable como irreversible. Pero una mirada sosegada más allá de nuestras redes académicas o sociales, incluidas las internauticas, invita a la prudencia. Todo parece indicar que para sectores numéricamente muy importantes de la sociedad global, de hecho mayoritarios, el orden de género ha sufrido en las últimas décadas pocos cambios más allá de los inducidos por los ajustes del propio sistema. Sin duda el patriarcado ha proseguido su desmantelamiento, perdiendo cada día más importancia en nuestras sociedades, pero dicha pérdida del poder patriarcal se ha visto compensada con creces –trágicamente– por el crecimiento de un machismo cada vez más violento. Puede que los padres hayan perdido poder político como tales, y también en el hogar, pero las mujeres siguen siendo violentadas, golpeadas y asesinadas, y en países como México, con importantes problemas de descomposición social, lo están siendo más que nunca. El feminicidio ha alcanzado cifras de verdadero escándalo no solo en México, sino en toda Latinoamérica. Sigue siendo un problema global, pero habría que analizar y comparar cifras según países, áreas

culturales y económicas o estratos sociales, lo cual queda fuera de nuestros objetivos aquí.

¿Se trata de una última reacción ante modelos destinados irremisiblemente a desaparecer?, ¿son las presentes cifras de feminicidios, secuestros, violaciones o acoso el último coletazo del machismo, y con él del patriarcado y de la dominación masculina en general?, ¿pueden ser incluidos en esta lista de reacciones el ascenso al poder de líderes ultraconservadores en diversos países, o la reaparición de partidos ultranacionalistas o incluso fascistas con agendas claramente sexistas? Es una posibilidad sobre la que solo el tiempo podrá aportar algún tipo de luz. Por el momento, hay elementos tanto para el optimismo como para una lectura mucho más fatalista.

Mientras esto ocurre y centra los debates de académicos y activistas, la Red sigue imparable su expansión y colonización de nuestras vidas, poniendo en marcha cambios cuyo alcance verdadero no empezaremos a ver, seguramente, hasta dentro de unos años. Si nuestra proyección es correcta, es posible que la gente sea vista e identificada cada vez más a partir de su valor crediticio, como de hecho ya ocurre hoy, que en función de identidades de corte más tradicional. No cabe duda de que éstas persistirán, e incluso puede que tomen nuevas formas, contenidos o funciones, pero es igualmente difícil imaginar que “hombres” y “mujeres” podrán seguir siendo durante mucho más tiempo lo que básicamente han sido durante los siglos y milenios de la vida de ese orden que llamamos “el género”. Cabe pensar que los cambios se iniciarán en determinados sectores sociales, como de hecho ocurre siempre, y que desde ahí se irán extendiendo hasta capilarizar el conjunto del cuerpo social. Puede que se llegue a la situación en que, efectivamente, el haber nacido con un determinado cuerpo ya no resulte identitariamente determinante. Hoy para mucha gente ya no lo es, o al menos no tanto como lo fue. A partir de aquí, las relaciones entre los cuerpos cambiarán, discurrirán

por otras líneas según guiones que ya no serán los del género, dando lugar así a la posibilidad de una humanidad diferente. Qué duda cabe de que las nuevas tecnologías, tanto las que hoy ya podemos ver en operación como las que se encuentran en puertas, tendrán en todo ello un papel decisivo. Diversas acciones seguirán produciendo diferentes reacciones, pero al final puede que el panorama de conjunto haya llegado a ser sensiblemente diferente. Las relaciones de poder, tema que nos ha mantenido ocupados a lo largo de las páginas anteriores, deberán reestructurarse en función de esos cambios. Es posible, incluso probable, que a pesar de los intentos de apuntalamiento que hoy podemos ver un poco por todas partes, la ciudadela masculina termine por caer. Los grupos humanos deberán entonces organizarse de otra forma, según estructuras que, de alguna manera, comportarán órdenes de poder distintos. ¿También de violencia? Nos gustaría pensar que no, pero cualquier especulación al respecto nos llevaría al terreno de la ciencia-ficción. Hemos de detenernos aquí, esperando que estas reflexiones puedan ser útiles en la construcción de una humanidad –quizá una trans o una poshumanidad– más justa, equitativa y, por qué no decirlo, feliz.

