

## Complejidad y claridad en torno al concepto *género* \*

Marta Lamas

La interpretación antropológica sobre el *género* ha tenido un avance interesante. Por un lado, las tensiones políticas e intelectuales que recorren el escenario mundial, y que también impactan la producción de teorías y conocimientos, propiciaron una mirada más crítica sobre las relaciones entre mujeres y hombres. Por otro lado, aunque la antropología es la disciplina que más contribuyó a la definición inicial de *género*, la ampliación del debate a otras disciplinas produjo cambios y precisiones en la utilización de dicha categoría. Las nuevas teorías sobre el sujeto y la génesis de su identidad, que postulan la producción de la alteridad a partir de procesos relacionales e imaginarios, remiten a una mirada multidisciplinaria. Desde la filosofía, la lingüística, la historia, la crítica literaria y el psicoanálisis se abordan objetos de estudio de la antropología, como la relación entre lo simbólico y lo social, la construcción de la identidad y la capacidad de acción (*agency*). Varias antropólogas feministas, influidas tanto por el impacto de lo político como por la dinámica multidisciplinaria, realizaron investigaciones y elaboraciones teóricas que resultaron sustantivas para comprender mejor el entramado de la simbolización de la diferencia sexual.

- \*Agradezco la lectura crítica de Mary Goldsmith, y la relevo de cualquier responsabilidad de lo que aquí expongo pues, como suele suceder, no incluí todas sus valiosas sugerencias.
- Texto publicado en *¿Adónde va la antropología?* Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, Compiladores. División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM- Iztapalapa, México, 2007.

En este ensayo destaco algunos ejemplos<sup>1</sup> relevantes de la reflexión antropológica feminista en el proceso de definición del concepto de *género*, y planteo algunos interrogantes en relación con la complejidad de trabajar el intrincado vínculo entre lo psíquico y lo social.

El concepto de *género*, entendido como la simbolización que los seres humanos hacen tomando como referencia la diferente sexuación de sus cuerpos, tiene más de tres décadas de uso en la antropología. Sin embargo, la forma en que se aplica dicha categoría y su ambigua acepción en inglés como sinónimo de sexo han introducido confusiones semánticas y conceptuales. Por eso existe una considerable crisis interdisciplinaria y transnacional (Visweswaran 1997) en torno a qué significa verdaderamente el *género*. Parte de la confusión tiene que ver con algo que ya documentó Mary Hawkesworth (1997): a medida que prolifera la investigación sobre el *género* también lo hace la manera en que las personas que teorizan e investigan usan el término. Destaco unos ejemplos de la enorme variedad que Hawkesworth registra: se usa *género* para analizar la organización social de las relaciones entre hombres y mujeres; para referirse a las diferencias humanas; para conceptualizar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad; para explicar la distinta distribución de cargas y beneficios sociales entre mujeres y hombres; para aludir a las microtécnicas del poder; para explicar la identidad y las aspiraciones individuales. Así, resulta que se ve al *género* como un atributo de los individuos, como una relación interpersonal y como un modo de organización social. El *género* también es definido en

---

<sup>1</sup> Mis ejemplos, acotados a algunas autoras fundamentalmente de la comunidad anglosajona, dejan fuera tanto a autoras de otras comunidades como a autores no feministas relevantes. Tampoco incluyo aquí a la comunidad latinoamericana porque, aun cuando su producción de investigaciones sobre género es sustantiva, apenas ha tomado parte en el debate teórico internacional. Sin embargo, quiero mencionar a dos autoras que ubican la situación de los estudios antropológicos y el género en nuestra región: Soledad González Montes desde un panorama de la investigación (1993) y Sonia Montecino desde una perspectiva latinoamericana que incluye el análisis de las especificidades y los obstáculos que contraponen a las antropólogas del Sur con las del Norte (2002).

términos de estatus social, de papeles sexuales y de estereotipos sociales, así como de relaciones de poder expresadas en dominación y subordinación. Asimismo se lo ve como producto del proceso de atribución, de la socialización, de las prácticas disciplinarias o de las tradiciones. El *género* es descrito como un efecto del lenguaje, una cuestión de conformismo conductual, una característica estructural del trabajo, el poder y la catexis, y un modo de percepción. También es planteado como una oposición binaria, aunque igualmente se le considera un *continuum* de elementos variables y variantes. Después de enumerar una larga lista de usos e interpretaciones, Hawkesworth hace un señalamiento muy atinado: el *género* ha pasado de una categoría analítica a ser una fuerza causal o *explanans*. Así, el término “*género*” se ha convertido en una especie de comodín epistemológico que da cuenta tautológicamente de lo que ocurre entre los sexos de la especie humana.

A esta muy difundida confusión se suma la prevalencia de un esquema simbólico dualista, inherente a la tradición judeocristiana occidental, que se reproduce implícitamente en la mayoría de las posturas intelectuales. La fuerza que tiene el hecho de la sexuación propicia que se vean como “naturales” disposiciones construidas culturalmente. De esta manera, al simbolizar dualmente la condición humana, las personas encuentran la “esencia” de cada sexo en las características biológicas que los distinguen. Entre otras cosas, esta simbolización “transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural” (Bourdieu, 2000: 12). Dentro de este esquema, la asimetría sexual es traducida casi universalmente a un patrón que asocia lo masculino a la cultura y lo femenino a la naturaleza<sup>2</sup>. Las antropólogas feministas se dividieron frente al tema de la universalidad

---

<sup>2</sup> Un ejemplo es la publicación casi simultánea de dos ensayos, uno en Estados Unidos y otro en Francia, con un título casi idéntico: “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”

de la subordinación femenina y un grupo importante sostuvo, a partir de investigaciones de campo, que la realidad contradice el énfasis binario de los esquemas de clasificación humana.<sup>3</sup> En el desarrollo posterior de la teoría de las relaciones de *género* en la antropología la crítica a oponer dicotómicamente a mujeres y hombres derivó en una resistencia para comprender el carácter fundante que tiene la diferencia sexual.

Para los ochentas, un puñado de antropólogas de la corriente llamada “etnografía feminista” se incluyó en una postura epistemológica mucho más general, con importantes implicaciones para la investigación social, que criticó las deficiencias del conocimiento antropológico producidas por una perspectiva no reflexiva. Estas investigadoras partieron del mismo modelo analítico que oponía naturaleza a cultura para explorar la construcción cultural de los significados sexuales, en la dicotomía masculino/femenino y su mancuerna privado/público. Con un rico material de campo, que registraba nuevos matices de las relaciones entre los sexos, pudieron ver que el dualismo de las oposiciones binarias, que dificultaba comprender que el sistema de *género* no es algo inamovible, operaba como un aparato semiótico que estructuraba los procesos de socialización. A partir de ahí muchas se cobijaron bajo el amplio paraguas del post-estructuralismo y abrieron una nueva línea interpretativa que planteaba serios cuestionamientos a la idea de la universalidad de la dominación masculina. No tengo espacio para referirme a todas las aportaciones, pero

---

de Sherry B. Ortner (1972) y “¿Hombre-cultura y Mujer-naturaleza?” de Nicole-Claude Mathieu (1973). El trabajo de Ortner, revisado y vuelto a publicar en la exitosa antología de Rosaldo y Lamphere (1974), tuvo una influencia sustantiva en el pensamiento feminista. En 1996 Ortner revisa la vigencia de dicho ensayo (pp. 173-180), e introduce matices interesantes sobre el tema de la universalidad de la dominación masculina, y de qué entiende ella por “estructura”: en un sentido levistraussiano, la búsqueda de amplias regularidades a lo largo del tiempo y el espacio.

