

LA DISPUTA DE LA FEMINEIDAD EN EL PSICOANALISIS
Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Norma Fuller

La pregunta sobre la femineidad es sumamente polémica porque es muy difícil aislar ciertos caracteres "científicamente comprobados" a partir de los cuales se pueda elaborar una definición de ella. En los seres humanos el peso de lo cultural es tan fuerte que es muy difícil establecer una relación directa entre sexualidad biológica e identidad de género. Prueba de ello es que personas que, por alguna circunstancia, fueron socializadas dentro de los patrones correspondientes a un sexo diferente de su realidad biológica prefieren asumir, en muchos casos, el sexo en el que fueron educados. Los estudios etnográficos, a su vez, nos muestran que las diferentes culturas tienen concepciones sobre masculinidad, femineidad, homosexualidad, etc, tan disímiles unas de otras que sería imposible establecer hasta qué punto los rasgos que se atribuyen a las diferencias sexuales provienen de lo aprendido o de la biología.

Cada cultura elabora simbólicamente sus propias identidades de género a partir del hecho biológico de las diferencias entre los sexos. Esto supone que la identidad de género se constituye a partir de un proceso donde cada individuo aprende lo que es ser hombre o mujer, a asumir los roles y actitudes que le son propios y a interpretarse a sí mismo según dichos parámetros. Por ello, para hablar de femineidad o masculinidad es necesario referirnos al juego de discursos, procesos de socialización y representaciones que los diferentes grupos se hacen sobre lo femenino y lo masculino. Son éstos los que determinan la forma en que la identidad de género es adquirida por sus miembros.

El segundo punto polémico se refiere al hecho de que dichas identidades no sólo expresan las concepciones propias de una cultura y de una época, sino que actúan, en muchos casos, como legitimadoras de cierto tipo de relaciones sociales. La identidad de género, no sólo marca nuestra manera de percibirnos a nosotros mismos y a los demás, sino que nos coloca de cierta manera dentro del tejido social. Asimismo, la división en diferentes géneros vehicula poder, ya que habitualmente dichas relaciones implican jerarquías. Es decir que una categoría de género (generalmente los hombres) tiene ciertas atribuciones que la otra no tiene. El ejemplo más saltante es el del matrimonio que da a los padres el derecho de dar a sus hijas y a los maridos el de “tener” una esposa y los hijos que de ella nazcan.

El discurso construido alrededor de la identidad de género no es simplemente el saber que nuestra cultura ha acumulado al respecto, sino una instancia productora de identidad, ya que informa a los miembros de nuestra sociedad sobre quiénes son, cuál es nuestro lugar en el mundo y cómo relacionarnos con los demás. Como dice Berger, si una teoría psicológica u otra se vuelve socialmente establecida (reconocida) como una interpretación adecuada de la realidad objetiva, tiende forzosamente a realizarse en los fenómenos que pretende interpretar. Su internalización es acelerada por el hecho de referirse a una realidad interna de modo que el sujeto la realiza en el acto mismo de internalizarla (Berger, 1973: 233).

El ser humano interpreta sus acciones emociones, a los otros y al mundo siguiendo los patrones y definiciones que le han sido transmitidos en su medio. De este modo dichas definiciones se convierten en parte de él mismo ya que las internaliza como su propia verdad. No se trata de instancias que están reflejando una realidad preexistente sino que son la materia prima con la que se elaboran las identidades. De ahí que la definición misma de femineidad no sea una noción neutra, ella está entretejida dentro de un cuerpo discursivo que expresa el tipo de relaciones existentes entre los géneros, al mismo tiempo que las justifica y reproduce.

En el presente ensayo trataremos de hacer una revisión de las principales afirmaciones que se han emitido en la disciplina antropológica acerca de la femineidad. Nuestra intención es revisar los presupuestos en que se sustentan las aseveraciones sobre las particularidades que definen lo femenino y lo masculino. Pensamos que ello nos permitirá revisar una serie de enunciados que son normalmente tomados como “científicamente probados” y esclarecer en algo hasta dónde la femineidad, tal como la entendemos ahora, es producto de una naturaleza humana, universal e invariable o una construcción cultural.

EL DISCURSO ANTROPOLOGICO

A.- *Nuestros antepasados los primates*

Los antropólogos han usado la observación de la vida de los grandes monos y primates para reconstruir los primeros estadios de nuestra vida. De hecho, ellos son los animales más parecidos al ser humano. Entre ellos, los primates: orangutanes, gorilas y chimpancés, son, sin duda, los más cercanos al hombre en la escala evolutiva. Ellos son tomados generalmente como ejemplos de lo que hubiera sido nuestro pasado prehomínido o precultural.

Dichas reconstrucciones parten de la suposición según la cual la jerarquía entre los géneros y la especialización de los machos en la defensa del grupo y de las hembras en la crianza son herencias que nos vienen de nuestro pasado primate. En general, las formas de organización grupal de los grandes monos y primates se usan como prueba del innato sentido de jerarquía y dominio masculino y de la sumisión, dependencia y apego a los hijos característicos del género femenino.

Pero estas afirmaciones no son muy concluyentes porque dentro de las diferentes familias de monos y primates hay grandes variedades. Estas van desde los altamente jerárquicos gibones y mandriles que viven en bandas donde los machos se encargan de la defensa del grupo y ejercen un férreo dominio sobre las hembras y adultos jóvenes, hasta los independientes y juguetones chimpancés. Ahora bien, estudios hechos entre los mandriles prueban que, aún dentro de ellos, ocurren grandes variaciones y que éstas dependen de su adaptación a los diferentes nichos ecológicos en los que habitan. Los mandriles de sabana están más expuestos a depredadores. Ellos tienen una organización social altamente jerarquizada. Los machos están muy especializados en la defensa. En cambio los mandriles arbóreos, que viven en zonas menos expuestas, tienen una organización social menos jerárquica ya que el ambiente en que viven es más amable (Rowell En: Martín y Voorhies; 1975b).

Los estudios detallados entre primates prueban justamente que estos animales —sin duda los más inteligentes del reino animal— son sumamente adaptables. Sus hábitos sexuales están más en función de su adaptación al ambiente que de regulaciones genéticas fijas. Ellos demuestran justamente que una de las características que el ser humano fue adquiriendo en el proceso de hominización ha sido la capacidad de sobrevivir cambiando sus formas de organización social y no su carga genética.

De otro lado, los homínidos más parecidos a los humanos son los chimpancés. Ellos no se caracterizan por vivir en estructuras sociales muy jerarquizadas. Lo normal es que se organicen en pequeños grupos de hembras con sus hijos y que los machos se les reúnan esporádicamente, para fines de apareamiento. Si bien los machos son competitivos y jerárquicos, dichas conductas se expresan entre ellos mismos antes que con las hembras. Los machos adultos dominantes expulsan a los subalternos a la periferia del grupo o los someten a su dominio en lo que concierne al acceso a alimentos y a las hembras en celo. Las hembras, por su lado, desarrollan sus actividades entre ellas y sus hijos. No existen, por tanto, jerarquías estables entre los géneros. Más aún, es muy difícil extrapolar los patrones de jerarquía de los chimpancés para entender el ordenamiento de género entre los humanos porque los segundos se diferencian de los primeros justamente en que los machos dominantes humanos no expulsan a los machos adultos sino que los conservan dentro del grupo.