Bibliografía

- ADOVASIO, J. M., Soffer, Olga y Page, Jake (2008). *El sexo invisible. Una nueva mirada a la historia de las mujeres*, Barcelona, Lumen.
- AGAMBEN, Giorgio y Ferrando, Mónica (2014). *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, Ciudad de México, Sexto Piso.
- Alexiéovich, Svetlana (2015) *La guerra no tiene rostro de mujer*, Ciudad de México, Debate.
- ARDREY, Robert (1967) *African Genesis. A personal investigation into the animal origins and nature of man*, London and Glasgow, Collins, The Fontana Library.
- ARDREY, Robert (1968) *The Territorial Imperative. A personal inquiry into the animal origins of property and nations*, New York, Delta.
- ARENAL, Sandra (1986) *Sangre joven. Las maquiladoras por dentro*, Ciudad de México., Nuestro Tiempo.
- ASKEW, Sue y Ross Carol (1991) *Los chicos no lloran. El sexismo en educación*, Barcelona, Paidós Educador.
- BACHOFEN, J. J. (1992) *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.
- BARING, Anne y Cashford, Jules (2014) *El mito de la diosa*, Madrid, Siruela.
- BAUDRILLARD, Jean (2000) *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama.

Bauman, Zygmunt

2004 *La sociedad sitiada*, Ciudad de México, FCE.

2005 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth

2001 *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós.

Becker, Ernest

1977 *La lucha contra el mal*, Ciudad México, FCE.

Benedict, Ruth

1987 *Raza: ciencia y política*, Ciudad México, FCE.

2003 *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza.

Binford, Lewis R.

1994 *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, Barcelona, Crítica.

Bleuel, Hans Peter

1976 *Sexo y sociedad en la Alemania nazi*, Madrid, Felmar.

Bock, Gisela

1993 “Políticas sexuales nacionalsocialistas e historia de las mujeres”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 171-201), Madrid, Taurus.

Braidotti, Rosi

2004 *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.

Braunstein, Néstor A.

2013 “El padre primitivo y el padre digitalizado: del urvater al Big Brother”, en: Braunstein, Néstor A., Fuks, Betty B. y Basualdo, Carina (coords.), *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)* (pp. 76-99), Ciudad de México, Siglo XXI.

Braunstein, Néstor A., Fuks, Betty B. y Basualdo, Carina (coords.)

2013 *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*, Ciudad México, Siglo XXI.

Brown, Peter

1993 *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik.

Bussy Genevois, Danièle

1993 “Mujeres de España: de la República al Franquismo”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 203-221), Madrid, Taurus.

Butler, Judith

1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, Routledge.

2001 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ciudad México, Paidós/PUEG-UNAM.

Campillo Álvarez, José Enrique

2016 *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Ciudad de México, Booket.

Cantarella, Eva

1997 *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

Cardín, Alberto

1984 *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, Tusquets.

1986 *Tientos etnológicos*, Madrid, Júcar.

Casanova, Giacomo

2009 *Historia de mi vida*, Girona, Atalanta.

Chase, Cheryl

2005 “Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en: Grupo de Trabajo Queer (eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* (pp.87-112), Madrid, Traficantes de Sueños.

Choderlos de Laclos, Pierre-Ambroise

2000 *La educación de las mujeres y otros ensayos*, Madrid, Siglo XXI.

Clastres, Pierre

1996 *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.

2010 *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus editorial.

Copjec, Joan

2006 *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós.

2011 *El compacto sexual*, Ciudad de México, Paradiso.

Craveri, Benedetta

2006 *Amantes y reinas. El poder de las mujeres*, Ciudad de México, FCE/Siruella.

2018 *Los últimos libertinos*, Madrid, Siruella.

Cucchiari, Salvatore

1981 “The gender revolution and the transition from

bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy”, en: Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (pp. 31-79), New York, Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix

1985 *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

1997 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

Denon, Vivant

2005 *Sin mañana*, Girona, Atalanta.

Douglas, Ann

1978 *The Feminization of American Culture*, New York, Avon Books.

Duby, Georges

1999 *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus.

Duhet, Paule-Marie

1974 *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*, Barcelona, Ediciones 62.

Duvignaud, Jean

1977 *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Ciudad de México, Siglo XXI.

Eco, Umberto

1984 *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen.

1995 *El superhombre de masas*, Barcelona, Lumen.