<sup>3</sup> Mary Goldsmith (1986), que hace un cuidadoso recuento de los debates que se dieron entre antropólogas anglosajonas en torno a los estudios de la mujer y la aparición de la categoría género, da cuenta de la postura contrapuesta de las marxistas y las estructuralistas acerca de este punto. Así, analiza el trabajo de Eleanor Leacock (1978, 1981), Karen Sacks (1982) y MacCormack y Strathern (1980) como las posiciones más claras contra la perspectiva estructuralista del ensayo de Ortner (1974 [1972]).

quiero destacar dos ensayos que tuvieron gran impacto: el de Sylvia Yanagisako y Jane Collier (1987) y el de Marilyn Strathern (1987).

Las estadounidenses Yanagisako y Collier revitalizaron el debate en el campo antropológico, pues cuestionaron si verdaderamente la diferencia sexual era la base universal para las categorías culturales de masculino y femenino. Sostuvieron que diferenciar entre naturaleza y cultura era una operación occidental, de ahí que las distinciones entre reproducción y producción, público y privado, fueran parte de ese pensamiento, y no supuestos culturales universales. Asimismo argumentaron en contra de la idea de que las variaciones transculturales de las categorías de *género* eran simplemente elaboraciones diversas y extensiones del mismo hecho. Este cuestionamiento, que ubicaron en el corazón de la teoría del parentesco, fue interpretado al principio como mera provocación, pero marcó el inicio de una sana actitud irreverente al criticar las premisas consagradas en el terreno de la antropología del *género*.

La británica Strathern coincidió con Yanagisako y Collier en el propósito de dismantelar el argumento universalista, por lo que trató de ver cómo se dan las desigualdades de *género* en el ámbito de la capacidad de acción consciente (*agency*) en una sociedad determinada: los hagen de Nueva Guinea, en Melanesia. Al describir los arreglos de *género* y las condiciones sociales que los producen, Strathern mostró que, en esta sociedad, los significados de masculino y femenino pueden ser alterados según el contexto. Encontró que las prácticas otorgan a las mujeres un papel activo en la construcción de sentido social y señaló que las categorías de *género* no abarcaban el rango de posibilidades de acción y posición para los hombres y las mujeres individuales; por ello las personas no estaban limitadas por el hecho de ser mujer u hombre. Esta perspectiva difería totalmente de la visión tradicional, que planteaba que la conducta de hombres y mujeres estaba constreñida

al modelo ideológico de su sociedad. Por lo tanto, la dicotomía naturaleza/cultura, que supuestamente establece la desigualdad entre mujeres y hombres, no se aplicaba en el caso de los hagen. El punto clave que Strathern subrayó fue que el significado típico del *género* no se aplica transculturalmente.

De este modo, al sostener que tanto la distinción entre naturaleza y cultura como la de reproducción y producción o la de público y privado no eran supuestos culturales universales, y al negarse a aplicar transculturalmente (*cross-culturally*) un significado general de *género*, estas antropólogas quebraron la línea interpretativa dualista. Además, al exponer cómo el esquema occidental dificulta comprender que la simbolización no siempre se da de manera binaria, pusieron en evidencia que la eficacia simbólica del *género* no es uniforme sino dispareja. Por este tipo de acotaciones, a finales de los ochenta y principios de los noventa, varias antropólogas feministas emprendieron la tarea de precisar el vocabulario conceptual y teórico con relación a los procesos de simbolización de la diferencia sexual<sup>4</sup>.

La labor de deslindar dos términos básicos -*género* y *sexo*- cobró un lugar relevante; sin embargo se dejó de lado algo fundamental: formular nuevas preguntas. Ya desde principios de los ochenta Michelle Z. Rosaldo (1980) había señalado que el problema que enfrentaban las antropólogas feministas no era el de la ausencia de datos o de descripciones etnográficas sobre las mujeres, sino de nuevas preguntas, por lo que llamó a hacer una pausa para reflexionar de forma crítica acerca del tipo de interrogaciones que la investigación feminista le plantea a la antropología, y puso en la mesa el tema del paradigma del cual se parte al hacer una interpretación. Ella expresó con claridad que el

---

<sup>4</sup> Al igual que ocurre en otras disciplinas, la acepción en inglés de *gender* como sexo y en español como clase, tipo o especie han introducido desconciertos semánticos y conceptuales sobre la forma en que se emplea dicha categoría. Lamas (1996).

marco interpretativo limita o constriñe al pensamiento: “Lo que se puede llegar a saber estará determinado por el tipo de preguntas que aprendamos a hacer” (Rosaldo, 1980: 390).

¿Cuál era el paradigma sobre el *género* que no propiciaba hacer nuevas interrogaciones? Inicialmente, en los setenta, se habló del sistema *sexo/género* como el conjunto de arreglos mediante el cual la cruda materia del sexo y la procreación era moldeada por la intervención social y por la simbolización (Rubin, 1975). Después, en los ochenta, se definió al *género* como una pauta clara de expectativas y creencias sociales que troquea la organización de la vida colectiva y que produce la desigualdad respecto a la forma en que las personas valoran y responden a las acciones de los hombres y las mujeres. Esta pauta hace que mujeres y hombres sean los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas, marcadas y sancionadas por el orden simbólico. Al sostenimiento de tal orden simbólico contribuyen por igual mujeres y hombres, reproduciéndose y reproduciéndolo, con papeles, tareas y prácticas que cambian según el lugar o el tiempo. Y, aunque en los noventa se asume que lo que son los seres humanos es el resultado de una producción histórica y cultural, hay un borramiento de lo que implica la sexuación. Si mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, ¿cuál es la naturaleza de la diferencia sexual? El hecho de valorar que el sujeto no existe previamente a las operaciones de la estructura social, sino que es producido por las representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales determinadas tiene como consecuencia un olvido de la materialidad de los cuerpos. No obstante, el ser humano no es neutro, es un ser sexuado. Y a pesar de que se distinguen las variadas y cambiantes formas de la simbolización, persiste una duda: ¿las prácticas son producto únicamente del proceso de simbolización o tal vez ciertas diferencias biológicas condicionan algunas de ellas?

A estas reflexiones, que se fueron afinando conforme avanzaron la teoría y la investigación, se sumó la oleada de debates que suscitó la formulación de Judith Butler (1990) sobre el *género* como *performance*. Ella definió al *género* como el efecto de un conjunto de prácticas regulatorias complementarias que buscan ajustar las identidades humanas al modelo dualista hegemónico. En la forma de pensarse, en la construcción de su propia imagen, de su autoconcepción, los seres humanos utilizan los elementos y categorías hegemónicos de su cultura. Aunque Butler parte de que el *género* es central en el proceso de adquisición de la identidad y de estructuración de la subjetividad, pone el énfasis en la performatividad del *género*, o sea, en su capacidad para abrirse a resignificaciones e intervenciones personales.