Aún cuando se observa los hábitos de los antropoides respecto a la sexualidad y la procreación, se encuentra que el ambiente influye de manera decisiva. Las chimpancés crecidas en cautiverio no saben cómo comportarse cuando se les presenta un macho (lo mismo sucede con los machos), tampoco desarrollan conductas maternas si no han sido criadas por una verdadera madre. Las chimpancés nacidas y criadas en zoológico, cuando paren no saben cómo tratar a sus crías y pueden ser agresivas con ellas y rechazarlas. Es decir que no han tenido la oportunidad de desarrollar ciertas aptitudes emocionales que sólo parecen ser adquiridas a través de una relación. Como vemos, ya en los primates lo aprendido y la adaptación al ambiente juegan un rol decisivo mientras que lo genéticamente heredado se vuelve más dúctil e impreciso.

B.- La variedad cultural

Si la biología y la evolución no pueden darnos respuestas terminantes respecto a las características femeninas y masculinas, debemos sin embargo preguntarnos por la diferencia, y por qué el ordenamiento entre los géneros ha dado al varón la primacía en "casi" (probablemente todas) todas las sociedades humanas conocidas.

Los estudios etnográficos realizados en culturas diferentes a la occidental, prueban que, si bien en todas las sociedades humanas conocidas asignan

diferentes atributos a lo femenino y lo masculino, el contenido de dichos atributos varía enormemente. El celeberrísimo trabajo de Margareth Mead en Nueva Guinea mostró que cada cultura construye su propia noción sobre lo que es lo “propriadamente” femenino y masculino. Al estudiar a tres grupos diferentes : los Arapesh, los Tshambuli y los Mundugumur, Mead encontró que cada uno de ellos negaba suposiciones que, para la cultura occidental, eran evidentes y correspondían a la naturaleza humana” (Mead; 1963).

Entre los Arapesh, las diferencias psicológicas entre ambos géneros estaban reducidas a un mínimo y ambos correspondían a lo que para nosotros sería un patrón femenino. Tanto hombres como mujeres se caracterizaban por ser muy poco agresivos, tímidos y pasivos sexualmente. Asimismo ambos asumían un rol activo en la crianza de los hijos y mostraban conductas igualmente maternas hacia ellos. Entre los Mundugumur, grupo de tradición guerrera, la dicotomía genérica era igualmente poco marcada, pero en el sentido contrario. Esto es, había un predominio de rasgos considerados masculinos. Las mujeres eran activas sexualmente, posesivas, celosas, competitivas y poco maternas. De hecho la noticia de un embarazo las sumía en el desánimo porque temían que su marido aprovecharse la ocasión para tomar una segunda esposa. Les desagradaba el contacto corporal con sus pequeños, a los que amamantaban el mínimo de tiempo posible. Los hombres mostraban un patrón de conducta similar.

Entre los Tshambuli, Mead encuentra que sí se reconoce una marcada dicotomía entre las características que supuestamente distinguen a ambos géneros. Lo interesante es que esta oposición estaba invertida. Los hombres se dedicaban al arte (producían artesanía de gran calidad) y eran sumamente sensitivos y afectivos. Los Tshambuli consideraban que las mujeres eran el sexo fuerte. La cabeza de las mujeres, según afirmaban, era más grande y potente. Por eso ella cargaba la cosecha. Los varones gustaban de adornarse con complicados maquillajes y peinados y pasar gran parte de su tiempo en “chismoseos”. Las mujeres, de su lado eran las encargadas de la mayor parte del trabajo en la chacra y de la comercialización de los productos en panllevar y artesanías. Se pensaba que ellas sí tenían capacidad para los negocios por ser más frías, comedidas y mesuradas. Diligentes y buenas negociantes, las mujeres Tshambuli dejaban las nimiedades para sus infantiles maridos.

Mead ha sido criticada con justicia por lo subjetivo de sus apreciaciones y lo apresurado de sus conclusiones. De hecho, la calidad etnográfica de su trabajo de campo es bastante dudosa. Pero queda en pie la interrogante que

ella abrió. Sucesivas investigaciones han probado hasta el hartazgo que las llamadas esencias masculinas y femeninas varían en el tiempo y en el espacio. Si estas características pueden variar según la cultura y el momento histórico, no hay duda de que no son universales ni inscritas en nuestra naturaleza. El eterno femenino parece existir sólo en nuestra infatigable fe en él.

Pensamos que es necesario revisar los supuestos sobre los cuales se han reconstruido nuestro pasado y se ha interpretado la organización social de sociedades no occidentales. Cada vez que los etnógrafos se han acercado a ellas con ojo crítico, han concluido que las diferencias entre los géneros son muy matizadas. Ellas van desde casi ninguna, como entre los Kung del Kalahari, (Draper; 1975) hasta jerarquías muy rígidas, como entre los Baruya de Nueva Guinea, brillantemente estudiados por Godelier (1985). Es necesario también correlacionar adecuadamente las variables ecológicas, tecnológicas y de organización social.

Sin embargo quedan en pie dos cuestiones: —¿Existe un núcleo de diferencia a partir del cual cada cultura teje sus variedades particulares? —¿Por qué lo difundido del predominio del género masculino sobre el femenino?. —¿Si existe un núcleo de diferencia, cuál es él y dónde buscarlo?. —¿Es de origen natural o cultural?.—¿Qué formas asume según las circunstancias histórico culturales?. El interrogante segundo abre otras interrogantes: —¿En qué se fundamenta el predominio masculino?. —¿Es éste universal o particular a determinadas formas de organización social humana?. ¿Cuáles son los dispositivos socio-culturales que posibilitan y perennizan esta jerarquía?.

Al intentar responder a estas preguntas los antropólogos han tomado como referencia dos grandes pilares de la organización socio cultural humana:

- La división sexual del trabajo
- La familia y el parentesco

C.- *La división sexual del trabajo*

Hay quienes suponen que la combinación de neotenia y celo perenne de la hembra humana, propiciaron la aparición de vínculos estables entre varones y mujeres. La posición bípeda condicionó el estrechamiento de la

cavidad pélvica humana lo que volvió al parto más difícil y peligroso. A su vez, el desarrollo del cerebro del ser humano ha producido cabezas proporcionalmente muy grandes. Una adaptación a estas circunstancias ha sido la neotenia, es decir que el cachorro humano nace muy inmaduro, a fin de facilitar su salida del estrecho vientre materno y termina su crecimiento fuera¹. Por lo tanto dependen de la protección de los adultos por períodos muy largos. De allí la importancia del vínculo madre hijo. Lo dicho habría tenido como consecuencia que la hembra invirtiese gran parte de sus energías en el cuidado de su prole y la necesidad de defensa de ambos.