- Ehrenreich, Barbara y English, Deirdre
1990 *Por su propio bien. 150 años de consejos expertos a las mujeres*, Madrid, Taurus.
- Eliade, Mircea
1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Ciudad de México, FCE.
- Engels, Friedrich
1992 *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Esposito, Roberto
2006 *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esteban, Ángel (editor)
2002 *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, Madrid, Cátedra.
- Etienne, Mona y Leacock, Eleanor (eds.)
1980 *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, New York, Praeger Publishers.
- Evans-Pritchard, E. E.
1975 *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, Barcelona, Península.
- Faludi, Susan
1992 *La guerra contra las mujeres. La reacción encubierta de los hombres frente a la mujer moderna*, Ciudad de México, Planeta.
- Federici, Silvia
2011 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Fisher, Helen

2000 *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*, Madrid, Taurus.

Foucault, Michel

1989 *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber*, México D.F., Siglo XXI.

Fox, Robin

1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad.

Garí, Blanca

2006 “Fuera de la ley/por encima de la ley’: proscripción y movimientos ainstitucionales en la Baja Edad Media”, en: Santiago Castillo y Pedro Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados* (pp. 137-166), Madrid, Siglo XXI.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, Ciudad de México, Gedisa Mexicana.

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Gil Calvo, Enrique

2006 *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*, Barcelona, Anagrama.

Girard, René

2012 *Geometrías del deseo*, Barcelona, Sexto Piso.

Glaserferld, Ernst von

1996 “Aspectos del constructivismo radical”, en: Pakman, Marcelo (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Vol. I (pp. 23-50), Ciudad de México, Gedisa.

Godelier, Maurice

1986 *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.

2004 *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

Godineau, Dominique

1993 “Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 7 (pp. 22-39), Madrid, Taurus.

Goldberg, Steven

1976 *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza Ed.

Gough, Kathleen

1974 “Los nayar y la definición de matrimonio”, en: Lévi-strauss, Claude, Spiro, Melford E. y Gouch, Kathleen, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia* (pp.74-111), Barcelona, Cuadernos Anagrama.

Grazia, Victoria de

1993 “Patriarcado fascista: las italianas bajo el gobierno de Mussolini, 1922-1940”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 139-169), Madrid, Taurus.

Gray, John

2003 *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós.

Greer, Germaine

1993 *El cambio. Mujeres, vejez y menopausia*, Barcelona, Anagrama.

Harris, Marvin

1987 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

2006 *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*, Madrid, Alianza.

Heath, Stephen

1984 *Miseria de la revolución sexual*, Barcelona, Gedisa.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Heusch, Luc de

1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, México D.F., Siglo XXI.

Horton, Robin

1980 *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Barcelona, Anagrama.

Illich, Iván

1978 “Desempleo creador. La decadencia de la edad profesional”, en: *Energía y Equidad. Desempleo creador*, Ciudad de México, Posada.

1990 *El género vernáculo*, Ciudad de México, Joaquín Mortiz.

Janssens, Angélique

2004 “Transformación económica, trabajo femenino y vida familiar”, en: Kertzer, David I. y Barbagli, Marzio (comps.), *Historia de la familia europea. Vol. III: La vida familiar en el siglo XX* (pp. 115-179), Barcelona, Paidós.

Jünger, Ernst

1990 *El trabajador. dominio y figura*, Barcelona, Tusquets.

Kelly, Linda

2004 *Las mujeres de la revolución francesa*, Buenos Aires, Ediciones B.

Kriedte, Peter

1982 *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Barcelona, Crítica.

Kriedte, Peter, Medik, Hans y Schlumbohm, Jürgen

1986 *Industrialización antes de la industrialización*, Barcelona, Crítica.

Kuper, Adam

1973 *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.

Kurnitzky, Horst

1978 *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femineidad*, Ciudad de México, Siglo XXI.

1992 *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, Ciudad de México, Siglo XXI.

Lacan, Jacques

1975 *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós.

Laqueur, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Càtedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

2005 *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard.

Lamas, Marta (comp.)

1996 *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM.

Leacock, Eleanor

2004 “Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems”, en: McGee, R. Jon y Warms, Richard L. (eds.), *Anthropological Theory. an Introductory History* (pp. 485-500), New York, McGraw Hill.