En *Gender Trouble* (traducido como *El género en disputa*) Butler analizó la realidad social, concebida en “clave de *género*”, y mostró la forma en que opera la normatividad heterosexista en el orden representacional. Pero la vulnerabilidad de su análisis radicó en que no daba cuenta de la manera compleja cómo se simboliza la diferencia sexual.<sup>5</sup> Con la estructura psíquica y mediante el lenguaje los seres humanos simbolizan la asimetría biológica. El entramado de la simbolización se hace tomando como base lo anatómico, pero parte de la simbolización se estructura en el inconsciente. Al concebir al *género* como *performance*, ¿dónde quedaba el papel de la estructuración psíquica?

Butler es criticada por varias antropólogas, entre las cuales destaca la británica Henrietta L. Moore quien, con varios ensayos y libros sobre el *género* en su haber (1988, 1994<sup>a</sup>, 1994b), cuestiona la interpretación sobre la performatividad del *género* de Butler y se deslinda de lo que califica una actitud voluntarista sobre el *género*. A partir del supuesto de

---

<sup>5</sup> Contrasta la formulación de Butler con la de Pierre Bourdieu sobre el *habitus* y el uso que él le da al concepto de reproducción. Véase Bourdieu (1991).

Butler de que como el *género* se hace culturalmente, entonces se puede deshacer, se alienta también la suposición de que si el sexo es una construcción cultural entonces se puede deconstruir. Al describir la imposición de un modelo hegemónico de relaciones estructuradas dualmente, Butler postula la flexibilidad de la orientación sexual y legitima sus variadas prácticas. Pero justo por el inconsciente es que, aunque las prácticas regulatorias imponen el modelo heterosexual de relación sexual, existen la homosexualidad y otras variaciones *queer*. Éstas muestran la fuerza de la simbolización inconsciente y las dificultades psíquicas para aceptar el mandato cultural heterosexista.

La formulación del *género* como *performance* tiene éxito entre muchas teóricas e investigadoras estadounidenses, pero del otro lado del Atlántico no logra el mismo efecto. Por la rica tradición hermeneútica que la teoría psicoanalítica tiene en Europa, el trabajo de Butler no impacta igual a la academia.<sup>6</sup> La crítica central hacia Butler es que, al reducir la diferencia sexual a una construcción de prácticas discursivas y performativas, niega implícitamente su calidad estructurante. Butler se ve obligada a explicar con más detalle su postura y lo hace en un segundo libro, que no tiene tanto éxito, al que titula *Bodies that matter* (1993), *Cuerpos que importan*. La influencia de esta investigadora es muy amplia, como se comprueba en la cantidad de trabajos que retoman el sentido performativo del *género*. Además, Butler ha ido enriqueciendo y transformando sus concepciones. En un libro posterior, *Undoing Gender* (2004), *Deshaciendo el género*, donde se centra en las prácticas sexuales y los procesos de cambio de identidad, define al *género* como “una

---

<sup>6</sup> Aunque son varios los elementos que dificultan la aceptación de la formulación de Butler, uno fundamental es el estatuto del psicoanálisis entre las ciencias sociales en Europa. La utilización de la teoría psicoanalítica entre las científicas sociales francesas se extiende también a las británicas, y un nutrido número de antropólogas tiene formación lacaniana.

incesante actividad realizada, en parte, sin que una misma sepa y sin la voluntad de una misma” (2004:1).

Sin duda, la conceptualización de *género* se enriquece con los debates acerca de su carácter performativo. Pero en el campo de la antropología prevalece la vieja tradición de interpretar la cultura como un sistema de símbolos. La lingüística plantea cuestiones fundamentales e influye en los estudios de *género*, que empiezan a trabajar sobre las metáforas de la diferencia sexual y cómo éstas producen un universo de representaciones y categorías. Al tomar el lenguaje como un elemento fundante de la matriz cultural, o sea, de la estructura madre de significaciones en virtud de la cual las experiencias humanas se vuelven inteligibles, se ve que lo “femenino” y lo “masculino” están previamente presentes en el lenguaje. Y no obstante el *género* se sigue definiendo como la simbolización de la diferencia sexual, simbolización que distingue lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y lo que es “propio” de las mujeres (lo femenino), se admite ya que los seres humanos nacen en una sociedad que tiene un discurso previo sobre los hombres y las mujeres, que los hace ocupar cierto lugar social. Paulatinamente se entiende la “perspectiva de *género*” como la visión que distingue no sólo la sexuación del sujeto que habla sino también si lo hace con un discurso femenino o con uno masculino. Así, se abre el panorama a otras complejidades, por ejemplo, ¿a qué *género* pertenece una mujer con un discurso masculino; qué lugar ocupa socialmente, el de un hombre?

Aunque nadie duda a estas alturas que el *género*, por definición, es una construcción cultural e histórica, es evidente que se ha vuelto un concepto problemático no sólo por la dificultad para comprender la complejidad a la que alude sino también por el hecho generalizado y lamentable de su cosificación. De forma gradual, *género* se ha vuelto un sociologismo que cosifica las relaciones sociales, consideradas como sus productoras, pues

falla al explicar cómo los términos masculino y femenino están presentes en el lenguaje antes que cualquier formación social. Aparte de la reificación que ha sufrido el concepto de *género*, también se ha convertido en un fetiche académico<sup>7</sup>. Más que nunca es necesario desmitificar, y continuar con la labor de introducir precisiones.

Una de las aportaciones más útiles en el campo antropológico es la de Alice Schlegel (1990), quien se esfuerza por clarificar el significado de *género*, y despliega su análisis tomando al *género* como un constructo cultural que no incide en las prácticas reales de los hombres y las mujeres. Ella distingue entre el significado general de *género* (*general gender meaning*) -lo que mujeres y hombres son en un sentido general- y el significado específico de *género* (*specific gender meaning*) – lo que define al *género* de acuerdo con una ubicación particular en la estructura social o en un campo de acción determinado. Asimismo descubre que a veces el significado específico de *género* en una instancia determinada se aleja del significado general, e incluso varios significados específicos contradicen a éste último.<sup>8</sup>

La investigadora sostiene que es posible aclarar mucha de la confusión entre los significados si se considera el contexto. Mujeres y hombres, como categorías simbólicas, no están aislados de las demás categorías que componen el sistema simbólico de una

---

<sup>7</sup> El acto de tratar algo como si fuera un fetiche quiere decir, figurativamente, “admiración exagerada e irracional” (Diccionario de M. Moliner) y “veneración excesiva” (Diccionario de la Real Academia). Una consecuencia de la fetichización es la exclusión de lo que no se parezca al fetiche. Tal es el caso de *Gender*, el libro de Iván Illich publicado en 1982 y traducido al castellano como *El género vernáculo* (1990). Al revisar la bibliografía de los estudios sobre *género* en diversas disciplinas -antropología, sociología, historia- es notable la ausencia de referencias al libro de Illich. ¿Por qué? Illich contravino la tendencia de “olvidar” la diferencia sexual. Aunque no logró formular con claridad sus certeras intuiciones relativas a la calidad irreductible y fundante de la diferencia sexual, su mirada heterodoxa provocó la animadversión de la academia feminista estadounidense, lo cual le significó quedar excluido del circuito más poderoso sobre *género*. Esto es una muestra de lo que Bourdieu y Wacquant (2001) han denominado las “argucias de la razón imperialista”, que funcionan, por ejemplo, por la vía de la imposición de agendas de investigación - ¡y bibliografías!- promovidas desde la *doxa* estadounidense mediante sus universidades y fundaciones.