A este fenómeno se aúna el celo perenne de la hembra humana. Ella está dispuesta a copular durante casi todo el tiempo². Dicha disponibilidad propiciaría la permanencia de los lazos mujer/varón porque el vínculo no terminaría pasado el período del estro. A su vez, la estabilidad de los lazos de pareja habría conducido a que la rivalidad entre machos por las hembras descendiera porque, al estar todas las hembras disponibles, se habría abierto la posibilidad de que casi cada adulto tuviera una pareja sexual.

Paralelamente, el descenso de la rivalidad entre machos adultos, permitiría que el adulto hostilice menos a los hijos varones adultos. Normalmente los jóvenes machos son expulsados del grupo al llegar a la pubertad. Un rasgo típicamente humano es que los mayores permiten a los jóvenes quedarse en el grupo. Dicha característica tiene consecuencias muy importantes porque permite que se desarrollen actividades coordinadas entre machos adultos y que éstos transmitan sus conocimientos a la generación siguiente. Esta es una condición indispensable para la transmisión y acumulación de cultura. Según Harris los machos y hembras homínidos presentan una conducta de mayor cooperación especialmente en lo que se refiere a la alimentación en común de las crías y jóvenes. Harris afirma que “los seres humanos son los únicos primates cuyos machos gastan una parte significativa de su energía en con-

-
1. Lo dicho caracteriza a los animales en general pero en el caso de los humanos asume proporciones mucho mayores. Por ejemplo un monito puede acercarse a su madre para mamar y prenderse de sus pelos para ser transportado a los pocos días de nacido. mientras que un pequeño humano sólo puede caminar al año de nacido.
 2. Se supone que la hembra humana es el único mamífero con celo perenne. Los otros mamíferos sólo aceptan tener contacto sexual durante el estro. Lo dicho ha sido rebatido por algunas observaciones con chimpancés en estado silvestre. Estas muestran que ellas pueden aceptar a los machos durante todo el tiempo. En todo caso esta característica sólo se ha observado entre primates.

seguir alimentos que son consumidos por las hembras y los jóvenes (Harris; 1971: 73).

La neotenia conduciría a que la dependencia del cachorro de su madre, larga y exigente, confinara a la mujer a espacios limitados mientras que los varones poseerían mayor movilidad. El grupo de varones tendría entonces más disponibilidad para desarrollar una actividad que muchos antropólogos consideran como aquella que marca el umbral del pasaje a la cultura: la caza. Esta sería la primera gran división del trabajo, basada a su vez en el sexo. La mayor disponibilidad del macho para emprender travesías a larga distancia persiguiendo animales, lo habría puesto en capacidad de desarrollarse como cazador (Moscovici; 1975; Lorité Mena; 1987).

Los antropólogos acostumbran reconstruir la aparición de la cultura a partir de este hecho. Los hombres desarrollarían habilidades especializadas derivadas de su necesidad de coordinar actividades grupales en vistas a la supervivencia del grupo. Y, sobre todo, útiles. Los segundos se convertirían con el tiempo en armas de guerra que finalmente actuarían como el gran sustento del poder masculino. De su parte las mujeres se especializarían en la recolección y el cuidado de los niños. De este modo las mujeres quedarían identificadas con la esfera doméstica. Menos móviles, se encargarían de procesar los alimentos y garantizar el mínimo de comestibles necesarios para sus pequeños y para el grupo (la caza puede fracasar). Los varones se especializarían en la caza de animales mayores, actividad que los aleja del círculo del hogar. Debido a su mayor imperio sobre el mundo exterior, ellos acabarían por ser quienes sirven de vínculo con él.

De esa primera división sexual del trabajo surgiría la identificación de la mujer con el mundo interno y la del varón con el espacio público (Rosaldo; 1979). Con el tiempo y el desarrollo de los útiles y de la guerra, los hombres, como grupo, se verían en posesión de dos elementos cruciales: las armas y los útiles, incluido los saberes asociados a ellos. El paso a la cultura entonces habría refrendado o ahondado el dominio de un género sobre el otro.

Muchos antropólogos consideran que la caza fue el detonador de una especialización genética que habría conducido a que el varón posea mayor fortaleza física (para correr grandes distancias) y mayor inteligencia espacial y abstracta, a fin de dominar espacios mayores y coordinar actividades grupales (Moscovici 1975; Lorité Mena 1987). Según ellos, en estos tempranos albores de la historia humana en la que éramos aún pequeños monos inte-

ligentes (entre 1.30 y 1.40 de estatura), se estaban gestando cambios decisivos para el futuro de la humanidad: la aparición del útil y de las primeras formas de organización social humana. La caza habría sido la responsable de estos cambios. Ella, a su vez especializa al varón en determinada dirección y lo lleva a desarrollar características diferenciadas.

Retengamos que, según estos puntos de vista, el varón se habría hecho del control de la esfera pública, (léase política, religión, saberes especializados) debido a que dichas actividades le exigen decidir por el grupo, propiciar las fuerzas sobrenaturales al mismo tiempo que aprende destrezas que las mujeres no poseen). La mujer estaría confinada a un trabajo monótono y, sobre todo, no desarrollaría ciertas capacidades físicas e intelectuales.

A lo dicho se añade la adquisición de mayor capacidad de abstracción y de altruismo debido a la necesidad de coordinar acciones colectivas. Ellas le exigen imaginar y planificar acciones futuras y anteponer el bienestar del grupo al suyo propio. Propicia también, en los varones, la aparición del sentimiento de ser grupo opuesto al de las mujeres. Mientras que las mujeres, más ligadas a su prole, continuarían estableciendo relaciones de tipo más personal e inmediato. Nada en su experiencia las llevaría a desarrollar solidaridad de grupo con la clase de las mujeres. Más aún, los hombres habrían tenido que superar viejas rivalidades para asociarse en base a intereses no mediatos: el futuro de una expedición de caza. De ello se deriva que el grupo masculino desarrollase mayores habilidades sociales y un sentimiento de clan que le permitiría actuar coordinadamente y, a la ocasión, enfrentarse solidariamente al grupo femenino.

Las mujeres, de su lado, debido a su involucramiento primario con su núcleo familiar, no desarrollarían dichas facultades. Su dependencia (junto con su prole) de la protección de un macho, la llevarían a construir lealtades más divididas. Los autores ven aquí el origen de la rivalidad intrafemenina y de la solidaridad masculina que les permite actuar como clase y subyugar así a las divididas mujeres. (Hoy día trabajos célebres como los de Nancy Chodorow y Carol Gilligan continúan con este razonamiento).

El hermoso mito del hombre cazador ha sido, como es fácil imaginarse, el blanco de los ataques de las antropólogas feministas (Linton; 1979). De hecho, no es difícil poner en duda esta elaboración intelectual. No debemos olvidar que no es más que un tejido de suposiciones basadas en fósiles precarios. Ellos nos dicen poco o nada sobre la organización social, los saberes,

y, menos aún, los sentimientos, de nuestros remotos ancestros. En todo caso, el panorama ha sido, por lo menos, muy embellecido. Para comenzar, nuestros heroicos cazadores de larga distancia eran pequeños monos bastante indefensos. Ellos, sin duda, prefirieron cazar animales menores y, mejor aun, devorar las sobras de los animales mayores y mejor dotados, como tigres o leones.