Lévi-Strauss, Claude

1991 *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

Lévi-Strauss, Claude, Spiro, Melford E. y Gough, Kathleen

1974 *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.

Lévy-Bruhl, Lucien

1966 *Primitive Mentality*, Boston, Beacon Press.

Lewis, Oscar

1986 “Las mujeres ‘corazón de hombre’ en la tribu de los Piegan del norte”, en: *Ensayos antropológicos* (pp. 287-306), Ciudad de México, Grijalbo.

Lipovetsky, Gilles

2007 *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama.

Lis, Catharina y Soly, Hugo

1984 *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal.

- Lo Russo, Giuditta
1998 *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*, Madrid,
Ed. horas y Horas.
- Llobera, José R. (comp.)
1975 *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.
- Luttwak, Edward
2000 *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona, Crítica.
- Madelin, Louis
2004 *Los hombres de la Revolución Francesa*, Buenos Aires,
Ediciones B Argentina.
- Malinowski, Bronislaw
1974 *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires,
Nueva Visión.
1975 *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*,
Madrid, Morata.
1995 *Estudios de psicología primitiva*, Barcelona, Altaya.
- Mallart, Lluís (comp.)
1992 *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Malraux, Clara
1988 *La civilización del kibbutz*, Barcelona, Labor.
- Marañón, Gregorio
1929 *Los estados intersexuales en la especie humana*, Madrid,
Morata.

- Martin, M. Kay y Voorhies, Barbara
1978 *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- Martínez Díez, Gonzalo
2001 *Los templarios en los reinos de España*, Barcelona, Planeta.
- Meillassoux, Claude
1977 *Mujeres, graneros y capitales*, México D.F., Siglo XXI.
- McGee, R. Jon y Warmus, Richard L. (eds.)
2004 *Anthropological Theory. An Introductory History*, New York, McGraw Hill.
- Mead, Margaret
1970 *The Mountain Arapesh II: Arts and Supernaturalism*, New York, The Natural History Press.
1972 *Sexo y temperamento*, Buenos Aires, Paidós.
1976 *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Buenos Aires, Paidós.
1994a *Adolescencia y cultura en Samoa*, México D.F., Paidós.
1994b *Masculino y femenino*, Madrid, Minerva.
- Montefiore, Simon Sebag
2010 *La corte del zar rojo*, Barcelona, Planeta.
- Montgomery, David
1997 *El ciudadano trabajador. Democracia y mercado libre en el siglo XIX norteamericano*, México D.F., Instituto Mora.
- Moore, Henrietta L.
2009 *Antropología y feminismo*, Madrid, Càtedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

- Morgan, Lewis Henry
1963 *Ancient Society*, Cleveland and New York, Meridian Books.
- Müller, Leopoldo
1973 *Los hijos del kibutz*, Buenos Aires, Paidós.
- Navailh, Françoise
1993 “El modelo soviético”, en: Duby, Georges y PERROT, Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 257-283), Madrid, Taurus.
- Obregón, Antonio de
1954 *Villón, poeta del viejo París*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet
1981 *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Press.
- Pedraza, Pilar
1991 *La bella, enigma y pesadilla (Esfinge, Medusa, Pantera...)*, Barcelona, Tusquets.
- Pitt-Rivers, Julian
1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica.
- Preciado, Beatriz
2010 *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama.
- Quignard, Pascal
2005 *El sexo y el espanto*, Barcelona, Minúscula.

2015 *Morir por pensar*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Ravoux-Rallo, Elisabeth

2001 *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII*, Madrid, Complutense.

Reed, Evelyn

1987 *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Ciudad de México, Fontamara.

Reiter, Rayna R.

1975 *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.

Roberts, Celia

2007 *Messengers of Sex. Hormones, Biomedicine and Feminism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (eds.)

1974 *Woman, Culture & Society*, Stanford, Stanford University Press.

Rougemont, Denis de

1993 *Amor y Occidente*, Ciudad de México, CONACULTA.

Rousselle, Aline

1989 *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Península.

Rousset, Jean

1985 *El mito de Don Juan*, Ciudad de México, FCE.

Ruiz-Doménec, José Enrique

1993 *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori.

Sau, Victoria

1973 *El catalán, un bandolerismo español*, Barcelona, Ediciones Aura.

Scott, Joan W.