<sup>8</sup> Goldsmith encuentra como un antecedente fundamental a esta precisión entre significado general y específico el debate entre Leacock y Nash sobre ideología y prácticas, en Leacock (1981, pp. 242-263).

sociedad: el contexto de la ideología particular es la ideología total de la cultura. Pero también el contexto de los significados específicos de *género* son las situaciones concretas donde se dan las relaciones entre mujeres y hombres. El significado que se le atribuye al *género* tiene más que ver con la realidad social que con la forma en que dichos significados encajan con otros significados simbólicos. Por eso en la práctica se dan contradicciones.

Schlegel usa su investigación con los hopi de Estados Unidos como ejemplo, y señala que en muchas etnografías se alude a los significados generales, que se desprenden de los rituales, los mitos, la literatura, pero no se analizan los significados específicos, los cuales varían inmensamente, pues están cruzados por cuestiones de rango y jerarquía y las actitudes particulares de un sexo hacia el otro pueden discrepar del sentido general. Desde el significado general de *género* hay una forma en que se percibe, se evalúa y se espera que se comporten las mujeres y los hombres, pero desde el significado específico se encuentran variaciones múltiples de cómo lo hacen. Schlegel indica que todas las sociedades han llegado a una gran variabilidad en la práctica, en el significado específico, y que esto a veces se opone al significado general. Además, las contradicciones aparentes en los mandatos sobre la masculinidad y la feminidad remiten al hecho de que si bien los seres humanos son una especie con dos sexos,<sup>9</sup> las parejas de sexos cruzados pueden ser no sólo marido y mujer sino de varios tipos: padre e hija, abuela y nieto, hermano y hermana, tía y sobrino, etc. Estas diferencias introducen elementos jerárquicos debidos a la edad o al parentesco que invierten o modifican los significados generales de *género*. Por eso, el

---

<sup>9</sup> Anne Fausto Sterling insiste en que hablar de dos sexos no es preciso, pues no incluye a los hermafroditas y a los intersexos con carga masculina y femenina (merms y fermes). Sin embargo, en la mayoría de las sociedades la ceguera cultural ante estas variaciones hace que se reconozcan sólo dos sexos. Véase Fausto-Sterling (1992, 1993).

primer paso en un análisis del *género* debería ser la definición de los significados generales y los específicos, para luego explorar cómo surgen esos significados generales y cómo los específicos toman formas que resultan contradictorias con el significado general.

Para Schlegel queda claro que las categorías por medio de las cuales los sistemas de *sexo/género* hacen aparecer como natural (naturalizan) la diferencia sexual son siempre construcciones ideales, y que las vidas concretas de los individuos, las experiencias de sus cuerpos y sus identidades, rebasan ese dualismo. Esto va muy en la línea de lo que señala la psicoanalista Virginia Goldner (1991), en el sentido de afirmar que existe una paradoja epistemológica respecto al *género*: esto es, que el *género* es una verdad falsa pues, por un lado, la oposición binaria masculino-femenino es supraordenada, estructural, fundante y trasciende cualquier relación concreta; así masculino-femenino, como formas reificadas de la diferencia sexual, son una verdad. Pero, por otro lado, esta verdad es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de *género* y existen multitud de casos que no se ajustan a la definición dual.

Cuando se introducen este tipo de matices y precisiones se erosiona la idea del sistema de *género* como primordial, transhistórica y esencialmente inmutable<sup>10</sup> y se va perfilando una nueva comprensión de la maleabilidad del *género*, que tiene más que ver con la realidad social que con la forma cómo los enunciados formales sobre lo “masculino” o lo “femenino” encajan con otros significados simbólicos. También se empieza a entender lo que dijo otra antropóloga, Muriel Dimen (1991): que el *género* a veces es algo central, pero otras veces es algo marginal; a veces es algo definitivo, otras algo contingente. Y así,

---

<sup>10</sup> Con referencia a lo inmutable, Bourdieu dice que lo que aparece como eterno sólo es un producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela (2000: 8). El trabajo de eternizar es similar al de naturalizar: hace que algo construido a lo largo de la historia por seres humanos se vea como “eterno” o “natural”.

al relativizar el papel del *género*, se tienen más elementos para desechar la línea interpretativa que une, casi como un axioma cultural, a los hombres a la dominación y a las mujeres a la subordinación.

A pesar de estos innegables avances, a finales de los noventa persiste una duda. Aunque se acepta que el orden simbólico es el que establece la valoración diferencial de los sexos para el ser parlante, ¿es posible distinguir qué corresponde al *género* y qué al sexo? La duda está presente en otros interrogantes. Si el sexo también es una construcción cultural, ¿en qué se diferencia del *género*? ¿No se estará nombrando de manera distinta a lo mismo? ¿Cómo desactivar el poder simbólico de la diferencia sexual, que produce tanta confusión e inestabilidad de las categorías de sexo y *género*?

La cuestión es difícil en sí misma, y lo fue más para muchas de las antropólogas feministas por su constructivismo social mal entendido. El constructivismo social parte de una postura anti-esencialista, que le otorga mucha importancia a la historia y a los procesos de cambio. Pero aunque el constructivismo social “no necesita negar el mundo material o las exigencias de la biología” (Di Leonardo *apud.* Horigan, 1991: 30), muchas antropólogas habían evitado entrar al debate sobre las implicaciones y las consecuencias de la sexuación, el cual persistía entre los antropólogos evolucionistas<sup>11</sup>. Con todo, llega un momento en que no se puede postergar más el abordaje de las consecuencias de la diferenciación sexual del cuerpo.

Además, el tema está muy cargado políticamente, pues la diferencia de los sexos en la procreación ha sido utilizada para postular su complementariedad “natural”. Mediante el proceso de simbolización se ha extrapolado la complementariedad reproductiva al ámbito

---

<sup>11</sup> Goldsmith señala que muchas de las antropólogas feministas de los 70s eran neoevolucionistas, alumnas de Service y Sahlins, y que también había antropólogas físicas, como Leila Leibowitz y Jane Lancaster, que trataban de comprender la relación con lo biológico.

social y político. Simbólicamente se ha visto a los dos cuerpos como entes complementarios. Así, tomando como punto de partida la complementariedad reproductiva, se han definido los papeles sociales y los sentimientos de mujeres y hombres también como complementarios.

Es evidente que la primera división sexual del trabajo estableció, hace miles de años, una diferenciación entre los ámbitos femenino y masculino. Pero el desarrollo humano posterior ha modificado de manera sustancial las condiciones de esa primera división, que quedó simbolizada en la separación del ámbito privado y el público. Es obvio que los dos cuerpos se requerían mutuamente para la continuidad de la especie. No obstante, hay suficientes evidencias de que mujeres y hombres no son ineludiblemente complementarios en las demás áreas. Interpretar la complementareidad reproductiva como potente certeza manifiesta de una total complementariedad es erróneo y peligroso. Ese tipo de pensamiento llevó a considerar que las mujeres deben estar en lo privado y los hombres en lo público, lo cual ha significado formas conocidas de exclusión y discriminación de las mujeres. Pero las diferencias anatómicas no son expresión de diferencias más profundas; son sólo eso, diferencias biológicas. Para tener claridad, es necesario historizar el proceso de la división sexual del trabajo, y desconstruir las resignificaciones que las sociedades le han ido dando a la procreación.