En segundo lugar, los fósiles encontrados y nuestro tipo de dentición apuntan más bien a una dieta herbívora. Nuestros dientes no son filudos sino chatos, aptos para la deglución de hierbas y no para desgarrar animales. En tercer lugar se ha comprobado que la dieta de los cazadores recolectores depende mayormente de la recolección. Es decir que estos grupos han debido ser alimentados básicamente por los frutos de ésta³. En cuarto lugar, los saberes necesarios para la colecta no eran modestos ni poco importantes. Ellos pueden ser muy sofisticados, y, no olvidemos que están al origen de la agricultura. En quinto lugar, pero no menos importante, las mujeres siempre han participado de la caza. No hay una regla universal que las impida realizar esta actividad. (Aunque es verdad que la tendencia más común es la de dividir a los hombres en cazadores de larga distancia y a las mujeres en recolectoras). Más aún, la suposición de que el útil es un invento masculino es bastante gratuita ya que el palo cavador es una herramienta crucial así como el cesto, la alfarería, el hilado etc., todos ellos ligados a las actividades femeninas.

Diversos estudios realizados entre cazadores y recolectores actuales (Draper; 1975; Linton; 1979; Burke Leacock; 1981; Meillassoux; 1977, etc.), nos muestran sociedades notablemente igualitarias donde las jerarquías entre los géneros son mínimas y el modo de subsistencia descansa en su mayor parte en la recolección. En general, entre los pueblos de cazadores y recolectores, más del sesenta por ciento de las calorías consumidas provienen de la colecta⁴. La caza cumple una función de aprovisionamiento de proteínas

-
3. No estamos negando la importancia de la caza en la dieta humana. Parece que el paso de herbívoros a omnívoros ha sido fundamental para el desarrollo de ciertas capacidades humanas, esto debido a que la caza aporta proteínas indispensables. Por lo tanto el producto de las proteínas animales es muy importante en calidad. Lo que buscamos dejar claro es que la recolección es una actividad crucial y que ha sido menospreciada debido a prejuicios androcentristas que llevan a desvalorizar las actividades femeninas y a sobrevalorar las masculinas.
 4. Excepto en poblaciones que han debido adaptarse a nichos ecológicos muy extremos como es el caso de los esquimales y lapones que dependen casi exclusivamente de la caza debido a la escasez de vegetales.

animales, indispensables para la dieta humana, pero la colecta proporciona la mayor parte de los alimentos. Si bien es cierto que no se puede extrapolar de poblaciones de cazadores recolectores actuales para informarnos cómo fueron los primeros cazadores, también es verdad que son las fuentes más cercanas sobre ese modo de vida de las que disponemos ahora.

Podemos argüir que la supuesta autoridad masculina sobre la mujer es difícil de precisar porque lo que se observa en muchos grupos de cazadores recolectores es la existencia de esferas separadas de actividades, más que predominio de una sobre la otra. Los cazadores recolectores no necesitan coordinar mayormente sus labores. Se observa en consecuencia que las mujeres poseen mucha independencia de movimientos y disponen libremente de sus recursos, que, no olvidemos, son cruciales para la supervivencia del grupo.

Pero, volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿Qué define lo femenino?. Desde el punto de vista de la división sexual del trabajo, podemos retener, en primer lugar, una mayor especialización de la mujer en el mundo de lo doméstico, lo íntimo. En segundo lugar, varios antropólogos sostienen que, de la actividad de caza, se deriva una mayor aptitud para el racionamiento social en los hombres mientras que las mujeres, debido a que su universo se liga más a lo inmediato, estarían menos dotadas para este tipo de altruismo.

Vale la pena preguntarse por qué los padres fundadores de la Antropología conceden tanta importancia a la caza en tanto origen de la cultura e ignoran que es el lenguaje, la capacidad de simbolizar, la característica por excelencia de la cultura humana. El lenguaje simbólico es el que posibilita que se comuniquen experiencias, pensamientos, sentimientos, etc. sin un referente sensorial (quienes me leen, están entendiendo conceptos, reproduciendo internamente imágenes que no están experimentando). La posibilidad de comunicar experiencias no inmediatas es la que permitió que cada generación de humanos recibiera, sin tener que reproducirlo, lo aprendido y vivido por sus antecesores. Este hecho fundamental permitió la acumulación de conocimientos, inventos etc. De otro modo cada generación de humanos habría tenido que recomenzar de cero.

Toda cultura humana reposa sobre largas tradiciones de experimentación y reflexión que transmiten a sus sucesores. Así cada generación puede aportar a los conocimientos de su grupo y perfeccionarlos. Ahora bien, se

supone que las mujeres tienen mayor desarrollo verbal que los hombres. ¿Por qué no inferir de allí que son intelectualmente superiores?.⁵

D.- El Parentesco

El segundo pilar sobre el cual reposa la organización social de las relaciones entre los géneros es la familia y el parentesco. En lo que se refiere al origen de la familia humana, nada en los datos etnográficos nos lleva a pensar que se tratara de una familia conyugal tal como la conocemos ahora. En realidad la muestra etnográfica sobre familia comprueba que existe una amplia variedad: nuclear monogámica, extendida, poligámica, poliándrica, combinación de ambas y, por último, unidades donde no cohabitan los padres biológicos y su prole. El más famoso es el caso de los Nayar de la India. En este grupo la mujer vive con su familia de origen y toma diferentes amantes con los que engendra hijos que son considerados como descendientes de su marido oficial (con quien no convive ni mantiene relaciones sexuales). Los niños son criados por la madre y su parentela materna. Dentro de tan profusa variedad no hay manera de saber cómo fue la familia primordial y menos aún de establecer un modelo para el género humano. Debemos desechar por tanto las reconstrucciones que nos suponen emergiendo a la historia bajo la forma de la familia conyugal.

Levy-Strauss (1980) intenta zanjar la polémica afirmando que, más importante que el establecimiento de la familia humana, es el de los lazos de parentesco. Estos a su vez se dirigen más que a regular la reproducción y la filiación, a crear alianzas entre grupos que intercambian esposas. Las relaciones de parentesco se fundan en la regulación de dos principios: filiación y alianza. Quién es hijo de quién (filiación) y, quién se casa con quién (alianza). La organización del parentesco se constituye en el patrón de la organización social humana por su capacidad de reglamentar dichos aspectos. En las sociedades simples, sin organización estatal, el parentesco es el idioma de la interacción social. Las personas son reconocidas y ubicadas según su filiación al grupo o por su manera de estar aliados a él (o no). Es decir que un sujeto

5. Con lo dicho no sugerimos que las mujeres sean superiores a los hombres. Un argumento de este tipo es el mismo que estamos criticando en su versión opuesta. Más aún, ya hemos señalado que la superioridad verbal femenina es bastante discutible. A lo que apuntamos es a desnudar el tipo de raciocinio que escoge aquellos elementos que sustentan la supuesta superioridad natural masculina e ignoran aquellos que puedan contradecirla.

al nacer adquiere una serie de derechos y deberes por el hecho de ser hijo de miembros de su comunidad. Asimismo, las relaciones de intercambio matrimonial son las que estipulan con quién puede casarse, donde morar, de quién son los hijos habidos de sus uniones etc. El parentesco es entonces la forma primaria de regular la pertenencia a un grupo humano, la transmisión de bienes, la residencia, etc. Al hacerlo regula también el tipo de relaciones que cada sujeto mantiene con los otros: pariente consanguíneo, afín, extraño, etc.