2008 *Género e historia*, Ciudad de México, FCE/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Silberbauer, George

1983 *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto de Kalahari*, Barcelona, Mitre.

Simmel, Georg

1988 *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península.

Sledziewsky, Elizabeth G.

1993 “Revolución francesa. El giro”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 7 (pp. 40-55), Madrid, Taurus.

Solé, Jacques

1993 *L'âge d'or de la prostitution*, Paris, Plon.

Spender, Dale y Sarah, Elizabeth

1993 *Aprender a perder. Sexismo y educación*, Barcelona, Paidós Educador.

Szentkuthy, Miklós

2002 *A propósito de Casanova*, Madrid, Siruela.

Sullerot, Evelyne (dir.)

1979 *El hecho femenino*, Barcelona, Argos Vergara.

Thomas, Chantal

1993 *La reina desalmada. María Antonieta en los panfletos*,
Barcelona, Muchnik.

Tissot, Samuel-Auguste

1991 *L'onanisme*, Paris, Éditions de la Différence.

Toner, Jerry

2012 *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la anti-
gua Roma*, Barcelona, Crítica.

Turner, Victor W.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid,
Taurus.

Tyrrell, William Blake

1989 *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México
D.F., F.C.E.

Vailland, Roger

1969 *Laclos. Teoría del libertino*, Barcelona, Anagrama.

Varela, Julia

1997 *Nacimiento de la mujer burguesa. El cambiante desequilibrio
de poder entre los sexos*, Madrid, La Piqueta.

Vázquez, Lydia

1996 *Elogio de la seducción y el libertinaje*, Alegia (Gipuzkoa),
Oria/R&B.

Vendrell, Joan

2002 “La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la an-
tropología”, *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 61: 31-52.

- 2005 *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México D.F., Instituto Mora.
- 2010 “Messengers of sex, hormones, biomedicine and feminism, by Celia Roberts”, book review, *Culture Health & Sexuality*, vol. 12, issue 3: 335-338.
- 2012 “Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología”, *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 54: 117-138.
- 2013 *La violencia del género. Una aproximación desde la antropología*, México D.F., Juan Pablos/UAEM.
- 2014 “Del patriarca al playboy. Machismo, hipermasculinidad y crisis de la masculinidad”, en: Peña Sánchez, Edith Yesenia y Hernández Albarrán, Lilia (coords.), *Diversidad sexual y derechos humanos. Niños, niñas y adolescentes* (pp. 37-56), México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2015 “Los marisoles de Cuajinicuilapa, México: análisis de un proceso de terciarización genérica”, *Culturales*, Época II, vol. III, núm. 1: 137-166.

Veyne, Paul

- 1991 *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori.

Waal, Frans de

- 2007 *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.

Walter, Gérard

- 1972 *María Antonieta*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Wallerstein, Immanuel

- 2006 *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México D.F., Siglo XXI.

Wolf, Eric R.

- 1982 *Los campesinos*, Barcelona, Labor.

Wright, Elizabeth

2004 *Lacan y el posfeminismo*, Barcelona, Gedisa.