El impacto que provocan el embarazo y el parto en los seres humanos se expresa de diversas maneras. Una de ellas, la perplejidad ontológica ante la diferencia procreativa, ha derivado en una mistificación de la heterosexualidad: el heterosexismo imperante. Esta mistificación es la base ideológica de la homofobia. Hay que distinguir lo que significa la reproducción de la sexualidad. Pensar que la sexualidad humana también requiere complementariedad es un error interpretativo. La distinta función reproductiva de mujeres

y hombres no determina los deseos eróticos, ni los sentimientos amorosos. Además de insistir en esta puntualización, ¿qué hacer ante la persistente recurrencia en darle a la biología más peso para explicar las cuestiones de la naturaleza humana? Es indudable que con el actual abismo entre las disciplinas biológicas y las sociales se dificulta situar con claridad qué implicaciones ha tenido la anatomía sexuada de los seres humanos en la producción de ciertos procesos culturales.<sup>12</sup>

En las condiciones sociales de producción de la cultura, la sexuación ha jugado un papel fundamental que ha ido cambiando históricamente, y también el proceso de procreación humana se ha ido transformando. En fechas recientes, un fenómeno mundial ha hecho imperiosa la necesidad de una reflexión más elaborada sobre la relación entre biología y cultura: el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas. Estas inéditas formas de procrear, que constituyen un ejemplo paradigmático de la capacidad humana para rebasar las limitaciones de la biología e imponer la cultura, han venido a cimbrar los supuestos consagrados de la ideología occidental respecto al parentesco. Como señala María Eugenia Olavarría (2002), es notorio el resurgimiento inesperado de los estudios de parentesco a partir de 1990, pues los cambios en la medicina reproductiva afectan la forma de pensar la filiación y la descendencia.<sup>13</sup> Y es evidente que los cambios en la forma de conceptualizar las relaciones de parentesco modifican otras ideas sobre las relaciones entre los seres humanos. El avance científico provoca debates relativos al parentesco, que al ser

---

<sup>12</sup> Conozco tres ensayos antropológicos que van en esa dirección: el de Roger Larsen (1979), el de Barbara Diane Miller (1993) y el de Marvin Harris (1993).

<sup>13</sup> Un tema candente sobre el que ya se ha legislado en varios países de Europa y también en Estados Unidos es el de quién es la madre cuando una mujer dona un óvulo, otra se deja implantar el embrión y lleva a término el embarazo, y una tercera adopta a la criatura. La definición biológica clásica ya no opera en esta novísima circunstancia, y en cambio el papel de la cultura es definitivo.

un eje básico de reflexión acerca de la simbolización, es un tema de interés primordial para la antropología.

En Gran Bretaña y Francia la discusión pública involucra a figuras conocidas de la antropología. En Inglaterra Marilyn Strathern (1992) analiza el discurso público sobre la reproducción asistida y le contrapone su experiencia antropológica en Melanesia; retoma la polémica sobre naturaleza y cultura para revisar la creación de nuevos conceptos culturales en nuestra sociedad, y muestra las conexiones que hay entre lo que se piensa como artificial y lo que se considera natural. También reflexiona respecto a la capacidad de la cultura de elaborar nuevos significados a partir de ideas, pero también sobre cómo, para la creación de nuevos conceptos, recurrimos a la imaginación a nuestro alcance. Los cambios tecnológicos transforman la manera de pensar el parentesco y las nuevas tecnologías reproductivas propician un debate público concerniente a la procreación humana. El trabajo de Strathern desarrolla una reflexión sobre las líneas del pensamiento cultural.

En Francia, Françoise Héritier (1996) dice que, por la demanda de su *expertise* en asuntos de parentesco en el campo de las nuevas técnicas de procreación, se vio confrontada a la posición masculino/femenino y eso la condujo a reflexionar en “sectores recónditos del imaginario humano, sobre todo en relación con el cuerpo y los fluidos que segrega” (Héritier, 1996:7). A ella le interesa la construcción social del *género*, por un lado, “como artefacto de orden general fundado en el reparto sexual de tareas, el cual, con la prohibición del incesto/obligación exogámica, y con la instauración de una forma reconocida de unión, constituye uno de los tres pilares de la familia y de la sociedad” (Héritier, 1996: 20) y, por otro, “como artefacto de orden particular resultante de una serie de manipulaciones simbólicas y concretas que afectan a los individuos” (Héritier, 1996: 20).

Para Hérítier, la observación de la diferencia está en el fundamento de todo pensamiento, tanto tradicional como científico. Ella se sitúa en un nivel muy general de análisis de las relaciones de sexo mediante sistemas de representación, sin participar en el debate conceptual en torno a las categorías de sexo o *género*. Además, evita registrar y enumerar las variaciones y los grados de la diferencia y de las jerarquías sociales establecidas entre los sexos en todas las partes del mundo para, en su lugar, tratar de comprender las razones de dicha clasificación desde el punto de vista antropológico. Discípula de Lévi-Strauss, Hérítier se propone “desbrozar, en los conjuntos de representaciones propios de cada sociedad, elementos in-variables cuya disposición, aunque tome formas diversas según los grupos humanos, se traduce siempre en una desigualdad considerada como algo natural, que cae por su propio peso” (Hérítier,1996: 7). Su indagación la lleva a formular la tesis de la valencia diferencial de los sexos, que ella remite, indefectiblemente, a la diferencia sexual.

Así, para finales del siglo XX e inicios del XXI, la biología vuelve a cobrar presencia en las reflexiones feministas acerca de las relaciones sociales. Pensar la compleja relación biología/cultura requiere, no sólo contar con análisis serios del peso de la sexuación en las prácticas de mujeres y hombres, sino también entender que la desigualdad social y política entre los sexos es un producto humano, que tiene menos que ver con los recursos y las habilidades de los individuos que con las creencias que guían la manera en la cual la gente actúa y conforma su comprensión del mundo. Pero ¿es posible vincular ciertos aspectos de la desigualdad social con la asimetría sexual? Como existen pautas que se repiten, no hay que centrarse únicamente en las formas locales y específicas de relación social, sino que hay que atreverse a explorar lo biológico. Resulta paradójico que, a pesar de los avances teóricos, persista la dificultad para reconocer que el lugar de las mujeres y de los hombres

en la vida social humana no es un producto sólo del significado que sus actividades adquieren a través de interacciones sociales concretas, sino también de lo que son biológicamente. Por eso, aunque en la vida social humana la biología más que una causa de la desigualdad es una excusa, resulta cada vez más crucial dar cuenta de la interacción con lo biológico. De ahí la importancia de construir puentes entre las ciencias sociales y las naturales.<sup>14</sup>

En el sentido de reconocer los vínculos con la biología, destaca el trabajo de Henrietta Moore. En 1999 publica un agudo ensayo titulado “Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology” (¿Qué rayos pasó con las mujeres y los hombres? El *género* y otras crisis en la Antropología), en donde examina las limitaciones teóricas del discurso antropológico al hablar de *género*, sexo y sexualidad, y contrasta transculturalmente la historia del pensamiento antropológico con relación a las variadas conceptualizaciones de la persona y del *self* (el yo propio). Su abordaje se nutre de las teorías postestructuralista y psicoanalítica. También registra un cambio en la conceptualización de género: “de ser una elaboración cultural del sexo ahora se convierte en el origen discursivo del sexo” (Moore, 1999: 155). Desde su comprensión del psicoanálisis, Moore critica que se intente reducir la diferencia sexual a un constructo de prácticas discursivas variables históricamente y que se rechace la idea de que hay algo invariable en la diferencia sexual. De este modo, recorre los términos del debate *sexo/género* que se dan en torno al clásico interrogante de qué es lo determinante, la naturaleza o la cultura, en distintas formas: esencialismo *versus* constructivismo, o sustancia *versus* significación. Moore recuerda que Freud fue de los primeros en señalar las