Del mismo modo, este lenguaje regula todo tipo de prestaciones, los intercambios económicos, (quién trabaja para quién), los rituales religiosos, los cargos políticos etc, ocurren dentro de la estructura organizativa del parentesco (Rubin; 1975). Levy-Strauss sostiene que es el tabú del incesto el que posibilita la regulación de las alianzas ya que obliga a las personas a la exogamia. El tabú del incesto no es sólo la prohibición de aparearse dentro de la familia consanguínea, sino la orden de casarse fuera de ella. Esto llevaría a que los grupos se reconozcan entre ellos como dadores y tomadores de esposas estableciendo entre ellos relaciones recíprocas. La primera organización social humana habría sido el intercambio de mujeres. Levy-Strauss va más lejos al afirmar que el origen de la cultura humana está en la prohibición del incesto ya que inaugura la primera forma de organización social fundada en reglas arbitrarias, no fundadas en el orden natural sino en la convención por la cual dos grupos se colocan en una relación de intercambio recíproco.

La línea de pensamiento que llevó a las proposiciones de Levy Strauss, puede ser encontrada en el célebre “Ensayo sobre el don” de Marcel Mauss. Este autor muestra que el intercambio de regalos expresa, afirma o crea un vínculo social entre los participantes. Mauss propuso que los regalos eran los hilos del discurso social. Los medios por los que esas sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas. Según Rubin: “Lévi-Strauss añadió a la teoría de la reciprocidad primitiva la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos” (Rubin; 1975: 108-109).

Como bien señala esta autora, el resultado del regalo de una mujer es más profundo que el de otras transacciones con presentes, porque la relación que se establece no es sólo de reciprocidad sino de parentesco....“el matrimonio los conecta en forma permanente...” (Ibidem: 109). Para Rubin es allí donde surge la asimetría en las relaciones entre los géneros ya que son los varones quienes controlan las alianzas. Ellos son quienes intercambian mujeres. El secreto del parentesco es que los hombres poseen sobre las mujeres

un derecho que ellas no tienen sobre sí mismas. A partir de la organización de parentesco se podría desmontar el dispositivo de poder que subordina a las mujeres.

Rubin busca ir más allá de la organización de las relaciones de parentesco para preguntarse qué es lo que posibilita que las mujeres acepten sumisamente actuar como dones entre hombres. Para ello recurre a la versión freudiana de la constitución del Edipo y sostiene que, detrás de la dominación social de la mujer puede encontrarse la represión de su bisexualidad original para imponerle una heterosexualidad que la priva de su propio deseo: "...Al nivel más general, la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina. Rubin continúa afirmando que:

"El género es una división de los sexos socialmente impuesta. ...Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en "hombres" y "mujeres", cada uno una mitad incompleta que sólo puede sentirse entera cuando se une con la otra...La división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres. El mismo sistema social que oprime a las mujeres en sus relaciones de intercambio, oprime a todos en su insistencia en una rígida división de la personalidad" (Ibidem: 110).

En conclusión, Rubin considera que el parentesco descansa en una cierta organización de las relaciones entre los géneros: "La antropología y las descripciones de sistemas de parentesco nos explican los mecanismos por los cuales se graban en los niños las convenciones de sexo y género". Así como las relaciones de parentesco nos proporcionan el mapa social de las relaciones de género, el psicoanálisis, es la teoría que nos describe cómo el parentesco se perpetúa y es aceptado por los sujetos. "El psicoanálisis describe el residuo que deja en los individuos su enfrentamiento con las reglas y normas de la sexualidad en las sociedades en que nacen, desde este punto, de vista es una teoría de la sexualidad en la sociedad humana. Y lo más importante, el psicoanálisis ofrece una descripción de los mecanismos por los cuales los hechos son divididos y deformados y de como los niños andrógenos y bisexuales son transformados en niños y niñas" (Ibidem: 119).

Si bien la interpretación de Levi Strauss y Rubin retira las bases biológicas a la explicación sobre el origen de las jerarquías genéricas y le

prestan un fundamento organizativo, ellos colocan la opresión femenina en el núcleo fundacional de la cultura humana. De este modo, caen en el esencialismo ya que para ellos la subordinación femenina no deja de ser un fenómeno universal e inevitable. El aporte de ambos reside en mostrar de qué manera se articula la dominación entre los sexos dentro de una de las instituciones más importantes de la humanidad: el parentesco. Rubin va más lejos al señalar, siguiendo a Freud y a Lacan, que el imperativo de la heterosexualidad es un artificio cultural que da soporte a la organización de parentesco y a las relaciones entre los géneros.

Sin embargo Rubin y Levi Strauss suponen que en las sociedades de cazadores recolectores se organizan en base a intercambios matrimoniales estables y que el incesto es un tabú universal. Ahora bien, el incesto, si bien es muy extendido, no parece ser universal. Sobre todo en lo que se refiere al matrimonio entre padre e hija (Ashanti) y entre hermanos (Egipto, Perú antiguo, etc.). Los estudios etnográficos realizados por autores como Meillassoux (1977) y Leacock (1981) llevan a dudar de estas aseveraciones.

En lo que refiere al parentesco, pareciera ser que, buena parte de las sociedades de cazadores recolectores, se organizan en base a lo que Meillassoux llama "relaciones de adhesión". Grupos de adultos que viven juntos más o menos al azar de su necesidad o su deseo. Lo importante para la reproducción del grupo es que mujeres púberes circulen de manera que garanticen una nueva generación. Por lo tanto no surgen clases matrimoniales, es decir grupos que intercambian mujeres entre sí, sino conjuntos de varones y mujeres adultos que crían niños y comparten actividades de caza y recolección al mismo tiempo que tienen relaciones sexuales entre ellos cuya estabilidad depende del bienestar de cada parte. Estas uniones no son de incumbencia del grupo que normalmente no tiene ingerencia ni en su constitución, ni en su disolución. La filiación es igualmente lábil, pasados los primeros años de intensa dependencia madre hijo, los niños están aptos para seguir a otros adultos que no son necesariamente sus padres biológicos.