Zizek, Slavoj

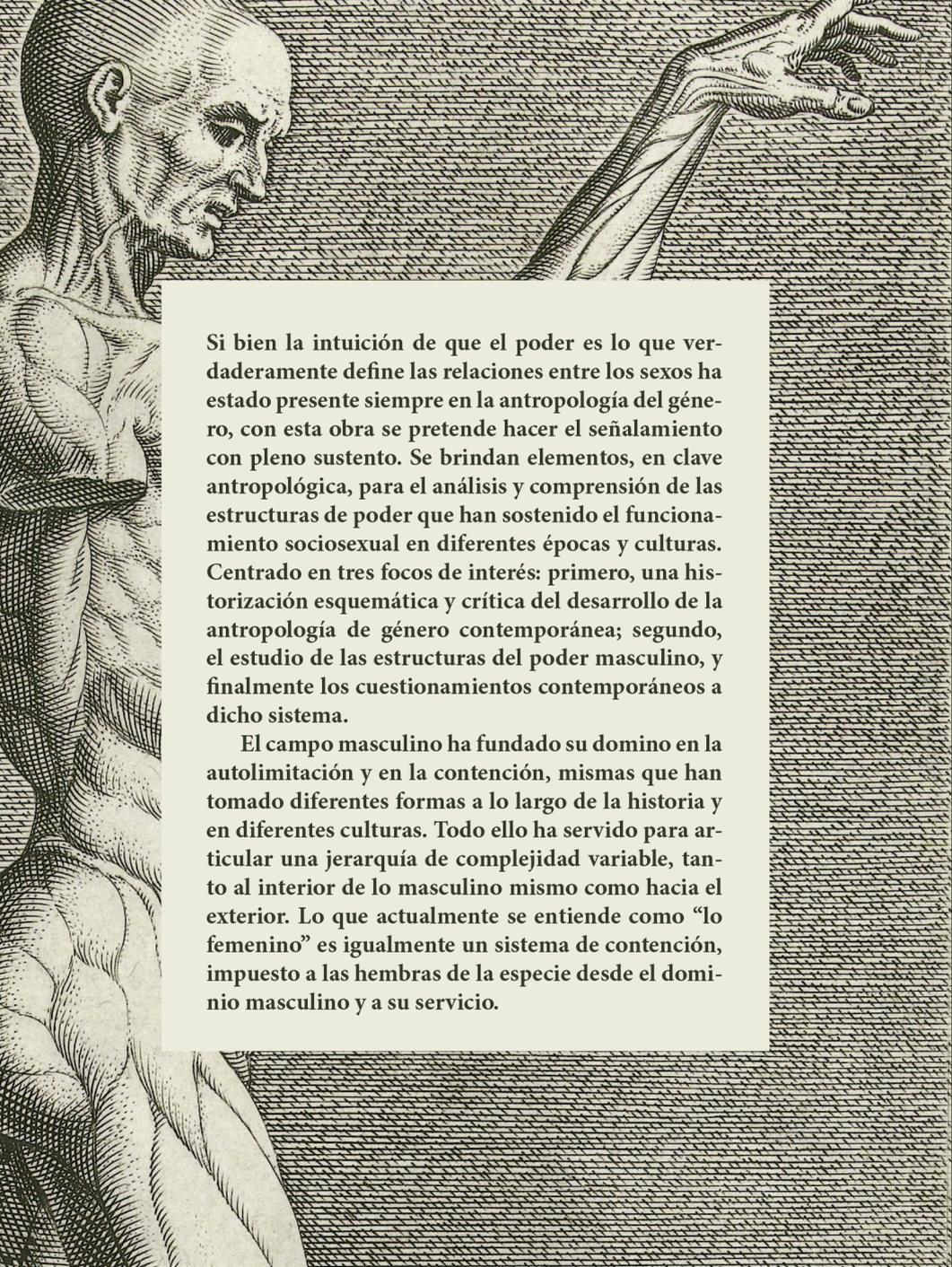
1994 “En su mirada insolente está escrita mi ruina”, en:
Zizek, Slavoj (comp.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (pp. 155-203), Buenos Aires, Manantial.

2013 *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós.

2015 *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal.

2017 *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, Madrid, Akal.

La edición de *El poder masculino en sus estructuras.*
Un análisis desde la antropología
de Joan Vendrell Ferre fue realizada
por la Jefatura de Producción Editorial
del IHCS.
Julio de 2020



Si bien la intuición de que el poder es lo que verdaderamente define las relaciones entre los sexos ha estado presente siempre en la antropología del género, con esta obra se pretende hacer el señalamiento con pleno sustento. Se brindan elementos, en clave antropológica, para el análisis y comprensión de las estructuras de poder que han sostenido el funcionamiento sociosexual en diferentes épocas y culturas. Centrado en tres focos de interés: primero, una historización esquemática y crítica del desarrollo de la antropología de género contemporánea; segundo, el estudio de las estructuras del poder masculino, y finalmente los cuestionamientos contemporáneos a dicho sistema.

El campo masculino ha fundado su dominio en la autolimitación y en la contención, mismas que han tomado diferentes formas a lo largo de la historia y en diferentes culturas. Todo ello ha servido para articular una jerarquía de complejidad variable, tanto al interior de lo masculino mismo como hacia el exterior. Lo que actualmente se entiende como “lo femenino” es igualmente un sistema de contención, impuesto a las hembras de la especie desde el dominio masculino y a su servicio.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



ISBN: 978-607-8639-66-3



9 786078 639663