---

<sup>14</sup> Esa fue una de las intenciones del Coloquio sobre “El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?”, del cual se publicaron las ponencias en un libro coordinado por Evelyne Sullerot (1979). Además, hay interesantes caminos abiertos desde la psicología evolutiva, como los trabajos de Wright (1994) y Browne (2002).

limitaciones de este tipo de formulación al plantear que ni la anatomía ni las convenciones sociales podían dar cuenta por sí solas de la existencia del sexo. Asimismo sostiene que Lacan fue más lejos al decir que la sexuación no es un fenómeno biológico, porque para asumir una posición sexuada hay que pasar por el lenguaje y la representación: la diferencia sexual se produce en el ámbito de lo simbólico.<sup>15</sup>

Moore dice que aunque es obvio que sexo y *género* no son lo mismo, no hay que tratar de definir de modo tajante la frontera entre ellos. Las fronteras se mueven: los seres humanos son capaces de variar sus prácticas, de jugar con sus identidades, de resistir a las imposiciones culturales hegemónicas. Pese a ello, no hay que confundir la inestabilidad de las categorías sexo y *género* con el borramiento (o desaparición) de los hombres y las mujeres, tal como los conocemos, física, simbólica y socialmente. La investigadora señala que la sexuación de los cuerpos no se podrá comprender si se piensa que el sexo es una construcción social. Su dilema intelectual pasa por la posibilidad de reconciliar las teorías que aceptan al inconsciente con las de la elección voluntarista, las estructuras no cambiantes de la diferencia lingüística con la actitud discursiva performativa, el registro de lo simbólico con el del social. De ahí que ella plantee la necesidad de desarrollar una perspectiva interpretativa que reconozca la compleja relación entre el materialismo y el constructivismo social.<sup>16</sup>

Las antropólogas feministas que intentamos trabajar con el concepto de *género* tenemos que retomar el planteamiento de Moore y, además de abordar la tarea de reconciliar teorías y reconocer complejas relaciones, asumir lo que señaló Rosaldo (1980) hace un cuarto de

---

<sup>15</sup> De ahí que, pese a que los seres humanos se reparten básicamente en dos cuerpos, exista una variedad de combinaciones entre identidades y orientaciones sexuales.

<sup>16</sup> En eso coincide con Bourdieu, que exhorta a lo largo de su obra a escapar a las desastrosas alternativas (como la que se establece entre lo material y lo ideal) que no dan cuenta de esta compleja articulación.

siglo: lo crucial es hacer buenas preguntas. ¿Hoy cuáles serían éstas? No pretendo conocerlas todas, pero sí tengo una fundamental: si la *diferencia sexual* no es únicamente una construcción social, si es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación ¿hay o no una relación contingente entre cuerpo de hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? Despejar esta incógnita es imprescindible para esclarecer qué supone la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie. Lo masculino y lo femenino ¿son transcripciones arbitrarias en una conciencia neutra o indiferente? Es indudable que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo ejerce un efecto en la conciencia de las mujeres y los hombres. Pero, aunque se reconozca el peso de la historia y la cultura, ¿hasta dónde gran parte de la significación del *género* tiene raíces en la biología? Estos interrogantes remiten a una duda que tiene un aspecto político: si tanto la feminidad como la masculinidad (en el sentido de *género*) son más que mera socialización y condicionamiento, si son algo más que una categoría discursiva sin referente material, o sea, si tienen que ver con la biología, ¿se podrá eliminar la desigualdad social de los sexos? El dilema político resuena en la teoría: ¿cómo aceptar a la diferencia sexual como algo fundante, sin que quede fuera de la historia ni sea resistente al cambio?

Marcadas por su sexuación y por una serie de elementos que van desde las circunstancias económicas, culturales y políticas hasta un desarrollo particular de su vida psíquica, las personas ocupan posiciones diferenciadas en el orden cultural y político. El desciframiento de su determinación situacional y relacional como seres humanos exige no sólo una mayor investigación sino una mejor teorización de la compleja articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico. Dicha teorización requiere de conceptos que abarquen ambas dimensiones, entre los cuales se encuentra el de *habitus* (Bourdieu 1991), que es al mismo

tiempo un producto (el entramado cultural) y un principio generador de disposiciones y prácticas. Con el *habitus* se comprende que las prácticas humanas no son sólo estrategias de reproducción determinadas por las condiciones sociales de producción, sino también son producidas por las subjetividades. Otro concepto relevante es *embodiment*,<sup>17</sup> que transmite la idea de la presencia concreta del cuerpo y su subjetividad sensorial. Más determinante que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (de *embodiment*) en el cuerpo de las prescripciones culturales. Los conceptos de *embodiment* y de *habitus* resultan de gran utilidad para el análisis de los sistemas de *género*, es decir, de las formas en que las sociedades organizan culturalmente la clasificación de los seres humanos.

No se puede concebir a las personas sólo como construcciones sociales ni sólo como anatomías<sup>18</sup>. Ambas visiones reduccionistas son inoperantes para explorar la articulación de lo que se juega en cada dimensión: carne (hormonas, procesos bioquímicos), mente (cultura, prescripciones sociales, tradiciones) e inconsciente (deseos, pulsiones, identificaciones). El cuerpo es más que la “envoltura” del sujeto; es mente, carne e inconsciente, y es simbolizado en los dos ámbitos: el psíquico y el social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por la representación imaginaria y la simbólica. Pero aunque el cuerpo es la bisagra entre lo psíquico y lo social, esencializar su duplicidad biológica puede hacer resbalar hacia equívocos inquietantes, como creer, por ejemplo, que por el hecho de la sexuación el pensamiento de hombres y

---

<sup>17</sup> Véase la compilación de Csordas (1994), en especial su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo; y la compilación de ensayos teóricos editada por Weiss y Haber (1999).

<sup>18</sup> Roger Larsen señala: “El comportamiento no es ni innato, ni adquirido, sino ambas cosas al mismo tiempo” (1979: 352).

mujeres es diferente. De ahí que la apuesta sea, por lo tanto, doble: reconocer la diferencia sexual al mismo tiempo que se la despoja de sus connotaciones deterministas.

Entre las cuestiones más apremiantes está lograr que, en el campo antropológico, se asuma una actitud desmistificadora con la sexuación, pero que a la vez se valore su centralidad para la vida psíquica. Quienes se interesan por la investigación y reflexión sobre el *género* deben advertir la estrecha articulación que tiene la diferencia sexual con la dimensión psíquica, y los procesos de identificación que desata. Las relaciones de *género* son las más íntimas de las relaciones sociales en las que estamos entrelazados, y mucha de la construcción del *género* se encuentra en la esfera de la subjetividad. Hay que recordar constantemente que el desarrollo de los procesos relacionales incluye una parte inconsciente de nuestras creencias sobre la diferencia sexual.