Meillassoux sostiene que la organización de parentesco con formas socialmente elaboradas de filiación, herencia y matrimonio, es propia de las sociedades horticultoras (agricultura incipiente), donde surge la necesidad de disponer de la progenie ya que ella es vital como mano de obra estable. Antes de la aparición de la agricultura no habría, por tanto, mayor regulación de las alianzas. O, por lo menos, no sería universal (y si no es universal no responde a nuestra pregunta sobre la femineidad como esencia). A pesar de que las

relaciones de parentesco son el dispositivo de poder más eficiente para la constitución de la identidad heterosexual y dependiente de la mujer porque la convierte en bien intercambiado entre hombres, dicha organización no es la primordial.

El mérito de Meillassoux reside en que coloca bases históricas concretas a la opresión femenina⁶. De hecho, este antropólogo niega que la subordinación femenina responda a imperativos biológicos ni que el ser humano haya atravesado el umbral de la cultura basándose en la opresión de un sexo por el otro. Para Meillassoux esto ocurriría cuando el desarrollo tecnológico y social volvió crucial el control del equilibrio demográfico para la supervivencia del grupo. Es decir con el advenimiento de la agricultura.

A partir de ese momento, para garantizar la supervivencia del conjunto, se hizo necesario contar con un número de individuos suficiente para reemplazar a la generación anterior. Además, los conocimientos requeridos para la agricultura exigían que los miembros pertenecieran establemente al grupo, a fin de transmitirlos a los más jóvenes. Ahora bien, la manera más eficiente de regular la fertilidad de una sociedad es a través del control de la capacidad reproductiva de las mujeres. Paralelamente, los hijos, en tanto mano de obra, se vuelven importantes para los varones. Estos últimos, tenían dos ventajas, el control de las armas, y, sobre todo, que no poseían aquello que era vital para la reproducción del conjunto: la capacidad de engendrar.

Fue el hecho de ser crucial para la supervivencia del grupo lo que debilitó a la mujer como categoría, no su flaqueza individual, psíquica ni intelectual. Según Meillassoux, el origen de la fragilidad femenina reside en el hecho de que su capacidad reproductora la vuelve codiciada por los varones. En adelante podrá ser la “presa” de un grupo organizado y armado que puede atacarla y robarla. Como estrategia de defensa ella habría necesitado de la protección de otros hombres. Con el tiempo ella habría desarrollado las características psicológicas propias del oprimido: falta de identificación con las reglas morales del grupo dominante, sumisión, uso de la seducción para evitar la agresión, pasividad y dependencia.

Meillassoux utiliza criterios, a nuestro parecer, sumamente interesantes, pero nos deja desazonados porque su elaboración supone una especie de

6. Con ello continúa la tradición materialista fundada por Engels en “El origen de la familia la propiedad privada y el Estado”.

complot consciente de los hombres coordinados contra las mujeres. Reproduce procesos que normalmente ocurren en los umbrales del raciocinio y de manera casual, como actos de voluntad pura de dominio⁷.

La división sexual del trabajo y la organización de parentesco, si bien nos ilustran sobre las formas que asumen las relaciones entre los géneros, no pueden ser tomadas como respuestas automáticas a la pregunta sobre el origen o la universalidad de las jerarquías entre los géneros. En suma, pensamos que es más fructífero estudiar las relaciones de género en contextos específicos, no como datos universales. Es necesario revisar los supuestos sobre los cuales se han reconstruido nuestro pasado y se ha interpretado la organización social de sociedades no occidentales. Cada vez que los etnógrafos se han acercado a ellas con ojo crítico, han concluido que las diferencias entre los géneros son muy matizadas y variables.

Asimismo debemos tener en cuenta dos factores: Las sociedades primitivas que hoy día subsisten están profundamente alteradas por el impacto de la civilización occidental. Que los observadores son personas socializadas dentro de patrones de interpretación androcéntricos. Dicho sesgo los lleva muchas veces a ver predominio donde no lo hay. Al respecto es ilustrativa la revisión que hace Leacock (1981) de las fuentes etnográficas de los primeros contactos de los montañeses Naskapi con los misioneros jesuitas. El diario de nuestros escandalizados misioneros consigna su desconcierto ante la antinatural independencia de las mujeres y los esfuerzos conceptuales que éstos hacen para lograr entender, dentro de sus patrones, dichas relaciones. Leacock muestra cómo, a pesar de consignar actividades abiertamente independientes, la lectura que los jesuitas hacían de las actividades femeninas estaba calificada como antinatural, no debida, etc., lo que oscurece la comprensión del hecho de que se trataba de esferas separadas de actividad.

HACIA LA COMPRESION LA CONSTRUCCION DEL GENERO

La propuesta que intenta salir de este impase es la comprensiva. Esta abandona la pregunta sobre el origen de las desigualdades entre los géneros

7. El razonamiento de Meillassoux nos remite a uno de los padres fundadores de la antropología Mac Lennan, quien polemiza con Morgan y sostiene que el origen del parentesco y de la evitación del incesto está en el rapto de mujeres.

para preguntarse sobre la manera en que estos sistemas de creencias se construyen y son capaces de actuar como sustento para organizar la vida social. Es decir, como “un sistema de creencias con el poder de realizarse a sí mismo (más o menos) en los cuerpos y mentes de hombres y mujeres reales (Keller; 1989: 87). Desde este punto de vista, la eficacia de los discursos sobre lo femenino y lo masculino se apoya justamente en que se sustentan en el saber científico y presentan como verdades comprobadas lo que no es sino el juego de definiciones sobre lo femenino que nuestra cultura (culturas) ha (han) ido elaborando al azar de sus historias.

Según Ortner y Whitehead generalmente: “Se acepta que la diferenciación entre masculino, femenino es cultural. Pero no se revisa la suposición según la cual femenino y masculino son objetos predominantemente naturales y no construcciones culturales” (Ortner y Whitehead; 1981: 2). Ellas proponen que los rasgos y los procesos naturales del sexo y la reproducción, dan sólo una sugestiva y ambigua materia prima para la organización cultural del sexo género (Loc. cit). Lo que es ser hombre o mujer no son elaboraciones sobre hechos biológicos ya dados sino que son productos de un amplio proceso de elaboración cultural.

Para el análisis comprensivo ningún símbolo de género puede ser plenamente comprendido sin apreciar el lugar que ocupa en un sistema mayor de símbolos y significados. No se trata entonces de preguntarse qué es ser hombre o qué es ser mujer, sino qué significado tienen tales definiciones dentro de esa cultura particular y cómo se relacionan con otros significados que se le asocian.

No basta preguntarse qué es ser mujer, sino dentro de qué conjunto conceptual entra tal definición. A qué se la asocia. Qué lugar se le asigna en el tejido social, qué valor se le atribuye. Por ejemplo, en el caso del Perú urbano, podemos interrogarnos por qué caminos nuestra cultura ha identificado mujer con pureza, tentación y pecado y qué consecuencias tiene para la manera en que entendemos el mundo. De este juego de definiciones depende que la manera en que se juzga la conducta sexual de las mujeres sea diferente que la de los varones y que estos segundos deban ser los guardianes de la pureza de las mujeres, de allí el poder de los hermanos sobre las hermanas y la severa vigilancia de la conducta sexual de las mujeres célibes.