No obstante que el psicoanálisis definió al yo como un constructo relacional, en la actualidad también es entendido como un efecto de la construcción social del *género*. O sea, la simbolización de la diferencia sexual es un proceso que estructura las subjetividades. En ese sentido, el análisis de la construcción cultural de las subjetividades es uno de los grandes desafíos de la antropología hoy. Henrietta Moore señala que, en cierto sentido, es “la continuación de debates antiguos sobre la relación estructura/capacidad de acción (*agency*)” (Moore, 1999). Esto es de suma importancia para la toma de conciencia que con frecuencia ocurre durante el trabajo de campo y que impulsa la capacidad de *agency* de los sujetos que estudiamos y con quienes nos relacionamos. Así, la antropología habrá de ampliar su vía reflexiva para explorar el impacto del *género* en algunos procesos identificados.

Por todo lo anterior, y aunque hoy por hoy no se han podido eliminar los usos indebidos y las acepciones ambiguas del concepto *género*, insisto en lo fundamental que es tener una

verdadera perspectiva de *género* en el campo de la antropología. Algunas personas, hartas de la confusión definitoria, han renunciado a usar esa categoría y desprecian dicha perspectiva interpretativa. Joan W. Scott, una historiadora estadounidense y autora de uno de los ensayos más importantes sobre el *género* (1986) hizo, en un trabajo posterior, un lúcido señalamiento: hay que leer esta confusión, mezcla e identificación que se sigue haciendo entre sexo y *género* como un *síntoma* de ciertos problemas recurrentes (1999: 200). Tal vez podríamos tomar como este tipo de *síntoma* un problema que Bourdieu denuncia: “la *deshistorización* y la *eternización* relativas de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes” (2000:8). Bourdieu propone detectar “los mecanismos *históricos* responsables” de estos procesos perversos, para “reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega” (Bourdieu 2000: 8).

Concluyo convencida de que, si se pretende explorar o reflexionar sobre el *género*, es necesario afinar el análisis asumiendo la complejidad. Esto implica, entre otras cosas, tener presente las tres dimensiones del cuerpo. Muchos errores en la utilización conceptual de *género* tienen que ver con esquivar las referencias a la sexuación. No se debe evitar el aspecto biológico, de la misma manera que no se lo puede privilegiar, repitiendo explicaciones que se centran únicamente en los procesos biológicos del cuerpo. Aunque por el momento no existan claras formulaciones que permitan comprender mejor nuestro intrincado objeto de estudio, es importante abrirse a la complejidad en cuestiones teóricas y conceptuales. Por ello, creo que viene al caso recordar lo que un escritor español, José María Guelbenzu (2003), señaló respecto a la claridad y la complejidad. Dijo, respecto a la literatura, que cuánto más se perfilan y decantan los elementos de una historia, más compleja se vuelve la narración y –paradoja aparente- más se aclaran las situaciones.

Complejidad y claridad no son términos antagónicos; lo complejo es lo que permite al lector disponer de claridad a la hora de tomar posiciones ante los personajes a cuyo drama asiste.

Sólo asumiendo la complejidad de la simbolización de la diferencia sexual se podrá tener claridad para analizar las múltiples dimensiones de las relaciones entre los sexos. La teoría, además de ser necesaria para facilitar el indispensable cambio de paradigmas sobre la condición humana, también lo es para frenar las prácticas discriminatorias que traducen diferencia por desigualdad. Al ver cómo los estragos reduccionistas de la interpretación dualista del *género* reverberan en las propuestas políticas feministas se comprueba la urgencia de aclarar estas cuestiones. Si alentar la capacidad de acción consciente (*agency*) es un objetivo del feminismo, una responsabilidad de las antropólogas comprometidas con esa causa es facilitar las herramientas reflexivas que movilicen la potencial conciencia de su clientela política. La acción colectiva se nutre, también, de las luces del conocimiento. Por eso, justamente, es que la teoría no es un lujo sino una necesidad.

Bibliografía:

Alcoff, Linda. 1988. "Cultural Feminism versus post-structuralism". En *Signs*, Vol. 13, Núm. 3, pp. 405-436.

Bourdieu, Pierre. 1990. "La Domination masculine" en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84, pp. 2- 31.

Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Ed. Taurus, Madrid, 451 pp.

Bourdieu, Pierre. 2000 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 159 pp.

- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant. 2001. *Las argucias de la razón imperialista*, Paidós, Barcelona, 55 pp.
- Brettell, Carolina B. y Carolyn F. Sargent. 1993. *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Prentice Hall, New Jersey, 560 pp.
- Browne, Kingsley R. 2002. *Biology at Work. Rethinking Sexual Equality*. Rutgers University Press, New Jersey, 282 pp.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 172 pp. Hay traducción al español: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 2001. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, México, 193 pp.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, Nueva York, 288 pp.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 273 pp.
- Buxó Rey, María de Jesús. 1978. *Antropología de la Mujer*. Promoción cultural, Barcelona, 218 pp.
- Connell, Robert. "New Directions in Gender Theory, Masculinity Research and Gender Politics", *Ethnos* 61 (3-4), pp. 154-76.
- Csordas, Thomas. 1994 "Introduction: the body as representation and being in the world", en *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Thomas J. Csordas editor, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-24.
- Csordas, Thomas. 1999. "The Body's Career in Anthropology" en *Anthropological Theory Today*, editado por H. Moore, Polity Press, Cambridge, UK, pp. 172-205.
- Del Valle, Teresa. 1993. *Gendered Anthropology*. European Association of Social Anthropologists, Routledge, London, 227 pp.
- Del Valle, Teresa editora. 2000. *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Ariel Antropología, Barcelona, 267 pp.
- Di Leonardo, Micaela. 1991. *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, Berkeley, California, 422 pp.
- Dimen, Muriel. 1991 "Deconstructing difference: Gender, splitting and transitional space". *Psychoanalytical Dialogue*. 1, 1991, pp. 335-352.
- Fausto Sterling, Anne. 1992. *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*. Basic Books, New York, 310 pp.

Fausto Sterling, Anne. 1993. "The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough", en *The Sciences*, marzo/abril 1993, pp. 20-25.

Fisher, Helen E. 1983. *The Sex Contract. The Evolution of Human Behavior*, Quill, New York, 253 pp.

Fisher, Helen. 1999. *The First Sex*. Random House, New York. Hay traducción al español: *El primer sexo*. 2000. Taurus, Madrid, 505 pp.

Frese, Pamela R. y John M. Coggeshall. 1991. *Transcending Boundaries. Multidisciplinary Approaches to the Study of Gender*. Bergin and Garvey, New York, 208 pp.

Goldner, Virginia. 1991. "Toward a critical relational theory of gender". *Psychoanalytical Dialogue*. 1, pp. 249-272.

Goldsmith, Mary. 1986. "Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer" en *Nueva Antropología*, Vol. VII, No. 30, México, pp. 147-171.

Goldsmith, Mary. 1992. "Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista" en *debate feminista*, Número 6, septiembre, pp. 341-346.

Goldsmith, Mary. 1998. "Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas" en *Debates en torno a una metodología feminista*, Eli Bartra compiladora, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, pp. 35-61.

González Montes, Soledad. 1993. "Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina" en *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, Soledad González Montes, coord. El Colegio de México, México, 273 pp.

Guelbenzu, José María. 2003. Entrevista publicada en *Babelia*, suplemento 631 del diario *El País*, España, 27 de diciembre, página 8.