En lo que se refiere a las ideologías de género. Ortner y Whitehead llaman la atención sobre el hecho de que el grado de elaboración de las

categorías de género es muy variable según las sociedades. Por ejemplo, en el área mediterránea dichas diferencias están muy enfatizadas, mientras que en el norte de Europa lo están en mucho menor medida. Asimismo, no todas las culturas conciben las categorías femenino y masculino como oposiciones simétricas. Por ejemplo, en algunas culturas amazónicas se desarrolla mucho más la noción de masculino que la de femenino. Mientras los hombres son ensalzados como cazadores y guerreros, las mujeres no son glorificadas como madres. Finalmente, son nuestras categorías mentales las que nos llevan a percibir lo masculino y lo femenino como opuestos y no tanto los datos que de ellos se deriven. No olvidemos que el ser más parecido a una mujer es un hombre. En este aspecto, la teoría comprensiva se aleja de la posición estructuralista (Levy Strauss, Lacan) que suponen que la mente humana trabaja por oposiciones binarias y que lo masculino y femenino son opuestos siempre.

Ortner y Whitehead terminan preguntándose “por qué ciertas ‘realidades’ emergen en el pensamiento cultural en formas distorsionadas. Formas que a su turno tienen un efecto de retorno y moldean las realidades”. Ellas concluyen “Las elaboraciones culturales no constituyen superimposiciones externas, sino que enmarcan la manera en que percibimos la realidad, de manera tal que no se trata de conceptos sobre lo que es o no es, sino que son la realidad en que vivimos (Ortner y Whitehead; 1981: 29).

No se trata de que los discursos sobre lo femenino sean instancias externas, sino que, como ya señalamos al comienzo de este ensayo, son agencias productoras de identidad. Ellas nos informan sobre quiénes somos, nos proporcionan los elementos para interpretarnos a nosotros mismos y a los demás y, finalmente, legitiman las disposiciones que nos adjudican el lugar que ocupamos en el mundo y las relaciones en que entramos con los demás.

Ortner y Whitehead proponen que la organización social del prestigio es el elemento de la estructura social que más directamente afecta las nociones de género. Según ellas un sistema de género es en realidad un sistema de prestigio en el cual el género es usado como el criterio para crear diferencias que califican a los sujetos y los clasifican en una escala de superior a inferior. Por tanto lo que importa no es tanto su relación directa con una verdad “natural, sino su capacidad para dividir personas dentro de categorías diferentes”.

E.- *Joan Scott: La deconstrucción de la noción de género*

Joan W. Scott, siguiendo la línea post estructuralista, intenta deconstruir la noción de género. Para ella el género puede descomponerse en dos aspectos: —Es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos.—Es una manera primaria de significar relaciones de poder. (Scott, 1988 Introducción). En consecuencia, dice Scott:

“género es la organización social de la diferencia sexual. Pero esto no quiere decir que el género refleja o implementa diferencias físicas inmutables entre mujeres y hombres; más bien género es el saber que asigna significados a diferencias corporales. Esos significados varían según las culturas, los grupos sociales y el tiempo mientras que nada en el cuerpo, incluyendo los órganos reproductivos femeninos, determina unívocamente como se moldearán las divisiones sociales. No podemos percibir la diferencia sexual sino como función de nuestro conocimiento sobre nuestro cuerpo y dicho saber no es “puro”, no puede ser aislado de sus implicaciones dentro de la amplia gama de contextos discursivos. La diferencia sexual entonces, no es la causa original desde la cual se deriva la organización social en última instancia” (Ibidem: 2-3).

De hecho no podemos decir que es lo acucioso de nuestro conocimiento sobre los órganos anatómicos lo que nos lleva a clasificar a los géneros. La prueba es que aún nuestros estudios de genética y endocrinología tienden a interpretar algunos datos y a ignorar otros para confirmar sus hipótesis de partida. Del mismo modo, la creencia de los Baruya, en que el semen es un alimento vital para el desarrollo humano, que obliga a los maridos a tener relaciones asiduas con sus mujeres encinta y a los jóvenes púberes a practicar la fellatio a fin de volver a nacer como hombres, no tiene ningún referente anatómico y sin embargo sustenta el discurso Baruya sobre la preponderancia “natural” del género masculino.

Lo que sucede normalmente, según Scott, es que “las visiones corrientemente usadas para explicar las experiencias femeninas o masculinas apelan a, o incorporan definiciones normativas. De este modo ellas corroboran las definiciones preexistentes contribuyendo así a alimentar nuestra convicción de que existen diferencias entre lo femenino y lo masculino” (Ibidem: 4), cuando lo que están haciendo es interpretar experiencias muy diversas con antiguas nociones que las constriñen y clasifican dentro de categorías cerradas.

Hace poco estuve en una reunión en que se discutía el estado de los estudios sobre las mujeres de sectores populares. La mayoría de las personas que trabajaban con estos grupos pensaban que ellas “reprimen su sexualidad”, pero al interrogarlas al respecto, era obvio que nunca les habían preguntado que pensaban ellas sobre la sensualidad, el placer, el afecto, como categorizaban su cuerpo. Partían de una noción previa de la que no dudaban, sin darse cuenta de que en lugar de aclarar, oscurecían la comprensión de su sujeto de análisis.

Desde esta postura, el sexo deja de ser el referente biológico a partir del cual se elaboran las identidades de género, para ser tratado como una estrategia discursiva, como el lugar desde donde se produce la diferencia. Como se pregunta irónicamente Godelier “Qué es lo que lleva a la primera fila de la comunidad social, del pensamiento social y del lenguaje a la sexualidad y a las diferencias sexuales entre los humanos para hacerles testimoniar las desigualdades, desigualdades que en lo esencial, no corresponden a su propia naturaleza” (Godelier. 1985: 4). En lugar de suponer que la sexualidad produce las diferencias, El se interroga “quizá la sexualidad no crea fantasmas más que cuando se lo pidan, cuando se la fuerce a fabricar mensajes a construir discursos sobre realidades que vienen de más allá y qué van más acá de ella”. (Loc. cit)

Así, haríamos mejor en renunciar a la ilusión de que el sexo anatómico, endocrinológico, genético, natural en fin, tenga la respuesta sobre la femineidad. El sexo ha sido el elemento discursivo que muchas sociedades han usado para significar la diferencia y vehicular poder. La prueba de ello es la majestuosa indiferencia con las que se tratan las verdades anatómicas cuando se decide interpretar sus significados.

También debemos abandonar el refugio de las certezas y las identidades delineadas y seguras. Ellas pueden ocurrir como una sensación, percepción, acuerdo o como se lo llame, pero no tiene base ontológica cierta. Su fundamento está mucho más en nuestra fe en ellos que en su naturaleza o necesidad. De qué otro modo podríamos explicarnos si no que cada vez que creemos haber encontrado fundamentos inamovibles, ellos nos huyen dejando sólo, como decía Chocano “algún mechón de sus cabellos o algún girón de sus vestidos”

Lo femenino/masculino parecen existir sólo en la efímera prisión de un cierto juego de enunciados, ciertas relaciones entre los géneros y ciertas

instituciones que les dan soporte. Ello no es poco, es nada menos que “la realidad en la que vivimos”. Y ésta puede, para quienes la sufrimos, tener el espesor de lo más absoluto. Pero es contingente, ¡Helas!. La historia y la etnografía nos recuerdan severamente que, en algún punto, en algún tiempo, nuestras más acendradas certezas han sido negadas, invertidas o ignoradas.

BIBLIOGRAFIA

- Arcand, Bernard
1977 *Essai sur l'origine de l'inegalité entre les sexes.* En: *Anthropologie et sociétés.* Vol. 1 No 3, Université de Laval.
- Bamberberg, Joan
1979 *El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?* En: Harris y Young. *Antropología y feminismo.* Anagrama, Barcelona, pp 63 a 81.
- Barret, Michele
1990 El concepto de diferencia. En: *Debate feminista,* Año I, Vol 2, Septiembre.
- Beriain , Josetxo
1990 *Representaciones Colectivas Y Proyecto de Modernidad.* En: Autores, Textos y Temas Hermeneusis, Editorial Anthropos - España.
- Burke Leacock, Elinor
1981 *Myths of male dominance.* Monthly Review Press, New York.
- Buxó Rey, M Jesús
1988 *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural* Anthropos, Barcelona. pp 54-83.
- Conway Jill, Bourque, Susan & Scott, Joan
1989 Gender politics & Power. The university of Michigan Press. Introduction: the concept of gender pp XXI aXXIX.
- Cucchiari, Salvatore
1981 The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy. En: Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet. *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality.* Cambridge University Press.
- Chodorow, Nancy
1974 Family structure and feminine personality. En: Rosaldo Michelle & Lamphere Louise. *Women, culture and society.* Stanford University Press California.

Draper, Patricia

Contrasts in sexual egalitarianism in foraging and sedentary contexts. En: Reiter, Rayna (editora). *Toward an Anthropology of Women*. New York and London, Monthly Review Press, pp 77 a 109.

Engels, Frederic

s/f *El origen de la familia la propiedad privada y el estado*.

s/f Edholm, Felicity; Harris, Olivia; Young, Kate. *Conceptualización de la mujer*. Separata CCSS.

Fausto Sterling, Anne

1987 *Society writes biology/biology constructs gender*. En: Conway, Bourque & Scott. *Learning about women*. The university of Michigan Press, pp 61 a 75.

Fox, Robin

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

1978 *La selection naturelle et le role du choix feminin dans l' evolution du comportement human*. En: Sullerot Evelyne (editora). *Le fait feminin*. Paris, Fayard, pp 359 a 372.

Gilligan, Carol

1985 *La moral y las teorías psicológicas del desarrollo femenino*. México; Fondo de Cultura Económica.

Godelier, Maurice

1985 *La production des grands hommes*. Paris; Fayard.

Goode...

s/f *Las bases biológicas de la familia humana*. Separata CCSS.

Gough, Kathleen

1979 *El origen de la familia*. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama.

Harris, Marvin

1971 *Introducción a la Antropología general*. Madrid, Alianza Universidad.

- Harris, Olivia y Young, Kate
 1979 *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona. Introducción pp 9 a 30.
- Lorité Mena, José
 1987 *El orden femenino: origen de un simulacro cultural*. Barcelona, Anrhopos.
- Levy- Strauss, Claude
 1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- 1979 *La familia*. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, Cuadernos Anagrama.
- Linton, Sally
La mujer recolectora. En: Harris y Young. *Antropología y feminismo*, op. cit. 35 a 46.
- Martin y Voorhies
 1975 *La mujer: un enfoque antropológico*. Anagrama , Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw
 1963 *Estudios de psicología primitiva*. Paidos, Buenos Aires.
- Mead, Margareth
 1963 *Sex and temeperament in three primitive societies*. *New York, Morrow Quill*.
- Meillassoux, Claude
 1977 *Femmes Greniers et capitaux*. Paris, Maspero.
- Mac Cormack, Carol P.
Nature, culture and gender: a critique. En: Mac Cormack, Carol & Strhatern, Marilyn. *Nature culture and gender*. Cambridge University Press pp 1 a 23.
- Moscovici, Serge
 1975 *Sociedad contra natura*. Siglo XXI Editores.

Nadelson, Leslee

1981 Pigs Women and the men's house in Amazonioa: an analysis of six Mundurucu myths. En: Ortner y Whitehead, op. cit., pp 240 a 273.

Nicholson, Linda and Fraser, Nancy

1988 Social criticism without *Philosophy: An Encounter between Feminism and Post modernism*. En: Andrew Ross (editor). Universal abandon? the politics of postmodernism. University of Minnessota Press.

Oakley, Ann

1972 *La mujer discriminada*. Madrid, Debate.

O'Laughlin, Bridget

1979 *Mediación de contradicción: por qué las mujeres Mbum no comen pollo*. En: Harris y Young op.cit., pp 225 a 243.

Ortner, Sherry

1979 *Es la mujer a la naturaleza lo que el hombre a la cultura?* En: Harris y Young op.cit. pp 109 a 131.

Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet

1981 *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press. Introducción: accounting for sexual meanings pp.1 29.

Ortner, Sherry

1981 Gender and society in hierarchical societies: the case of Polinesia and some comparative implications. En: Ortner & Whitehead, op.cit., pp 359-409.

Reiter, Rayna (editora)

Toward an anthropology of women. New York and London, Monthly Review Press.

Rohrlich-Leavitt, Ruby; Sykes Barbara y Weatherford, Elizabeth

1979 *La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas*. En: Harris y Young.op.cit. pp 47 a 59.

- Rosaldo, Michelle
 1979 *Mujer cultura y sociedad: una visión teórica*. En: Harris y Young op. cit., pp. 153 a 180.
- Rosaldo Michelle & Lamphere Louise
 1974 *Women culture and society* Stanford University Press California.
- Rubin, Gayle
The traffic on women, notes on the political economy of sex. En: Reiter, Rayna op. cit.
- Sacks, Karen
 1979 *Engels revisitado*. En: Harris y Young op.cit., pp. 247 a 265.
- Sanday Reeves, Peggy
 1986 Poder femenino, dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual. Barcelona, Editorial Mitre.
- Scott, Joan
 1991 Género, una categoría útil para el análisis histórico. *Separata Sociología*, 1991.
- Schlegel, Alice
 1977 *Toward a theory of sexual stratification*. En: Schelegel (editor). *Sexual stratification, A cross cultural view*. Columbia University Press, New York, 1977, pp. 1 a 39.
- Strathern, Marilyn
 1979 *Una perspectiva antropológica*. En: Harris y Young op. cit. pp. 133 a 152.
- Webster, Paula y Newton, Esther
 1979 *Matriarcado, enigma y paradigma*. En: Harris y Young. Op. cit., pp. 83 a 106.