Harris, Marvin. 1993. "The evolution of human gender hierarchies: a trial formulation" en *Sex and gender hierarchies*. Editado por Barbara Diane Miller. Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 57-79.

Hawkesworth, Mary. 1997. "Confounding Gender", en *SIGNS* 22 (3), pp. 649-85. Hay traducción al español: "Confundir el género" 1999, en *debate feminista* núm. 20, octubre 1999, pp. 3-48.

Héritier, Françoise. 1996. *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona, 319 pp.

Illich, Ivan. 1982. *Gender*. Pantheon Books. New York, 192 pps. Hay traducción: *El género vernáculo*, 1990, Joaquín Mortiz Editores, México, 205 pp.

Lamas, Marta. comp. 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG/Miguel Angel Porrúa. [Colección Las ciencias sociales. Estudios de Género], México, 367 pp.

Lamas, Marta. 2000. “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual” en *Cuicuilco*, Vol.7, núm. 18, enero-abril 2000, pp. 95-118.

Lamas, Marta.2002. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Taurus, México, 214 pp.

Larsen, Roger. 1979. “Los fundamentos evolucionistas de las diferencias entre los sexos” en *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Evelyne Sullerot , compiladora, Editorial Argos Vergara, Barcelona, 557 pp.

Leacock, Eleanor. 1978. “Women’s Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution” en *Current Anthropology* 19, pp. 247-55.

Leacock, Eleanor. 1981. *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturally*. Monthly Review Press, New York, 344 pp.

Mascia-Lee, Frances., Sharpe, P. y Cohen, C.B. 1989 “The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective” en *Signs* 15 (1), pp. 7 -33.

Mascia-Lees, Frances y Nancy Johnson Black. 2000. *Gender and Anthropology*. Waveland Press, Illinois, 128 pp.

Mathieu, Nicole-Claude. 1973. “Homme-Culture et Femme- Nature?” en *L’Homme* 13 (3), pp. 101-113.

Mead, Margaret. 1968 (1930). *Growing up in New Guinea*. Dell, New York, 289 pp.

Mead, Margaret. 1973 (1935). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Editorial Laia, Barcelona, 351 pp.

Mead, Margaret. 1972 (1949). *Macho y Hembra. Estudio de los sexos en un mundo en transición*. Editorial Tiempo Nuevo. Caracas, 408 pp.

Miller, Barbara Diane. 1993. “The anthropology of sex and gender hierarchies”, en *Sex and gender hierarchies*. Editado por Barbara Diane Miller. Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 3-31.

Montecino, Sonia. 2002. “Understanding Gender in Latin America” en *Gender’s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*, Montoya, Rosario con Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig editoras, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 273-280.

Montoya, Rosario con Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig editoras. 2002. *Gender’s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 306 pp.

- Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge, 246 pp.
- Moore, Henrietta. 1994a. *A Passion for Difference*. Polity Press, Cambridge, 177 pp.
- Moore, Henrietta. 1994b. "Gendered persons. Dialogues between anthropology and psychoanalysis" en *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, editado por Suzette Heald y Ariane Deluz, Routledge, Londres, pp. 131-149.
- Moore, Henrietta. 1999. "Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology" en *Anthropological Theory Today*, editado por Moore, Polity Press, Cambridge, pp. 151- 171
- Nogués, Ramón M. 2003. *Sexo, cerebro y género. Diferencias y horizonte de igualdad*. Fundació Vidal i Barraquer. Paidós, Barcelona, 407 pp.
- Olavarría, María Eugenia, "De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día" en *Alteridades*, revista de la UAM Iztapalapa, núm. 24, año 12, julio-diciembre del 2002, México, pp. 99-116.
- Ortner, Sherry. 1972 "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Feminist Studies*, núm 2, año I, pp. 5-31. Revisado y publicado en 1974 en *Women, Culture and Society*, editado por Rosaldo y Lamphere, Stanford University Press, California, pp. 67-87.
- Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet. editoras. 1981. *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 435 pp.
- Ortner, Sherry. 1984 "Theory in Anthropology since the Sixties" en *Comparative Studies in Society and History* 26, pp. 126- 66.
- Ortner, Sherry. 1996. *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Beacon Press, Boston, 262 pp.
- Pasternak, Burton, Carol R. Ember y Melvin Ember. 1997. *Sex, Gender and Kinship. A Cross Cultural Perspective*. Prentice Hall, New Jersey, 324 pp.
- Randolph, Richard R, David M. Schneider y May N. Díaz. 1988. *Dialectics and Gender. Anthropological Approaches*. Westview. Boulder, Colorado, 351 pp.
- Reiter, Rayna R. editora. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, New York/London, 416 pp.
- Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise, editoras. 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford University Press, California, 352 pp.
- Rosaldo, Michelle. 1980 "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding" en *Signs* 5 (3), pp. 389-417.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reiter, editora. Monthly Review Press, New York, pp. 157-210.

Sacks, Karen. 1982. *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. University of Illinois Press, Chicago, 274 pp.

Sanday, Peggy. 1981. *Female Power and Male Dominance*. Cambridge University Press, Cambridge, 295 pp.

Sanday, Peggy Reeves y Ruth Gallagher Goodenough, editoras. 1990 *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 350 pp.

Schlegel, Alice. 1979. "Sexual Antagonism in a Sexually Egalitarian Society", en *ETHOS* 7, pp. 124-141.

Schlegel, Alice. 1990 "Gender Meanings: General and Specific" en *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Sanday y Goodenough, editoras, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 21-41.

Scott, Joan W. 1986. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" en *American Historical Review* 91, pp. 1053-1075. Hay traducción al español: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, M. Lamas compiladora, 1996, PUEG/Miguel Angel Porrúa. Colección Las ciencias sociales. Estudios de Género. México. pp. 265-302.

Scott, Joan W. 1999 "Some More Reflections on Gender and Politics", en *Gender and the Politics of History*, Joan. W. Scott, Revised Edition, Columbia University Press, New York, pp. 199- 222.

Strathern, Marilyn. 1980. "No Nature, No Culture: the Hagen Case" en *Nature, Culture and Gender*, C. MacCormack y M. Strathern editoras, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 174-222.

Strathern, Marilyn. 1986. "Dual models and Multiple Persons: Gender in Melanesia". Trabajo presentado en la Reunión Anual número 85 de la American Anthropological Association, celebrada en Filadelfia, en noviembre de 1986.

Strathern, Marilyn. 1987. "An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology" en *Signs* 12 (2), pp. 276-292.

Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester University Press, Manchester, G.B., 200 pp.

Strathern, Marilyn. 1995. *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, London, 193 pp.

Sullerot, Evelyne, compiladora. 1979. *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Editorial Argos Vergara, Barcelona, 557 pp.

Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 205 pp.

Visweswaran, Kamala. 1997. "Histories of Feminist Ethnography" en *Annual Rev. Anthropol.* 26, pp. 591-621.

Weiss, Gail y Haber, Honi Fern. 1999. *Perspectives on Embodiment. The intersections of Nature and Culture*. Routledge, London, 276 pp.

Wright, Robert. 1994. *The Moral Animal. Evolutionary Psychology and Everyday Life*. Vintage Books, New York, 466 pp.

Yanagisako, Sylvia. y Jane Collier. 1987. "Toward an unified analysis of gender and kinship" en Collier y Yanagisako editoras, *Gender and Kinship: Essays Towards an Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, pp. 14-50.